

Straniero ma non estraneo. Lo sfondo esperienziale e teologico della relazione con l'altro

Stranger but Not Extraneous. The Experiential and Theological Background
of the Relationship with the Other

Daniela De Panfilis

Pontificia Facoltà Teologica “San Bonaventura” – Scraphicum
ddepanfilis@aruba.it

 <https://orcid.org/0000-0003-4013-2553>

ABSTRACT: The theme of the “stranger” in the Bible will be approached from the point of view of the relationship between an indigenous group and the “otherness” represented by those who sojourn in a foreign land. The words that the Hebrew language uses for “stranger” testifies to a nuanced perception of this overall category and also a nuanced attitude toward different kinds of “strangers.” The methodology applied is the Social Identity Approach, that focuses on intergroup relationship, and, the concept of Proximate Other. Among the “others,” the biblical Laws’ *corpora* give particular attention to *gēr*. The *gēr* is “other,” but he/she dwells within the Israelite in-group and shares with it his/her everyday life. Nine rules add a motive clause which refers to the experiential background of Jacob’s clan in Egypt. Four of these motive clauses refer to Israelites as *gērīm* and come at the end of rules about only the *gēr* in Israel’s land. The theological background is expressed in Lev 25:23, which uses the word *gērīm* for the relationship between God and his people. The proposal of the Bible is to bring near the “stranger,” so that the “stranger” is not more an “extraneous.”

KEYWORDS: Social Identity Approach, Proximate Other, *gēr*, biblical Law, motive clauses, Gen 46–47, Exod 1:1–11

PAROLE CHIAVE: *social identity approach*, *proximate other* (prossimo vicino), *gēr*, legislazione biblica, clausole motivazionali, Gen 46–47, Es 1,1–11

Un mattino di fine settembre del 2014 a Clacton-on-Sea, nel sud dell’Inghilterra, compare una nuova opera dello *street artist* Banksy. Un gruppo di piccioni grigi dallo sguardo severo protesta contro una rondine verde appoggiata sul loro stesso filo. “I migranti non sono benvenuti”, “torna in Africa”, “stai lontano dai nostri vermi” gridano i loro cartelli. Le autorità cittadine fanno rapidamente rimuovere il murale, accusando l’opera di propagandare contenuti offensivi e razzisti.

Si tratta davvero di un messaggio razzista? No, di certo. Si tratta piuttosto, come ha scritto Jonathan Jones sul *The Guardian* di “una satira intelligente e concisa su alcune correnti di opinione [...] terrorizzate dai ‘migranti’, che si sentono minacciate dall’alterità”¹.

¹ J. Jones, “Banksy Wanted Clacton-on-Sea to Confront Racism – Instead it Confronted Him”, *The Guardian* 2 Ottobre 2014, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/02/banksy-clacton-on-sea-racism-trending>

La rondine non è una minaccia, continua il critico d'arte, Banksy piuttosto sottolinea come la migrazione, ancor prima che un fatto positivo o negativo (questo è già un giudizio di valore) sia un fatto naturale in tutto il mondo animale e, si può aggiungere, un fenomeno con il quale tutte le società, antiche e moderne, si confrontano². Lo scopo di questo contributo è indagare la visione biblica del fenomeno della migrazione e la sua proposta riguardo alla relazione tra la comunità autoctona e la "alterità" rappresentata da coloro che si trovano, per ragioni diverse, a vivere in terra altrui.

1. La Social Identity Theory e il Proximate Other

La chiave interpretativa attraverso cui è letto, in questo contributo, il testo biblico è il *Social Identity Approach*³, che si avvale della *Social Identity Theory* (SIT) e della *Self-Categorization Theory* (SCT) che ne sviluppa un aspetto particolare, ovvero come e in quale misura la percezione dell'appartenenza a un gruppo influenzi la percezione del singolo circa la sua identità. La *Social Identity Theory* ha preso forma, a partire dagli anni '70 del secolo scorso, dalla ricerca dello psicologo sociale Henri Tajfel⁴. La novità introdotta da Tajfel rispetto al pensiero dominante del suo tempo è che il gruppo non è la somma dei suoi componenti ma ha una fisionomia propria capace di incidere sull'identità individuale di coloro che si percepiscono come membri del gruppo e sul loro modo di relazionarsi con i membri dello stesso gruppo (*in-group*) e con i membri di gruppi differenti (*out-groups*)⁵.

-district-council-destroyed-immigration [accesso: 23.01.2023]. Cf. M. Douglas, "The Stranger in the Bible", *European Journal of Sociology* 35/2 (1994) 283.

- 2 C. van Houten, *The Alien in Israelite Law* (JSOTS 107; Sheffield: Sheffield Academic Press 1991) 42: Se avere a che fare con gli stranieri è comune a tutte le società, "different societies reacted differently to the challenge of incorporating newcomers".
- 3 Il *Social Identity Approach* è ampiamente utilizzato negli studi neotestamentari. Limitate, invece, le applicazioni all'AT. Tra queste, J.P. Bosman, *Social Identity in Nahum. A Theological-Ethical Enquiry* (Biblical Intersections 1; Piscataway, NJ: Gorgias Press 2008); P.H.W. Lau, *Identity and Ethics in the Book of Ruth. A Social Identity Approach* (BZAW 416; Berlin: De Gruyter 2010); D.S. Irudayaraj, *Violence, Otherness and Identity in Isaiah 63:1-6. The Trampling One Coming From Edom* (LHBOTS 633; London: Bloomsbury Clark 2017). Altre applicazioni al Giudaismo del II Tempio e agli scritti qumranici.
- 4 La prima esposizione organica delle idee di Tajfel, dopo alcuni articoli preliminari, si trova in H. Tajfel (a cura di), *Differentiation between Social Groups. Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations* (European Monographs in Social Psychology; London: European Association of Experimental Social Psychology by Academic Press 1978). A questa pubblicazione ne sono seguite altre, di Tajfel e dei suoi collaboratori, che hanno precisato e sviluppato le idee iniziali. Tra i collaboratori di Tajfel ha un posto di rilievo John C. Turner. Per una accurata presentazione della *Social Identity Theory* vd. N. Ellemers, "Social Identity Theory", *Enciclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/social-identity-theory> [accesso: 23.01.2023]; P.F. Esler, "An Outline of Social Identity Theory", *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament* (a cura di J.B. Tucker - C.A. Baker) (London: Bloomsbury 2014) 13-39; L.M. Wills, *Not God's People. Insiders and Outsiders in the Biblical World* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield 2008) 5-12; C.A. Baker, "Social Identity Theory and Biblical Interpretation", *BTB* 42/3 (2012) 129-138.
- 5 Cf. H. Tajfel (a cura di), *Social Identity and Intergroup Relations* (European Studies in Social Psychology; Cambridge - Paris: Cambridge University Press 2010) 2. Diversamente F.H. Allport, *Social Psychology* (Boston,

Le norme stabilite dal gruppo costruiscono una visione del mondo condivisa e suggeriscono il comportamento adeguato a ogni circostanza. In questo modo le norme regolano l'interazione sociale e anche conservano e promuovono l'identità del gruppo. Applicando questa idea al testo biblico, Peter H.W. Lau osserva come i codici legislativi e i racconti contribuiscano, in modi diversi, a costruire l'identità del popolo di Israele: la legge indica i principi e i comportamenti appropriati; i racconti calano la norma in una specifica situazione mostrandone applicazioni differenziate⁶.

Riguardo alla relazione con gli altri gruppi i risultati della ricerca di Tajfel evidenziano che il semplice stabilire dei gruppi porta a favorire i membri del gruppo di appartenenza rispetto ai membri di altri gruppi, enfatizzando le differenze tra *in-group* e *out-group* piuttosto che i tratti comuni⁷. La forma più semplificata della percezione dell'altro, dunque, è espressa dalla opposizione binaria "noi" - "loro"⁸. Patricia Dutcher-Walls definisce "altro" (*other*)

un concetto delle scienze sociali e della filosofia utilizzato per descrivere una varietà di relazioni sociali in cui viene operata una distinzione tra un Sé, personale o di gruppo, e altri differenti Sé, personali o di gruppo. [...] In quale modo [...] un gruppo sociale definisce i suoi confini è correlato al grado di minaccia o amicizia che percepisce negli "altri" con cui condivide lo spazio. [...] Il modo in cui viene definito l'altro incide profondamente sull'identità del Sé⁹.

Jonathan Z. Smith cerca di andare oltre questa percezione semplice. Quanto è vicino il "vicino"? E quanto è lontano il "lontano"?, egli si chiede. In altre parole, quanto "differenti" devono essere le differenze affinché esse costituiscano una "alterità"¹⁰? Smith, dunque, propone una visione più articolata dell'*out-group*, distinguendo l'altro vicino (il *proximate other*) dall'altro lontano (il *remote other*)¹¹. L'altro vicino, presentando alcune caratteristi-

MA: Houghton Mifflin 1924) 4: "There is no psychology of groups which is not essentially and entirely a psychology of individuals" (citato da Lau, *Identity*, 25).

6 Lau, *Identity*, 26-27.

7 Questo fu il risultato sia dell'esperimento (*The Robbers Cave Experiment*) effettuato nel 1954 da Muzafer Sherif, sia di quello del "gruppo minimale" di Tajfel. Dunque, "categorization *per se* can be both a sufficient and necessary condition for intergroup discrimination" (M. Wetherell, "Cross-Cultural Studies of Minimal Groups: Implications for the Social Identity Theory of Intergroup Relations", *Social Identity and Intergroup Relations* [a cura di H. Tajfel] [European Studies in Social Psychology; Cambridge - Paris: Cambridge University Press 2010] 208). D.V. Edelman, "YHWH's Othering of Israel", *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (a cura di E. Ben Zvi - D.V. Edelman) (LHBOTS 456; London - New York: Bloomsbury 2014) 43: in una cultura collettivistica l'attenzione verso i membri dello stesso gruppo è prioritaria. L'interazione con gli *out-groups*, invece, tende alla competizione più che alla cooperazione.

8 Irudayaraj, *Violence*, 59. P. Jenei, "Strategies of Stranger Inclusion in the Narrative Traditions of Joshua-Judges: The Cases of Rahab's household, the Kenites and the Gibeonites", *OTE* 32/1 (2019) 128: "Through defining the other, a group determines what it is not; in short, it establishes its boundaries".

9 P. Dutcher-Walls, "Other", *NIDB* IV, 346.

10 J.Z. Smith, "What A Difference A Difference Makes", *To See Ourselves as Other See Us? Christians, Jews, "Others" in Late Antiquity* (a cura di J. Neusner - E.S. Frerichs) (Scholars Press Studies in the Humanities; Chico, CA: Scholars Press 1985) 1, 4.

11 Smith, "Difference", 44-48.

che dell'*in-group* e altre dell'*out-group*, si pone al confine tra i due gruppi¹². In conclusione, “proprio perché è un termine di interrelazione, ‘alterità’ non è tanto una questione di separazione quanto piuttosto la descrizione di un’interazione”¹³.

2. Il “filo” dell’appartenenza e dell’alterità

Da questo punto prospettico, ovvero l’alterità come interazione o relazione, saranno esaminati i vocaboli con cui la lingua ebraica biblica esprime l’appartenenza (l’ambito del “noi”) e l’alterità (l’ambito del “loro”). Questi vocaboli saranno considerati come categorie¹⁴. Nei diversi libri biblici, in ragione della diversa epoca di composizione e della diversa situazione storica, questi vocaboli hanno referenti diversi. Sono testimoniati anche atteggiamenti opposti applicati agli stessi referenti, atteggiamenti che rispecchiano differenti contesti sociali e differenti posizioni ideologiche e teologiche. Così, ad esempio, Dt 23,8a ingiunge a Israele di non detestare Edom “perché è tuo fratello”, mentre in altri passi gli Edomiti sono soggetti a Giuda (Nm 24,18), come i Moabiti e gli Ammoniti (Is 11,13–14), votati da Dio stesso allo sterminio (cf. Is 34,5–6)¹⁵. Anche l’Egiziano non deve essere detestato (Dt 23,8b), “perché *gēr* sei stato nella sua terra”. Altrove, però, si parla dell’Egitto in modo ben diverso, invocando per questo popolo e questa terra miseria e distruzione (cf. Is 19; Ez 29). Per il fine di questo contributo il referente puntuale non ha interesse¹⁶. Ciò che verrà preso in

12 Irudayaraj, *Violence*, 48: “Proximate ‘other’ is a special case which lies in a liminal space”. Cf. E. Ben Zvi, “Othering, Selfing, ‘Boundarying’ and ‘Cross-Boundarying’ as Interwoven with Socially Shared Memories: Some Observations”, *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (a cura di E. Ben Zvi – D.V. Edelman) (LHBOTS 456; London – New York: Bloomsbury 2014) 27.

13 Smith, “Difference”, 10. L’Autore aggiunge: “Otherness is not some absolute state of being. Something is ‘other’ only with respect to something ‘else.’ Whether understood politically or linguistically, ‘otherness’ is a situational category” (46). Cf. G.L. Prato, “‘Straniero’: verso una definizione analogica del concetto in riferimento al territorio siro-palestinese del TB-FI e all’Israele delle origini”, *RSIB* 8/1–2 (1996) 33.

14 Cf. A.B. Leveen, *Biblical Narratives of Israelites and Their Neighbors. Strangers at the Gate* (Routledge Interdisciplinary Perspectives on Biblical Criticism 3; London – New York: Routledge 2017) 6–7; P. Pitkänen, “Ancient Israelite Population Economy: *Ger*, *Toshav*, *Nakhri* and *Karat* as Settler Colonial Categories”, *JSOT* 42/2 (2017) 139–153; H.-G. Wüench, “The Stranger in God’s Land – Foreigner, Stranger, Guest: What Can We Learn from Israel’s Attitude Towards Strangers?”, *OTE* 27/3 (2014) 1129–1154.

15 Cf. anche le diverse posizioni riguardo alla “moglie straniera” espresse nel post-Esilio. Esd 9–10 testimonia la chiusura ai matrimoni misti. La base di appoggio è individuata nella condotta impura (9,1.11) degli altri popoli (cf. Lv 18,24–28; la lista dei popoli di Esd 9,1 è simile, ma non identica, a Dt 7,1) ma è significativo lo sviluppo di questa premessa. Se Dt 7,4 offre per il rifiuto dei matrimoni misti una motivazione teologica (il pericolo dell’idolatria e la punizione divina), la motivazione espressa da Esd 9,12b è politica: non perseguire il benessere di questi popoli al fine di diventare “più forti” degli altri. La contrapposizione svela che la comunità israelita non si percepisce, nella terra in cui è tornata, in una posizione di forza. Tutt’altra temperie esprime il Libro di Rut. Si può osservare che in questo racconto è costantemente evidenziata la posizione di forza di Boaz e la fragilità di Rut, la Moabita. Cf. n.7 e n.9.

16 D. Graber, “The גַּר (*Gēr*) in Deuteronomy”, *Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of Debarim* (a cura di D. Edelman et al.) (BZAW 533; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2021) 378: “The attempts to identify the ethnicity [...] are misguided in the sense that they seek ‘either-or’ answers”.

esame, invece, è la relazione, di riconoscimento o di estraneità, che il “noi”-Israele stabilisce con la categoria individuata da ognuno dei vocaboli¹⁷.

Possiamo visualizzare la relazione come il filo sul quale, nel murale di Banksy, trovano appoggio tanto il gruppo dei piccioni quanto la rondine migrante¹⁸. L’ambito dell’appartenenza più stretta è la famiglia, rappresentato dalla relazione con lo *’āh* (אח), il “fratello”¹⁹. Appena più distante si colloca il *rēa’* (רע) l’“amico/prossimo”. Nell’esperienza quotidiana questi due ambiti relazionali possono sovrapporsi, come evidenzia l’espressione “amico fraterno”, che enfatizza il legame di scelta equiparandolo al legame di sangue. Lo stesso emerge dai racconti biblici, basti qui il solo esempio di Davide e Jonathan. Nel testo biblico “fratello” e “amico”, poi, si estendono a comprendere i membri dello stesso clan/tribù, coloro che sono “prossimi” in quanto condividono gli stessi antenati e la stessa terra²⁰. Una relazione molto forte emerge ancora con lo *’āmīt* (עמית): il tema dei passi in cui è utilizzato questo vocabolo è la relazione con i membri dello stesso popolo, i “connazionali”²¹. Con significato affine è utilizzata l’espressione “figli del tuo popolo” (בני עמך) (Lv 19,18) e il vocabolo *’ezrāh* (אזרח), “nativo, autoctono” in relazione alla terra abitata (cf. Es 12,19,48; Lv 24,22 dove è opposto al *gēr*)²². L’ambito più ampio dell’appartenenza, dunque, è il “popolo” (עם)²³.

Anche l’ambito dell’alterità può essere utilmente differenziato²⁴. L’alterità rappresentata dal *gēr/tōšāb* (תושב/גר) si caratterizza per una diversa appartenenza rispetto al gruppo

17 Hans-Georg Wüench (“Stranger”, 1134) evidenzia il diverso contenuto “emotivo” dei termini che indicano lo “straniero”. Così J.E. Ramírez Kidd, *Alterity and Identity in Israel. The גר in the Old Testament* (BZAW 283; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2012) 115: “The Old Testament not only makes a distinction between the different kind of strangers [...], but also shows a differentiated attitude towards each one of them”.

18 Péter Jenői (“Strategies”, 131) parla di un “continuum of categories from native to foreigner”.

19 La relazione con il padre non viene presa in considerazione perché in essa è implicita una dimensione gerarchica. Per un’esautiva analisi del vocabolo *’āh* in Dt vd. P. Guillaume, “Brothers in Deuteronomy: Zoom in on Lothar Perlit’s *Volk von Brüdern*”, *Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of Debarim* (a cura di D. Edelman et al.) (BZAW 533; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2021) 289–328.

20 Cf. l’espressione איש אל-רעהו, resa in italiano con “l’un l’altro”. Varianti sono איש אל-אחיו (Es 16,15; Lv 25,14); באחיו איש (Mt 2,10); איש בעמיתו (Lv 19,11; 25,17). B.J. Malina, “Neighbor”, *NIDB* IV, 251–252: “The word describes the proximate spatial relation of two or more persons”. La designazione spaziale in sé stessa non dice nulla del significato del termine, per il quale va preso in considerazione anche il sistema sociale di riferimento. La società israelitica è una società di tipo collettivistico. “Thus a neighbor is a member of the Israelite ingroup or we-group”.

21 Hans-Jürgen Zobel (“עמית”, *GLAT* VI, 843–847) osserva che delle 12 occorrenze del vocabolo in BH, 11 si trovano in Lv e una in Zc 13,7. Quest’ultima è una espressione composta da due sostantivi (גבר עמיתי), di cui il secondo è apposizione del primo (l’uomo [che è] mio compagno), oppure il primo è in stato costruito (l’uomo della mia comunità). LXX^B, che rende sempre עמית con *πλησίον*, in questo caso utilizza una parafrasi (*ἀνδρα πλησίον μου*).

22 R. Rendtorff, “The *Gēr* in the Priestly Laws of the Pentateuch”, *Ethnicity and the Bible* (a cura di M.G. Brett) (BibInt 19; Leiden: Brill 1996) 81–82: “The *’ezrāh* is exactly what the *gēr* is not”.

23 Peter Lau (*Identity*, 36) esemplifica gli ambiti di appartenenza di un individuo nella società israelitica con 1 Sam 9,1 e 10,20–21, visualizzandoli come cerchi concentrici.

24 Cf. Jenői, “Strategies”, 128. Acutamente Eric Noffke (“Lo straniero nella Bibbia”, *Protest* 66/2 [2011] 151–165) osserva che gli “stranieri” per Israele dovevano essere numerosi o, meglio, di diverse “tipologie”, se l’ebraico utilizza una tale varietà di parole per indicarli.

autoctono con il quale vive in modo più o meno stabile e prolungato²⁵. Proprio la convivenza provoca, da un lato, la reciproca conoscenza e, dall'altro, la necessità di normare la relazione che viene inevitabilmente a instaurarsi²⁶. Il *gēr*, infatti, in quanto privo di legami di sangue con il gruppo autoctono, è privo anche dei diritti e della protezione che questi legami assicurano in una società *group-oriented*²⁷. I diritti del *gēr*, dunque, si fondano essenzialmente sul riconoscimento da parte del gruppo autoctono.

Per la categoria del *nēkār/nokrī* (נכר/ינכר) Dt 29,21 evidenzia la caratteristica del provenire da una terra lontana (cf. 2 Cr 6,32; Gs 9,6.9), mentre Dt 17,15, Gdc 19,12, 1 Re 8,41 sottolineano anche l'estraneità alla compagine sociale d'Israele. Un altro spunto è offerto dal racconto di Gen 37–50. Giunti in Egitto per comprare grano, i figli di Giacobbe non riconoscono Giuseppe (Gen 42,5–6). Al contrario Giuseppe riconosce (נכר *hifil*) i fratelli, ma non si fa riconoscere da loro, ovvero si “comporta da straniero/da estraneo” (נכר *nifal*) (v.7). Lo stesso gioco sulla radice נכר si trova in Rut 2. Sorpresa dalle parole di Boaz

- 25 Péter Jenei (“Strategies”, 129) individua nel “permanent dwelling in the midst of a hosting community” la caratteristica che accomuna *gēr* e *tōšāb*. Diether Kellermann (“גֵר”, *GLATI*, 2021) propone una sostanziale equiparazione: i due vocaboli indicano la stessa persona da punti di vista differenti, economico (*tōšāb*) e giuridico (*gēr*). M.R. Glanville, *Adopting the Stranger as Kindred in Deuteronomy* (SBL.AIL 33; Atlanta, GA: SBL Press 2018) 36–37: *gēr* identifica (in ebraico e nelle altre lingue del VOA) un soggetto che risiede fuori dal suo contesto nativo. Il tipo di “displacement” è reso chiaro dal contesto (così Ramírez Kidd, *Alterity*, 4–8) non dall’uso del vocabolo. Ogni Autore, infatti, propone una resa diversa di *gēr*, enfatizzando l’una o l’altra caratteristica. La proposta di Christiana van Houten (*Alien*) sottolinea l’origine “altra”; Adriane B. Leveen (*Narratives*, 5), invece, la caratteristica di “residente” che differenzia il *gēr* dal *nōkri* e dallo *zār*, anch’essi provenienti “da fuori”. Innocenzo Cardellini (“Stranieri ed ‘emigrati-residenti’ in una sintesi di teologia storico-biblica”, *RivB* 40 [1992] 146) preferisce “emigrato-residente”, a evidenziare insieme la provenienza “da fuori”, la causa del “displacement” e il soggiorno in Israele. Diversamente Mark A. Awabdy (*Immigrants and Innovative Law. Deuteronomy’s Theological and Social Vision for the גֵר* [FAT 2/67; Tübingen: Mohr Siebeck 2014] 5) osserva che non ogni *gēr* è un rifugiato e dunque propone la resa più neutra “residente non indigeno” (cf. A.F. Spina, “Israelites as *gērīm*, ‘Sojourners’, in Social and Historical Context”, *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* [a cura di C.L. Meyers – M. O’Connor] [ASOR Special Volume Series 1; Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1983] 321–322). Invece Katell Berthelot (“La notion de גֵר dans les textes de Qumrân”, *RevQ* 19/2 [1999] 177) osserva che la resa “straniero residente” non trasmette l’idea di integrazione che emerge dai testi biblici, perciò propone “straniero integrato in Israele”. Così B. Becking, “Love Thy Neighbour... Exegetical Remarks on Leviticus 19:18, 34”, » *Gerechtigkeit und Recht zu üben*« (Gen 18,19). *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag* (a cura di R. Achenbach – M. Arneith) (BZABR 13; Wiesbaden: Harrassowitz 2009) 184. L’Autore propone “accepted foreigner” (cf. Noffke, “Straniero”, 154: “straniero protetto dalla legge e anche assimilato”). Ancora oltre Wüench (“Stranger”, 1134, 1142–1145) propone “guest”. Altri aspetti sono evidenziati da Mary Douglas (“Stranger”, 283–284) (la non appartenenza al nucleo familiare) e Rolf Rendtorff (“*Gēr*”, 85–86) (il non possesso della terra).
- 26 Ramírez Kidd, *Alterity*, 62–63. J. Schreiner – R. Kamling, *Il prossimo, lo straniero, il nemico* (Collana Biblica; I temi della Bibbia 3; Bologna: EDB 2001) 46.
- 27 Edelman, “YHWH”, 42: “The family or clan [...] constitutes the core of collectivism”. Di conseguenza M.R. Glanville, “The *Gēr* (Stranger) in Deuteronomy: Family for the Displaced”, *JBL* 137/3 (2018) 602: “The strangers are in social limbo: on the one hand, they are free and not enslaved; yet, on the other hand, they are without land and meaningful connection. The strangers may be easily oppressed, as they have no family members to come to their defense”. Secondo Jonathan Magonet (“Guests and Hosts”, *HeyJ* 36/4 [1995] 416) questo spiega l’associazione del *gēr* all’orfano e alla vedova, categorie che, pur parte dell’*in-group*, sono prive di protezione a livello familiare.

che esprimono cura e attenzione (vv.8–9), Rut chiede: “Per quale ragione ho trovato grazia ai tuoi occhi cosicché tu mi riconosca (להכירני) e io sono un’estranea/una straniera (ואנכי נכרייה)?” (v.10). Il tratto distintivo del *nēkār/nokri* è, dunque, il suo essere “estraneo” alla relazione, “non-riconosciuto” o “non oggetto di attenzione”²⁸. Così Lea e Rachele affermano che Labano le ha trattate come “straniere/estrane” (נכריות) e la conseguenza è non sentirsi più parte della casa paterna (Gen 31,14–15). Ancora più distanti dal “noi”-Israele si collocano lo *zār* (זר), lo “straniero” che può trasformarsi in “nemico” (Is 1,7; Ger 5,19; Ez 7,21; Am 3,11; Sal 54,5) e lo *ōyēb* (איב), il “nemico” nel senso più pieno, colui che è ostile e manifesta questa ostilità in una relazione soltanto conflittuale²⁹.

La percezione della differenza, tuttavia, non è oggettiva, ma si fa tanto più acuta quanto più stretta è la relazione. Così il radicalmente “altro”, l’altro distante, è semplicemente “altro”; l’altro vicino, invece, è l’oggetto dell’interesse del “noi”³⁰. Dominic S. Irudayaraj aggiunge: “L’altro prossimo è una categoria intrigante perché interessa e sfida allo stesso tempo. La sua vicinanza e somiglianza lo rendono interessante e suscitano un coinvolgimento attivo. Tuttavia, a causa del suo apparire TROPPO-COME-NOI, egli è, allo stesso tempo, sfidante”³¹. La nostra proposta è che questo “interesse” e questa “sfida” siano da intendere come l’esito dell’incontro/scontro tra la diversa appartenenza e la relazione resa necessaria dalla convivenza stabile, dalla condivisione degli stessi luoghi e della stessa quotidianità³². L’altro vicino diventa, così, oggetto di un duplice atteggiamento: talvolta è coinvolto in un processo di integrazione al “noi”, talvolta è distanziato come un vero e proprio “altro-da-noi”. Sul filo con cui abbiamo visualizzato la relazione la categoria del *gēr* rappresenta per Israele l’altro vicino, al confine tra l’ambito dell’appartenenza e quello dell’alterità³³.

28 B. Lang – H. Riggren, “נְכָרִי, נְכָרָה”, *GLAT* V, 866–876, 868: *nokri* non ha un valore fisso ma è un termine relazionale. Così M.D. Matlock – B.T. Arnold, “Stranger”, *NIDB* V, 384–385: il *nokri* è propriamente il “forestiero”, uno che non è del medesimo clan, territorio o religione del parlante e dunque non in associazione o in limitata associazione con esso (cf. Noffke, “Straniero”, 152). Wüench (“Stranger”, 1139–1141) propone un’interpretazione più negativa: il *nokri* è un “altro” caratterizzato dalla sua potenziale pericolosità. Victor P. Hamilton (*Exodus. An Exegetical Commentary* [Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011] 411) distingue, invece, tra una residenza permanente (*gēr*) e una temporanea (*nokri*). M. Guttmann, “The Term ‘Foreigner’ (נְכָרִי) Historically Considered”, *HUCA* 3 (1926) 1–20: il *nokri*, a differenza del *gēr*, non ha troncato le relazioni con il territorio/popolo di origine.

29 Gb 19,15; Is 17,10; Ger 2,25; 3,13, sottolineano la “estraneità” dello *zār*. Cf. *DCH* III, 89–99; L.A. Snijders, “נָזֵר”, *GLAT* II, 593–600; Matlock – Arnold, “Stranger”, 384–385; Wüench, “Stranger”, 1137–1138; Pekka Pitkänen (“Ancient”, 141, n.9) pone una distinzione tra *gēr*, *nokri*, *tōšāb* e *zār*, l’outsider nel senso pieno del termine, con il quale non c’è relazione. H. Riggren, “איב”, *GLAT* I, 453: *ōyēb* è sempre l’aggressore che viene da fuori, mai un membro dell’in-group. Josef Schreiner e Rainer Kamling (*Prossimo*, 52–53) aggiungono che, per questo motivo, *ōyēb* “non ha un contenuto oggettivo, ma esprime un giudizio: indica e giudica l’altro a partire da Israele”. Jenei, “Strategies”, 129.

30 Smith, “Difference”, 4–5. Cf. Wills, *Not God’s People*, 12.

31 Irudayaraj, *Violence*, 56.

32 Awabdy, *Immigrants*, 5: il discrimine tra *gēr* e gli altri vocaboli che indicano persone soggiornanti è la relazione che si stabilisce tra *gēr* e nativo.

33 Kellermann, “גֵר”, 2008; Jenei, “Strategies”, 130.

A sostegno di questa affermazione si può osservare che nei codici legislativi biblici non si parla di *'ōyēb* né di *zār*³⁴. Anche sul *nēkār/nokri* non c'è una presa di posizione: questa categoria rappresenta, piuttosto, l'elemento di paragone oppositivo con la categoria (fratello, amico, *gēr*) che beneficia della legge³⁵. Una situazione differente, invece, si osserva nella legislazione sul *tōšāb*. È interessante sottolineare che in Lv 25,6 il *tōšāb* che mangia di quanto prodotto dalla terra nell'anno di riposo è il “tuo *tōšāb*”, così come il servo della casa e il salariato, categorie che la lingua italiana accomuna con il vocabolo “famigli”, coloro che non appartengono alla famiglia in senso proprio e tuttavia ne condividono l'esistenza quotidiana³⁶.

Un posto completamente diverso nella legislazione occupa il *gēr*, sia dal punto di vista quantitativo sia qualitativo. Numerose, infatti, sono le norme che ingiungono di proteggerlo insieme alle altre categorie fragili della società, di spartire la propria abbondanza con lui come con gli altri abitanti della casa, di non approfittare della precarietà della sua condizione per negargli il giusto giudizio, di non opprimerlo. Le stesse norme sottolineano la relazione tra l'Israelita e il *gēr*: questi è il “suo *gēr*” che abita nella sua casa, nelle sue città, nella sua terra.

La norma di Dt 14,21 aiuta a mettere a fuoco la relazione tra il “noi”-Israele e due diverse categorie di “loro”. L'Israelita non può mangiare la carne di un animale morto di morte naturale. La carne viene data (נתן) al *gēr* che vive “nelle tue porte” affinché la mangi³⁷. Il *gēr*, infatti, in quanto “altro”, non è sottoposto alle prescrizioni di purità alimentare. Diversamente al *nokri* la carne si vende (מכר). La convivenza con il *gēr*, dunque, fa la differenza nella relazione³⁸. Altrettanto interessante è Dt 24,14 che prescrive il comportamento da tenere con il lavoratore salariato. La distinzione tra “noi” (il fratello israelita) e “loro”

34 Le norme di Es 23,1–9 fanno riferimento a un ambito intra-giudaico. Il “nemico” di Es 23,4–5, dunque, sembra da intendere come un “avversario”, un Israelita con cui sussiste una contesa (cf. J.-L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* [Collana Biblica; Bologna: EDB 2000] 73). Le norme di Lv 22,10–16 esplicitano chi è autorizzato/non autorizzato a mangiare i cibi sacri. Al v.10 *zār* ha il significato di “estraneo” all'ambito sacerdotale, una caratteristica che accomuna il *tōšāb* del sacerdote e il suo salariato. Lo stesso significato è applicabile al v.12. La conclusione del v.13 ribadisce il principio generale, dettagliato nei versetti precedenti. Così Es 30,33 non ha per oggetto lo *zār* ma chi fa un uso improprio dell'olio sacro.

35 Dt 15,1–3; 23,20–21. Dt 14,21 non è propriamente una legge sul *nokri*, piuttosto, sembra indicare due diverse relazioni binarie (Israelita-*gēr*; Israelita-*nokri*). Secondo Jenei (“Strategies”, 133) Dt 17,15 è l'unica legge “diretta” sul *nokri*. Possiamo osservare, tuttavia, che la menzione del *nokri* rinforza retoricamente l'affermazione precedente (v.15a: il re deve essere scelto tra i “fratelli”). Cf. Guttmann, “Term”, 5–6: Dt 17,15 non è una legge sullo straniero, ma una legge pubblica. Anche Lv 22,24–25 riguarda non il *nokri* ma chi da lui compra animali per il sacrificio.

36 Cf. Lv 25,44–46; Nm 35,15.

37 E. Otto, “שָׂרֵי”, *GLAT IX*, 738–795: nella “formula di integrazione” (Dt 14,29; 16,11.14; 26,12) *šār* può avere anche la connotazione di famiglia estesa: coloro che, come il *gēr*, il levita, l'orfano e la vedova, sono privi di terra e di protezione, vengono integrati nel clan familiare.

38 Cf. anche la legge sul condono del debito (Dt 15,1–3) e la legge sull'interesse (Dt 23,20–21). Diversamente van Houten (*Alien*, 82) osserva in questa norma la differenza di trattamento tra gli *aliens* che hanno possibilità economiche (*nokri*) e quelli che sono vulnerabili (*gēr*).

(il *gēr* residente) è chiara. E tuttavia risalta l'eguale trattamento: né il lavoratore israelita né il lavoratore *gēr* devono essere oppressi³⁹.

3. Le clausole motivazionali *gērīm*-Egitto e *'ebed*-Egitto

La relazione con il *gēr* è normata sotto diversi aspetti (sociale, economico, legale, religioso)⁴⁰. Nove di questi pronunciamenti aggiungono una clausola motivazionale che fa riferimento a un passaggio fondativo della storia del popolo, il soggiorno in Egitto narrato tra Genesi 46 ed Esodo 13⁴¹.

La clausola motivazionale si presenta in due forme diverse. Una forma (*'ebed*-Egitto), esclusiva di Deuteronomio (Dt 5,14–15; 15,12–15; 16,9–12; 24,10–18; 24,19–22), fa riferimento al soggiorno in Egitto come servitù e oppressione così come raccontano i primi due capitoli di Esodo; in tre occorrenze viene aggiunto il ricordo della liberazione operata da Dio (Dt 5,14–15; 15,12–15; 24,10–18). L'altra forma (*gērīm*-Egitto) è presente in tutti i codici legislativi (Es 22,20; Es 23,9; Lv 19,34; Dt 10,19) e fa riferimento, invece, alle vicende narrate in Gen 37–50, dove il clan di Giacobbe, afflitto dalla carestia, viene accolto dal Faraone e da Giuseppe in Egitto e lì può prosperare (Gen 47,27)⁴².

Entrambe le clausole motivano prescrizioni che, con espressione moderna, potremmo definire di *welfare*. Ma una differenza c'è⁴³. La forma *'ebed*-Egitto chiude prescrizioni che tutelano i membri fragili della società (levita, *gēr*, vedova, orfano, lavoratore salariato,

³⁹ Diversamente Philippe Guillaume ("Brothers", 296–297) ritiene che il *gēr* e l'Israelita siano i datori di lavoro.

⁴⁰ Cf. la contestualizzazione storica e la ricostruzione della relazione tra i tre codici legislativi proposte da Ska, *Introduzione*, 225, 247–249. A questa ricostruzione si può aggiungere che se le differenze tra leggi sullo stesso argomento possono rappresentare l'esito di un mutato contesto storico-sociale, la legislazione sul *gēr* mostra anche un'altra caratteristica, ovvero la permanenza di alcune fondamentali linee-guida ideologiche e teologiche.

⁴¹ Lau, *Identity*, 40: "Of all the raw data in our lives, only certain features are important and formative for our sense of self. From these we craft a meaningful narrative structure. Hence, as an interpretation of life events, narrative gives the ability to select, arrange, and give significance and closure to events in a life".

⁴² Gen 15,13; Dt 26,5–6 e Is 52,4 distinguono le due diverse modalità del soggiorno in Egitto del clan di Giacobbe. Così anche le due clausole motivazionali non sono intercambiabili (cf. Awabdy, *Immigrants*, 158). Ramírez Kidd, *Alterity*, 91–94: "The motive clauses [...] do not represent [...] two different interpretations of the *same event* but refer to two different stages of Israel's past".

⁴³ Osservano la differenza tra le due clausole Cardellini, "Stranieri", 136; Magonet, "Guests", 415; Awabdy, *Immigrants*, 54, 142–149; Glanville, "Gēr", 614, n.69. Ramírez Kidd, *Alterity*, 89–90: la differenza tra le due formule non sta nel loro contenuto ma nella loro struttura argomentativa, nel diverso principio fondante (gratitudine; reciprocità), nel diverso destinatario (bisognosi; *gēr*). Diversamente, Jacques Pons ("La référence au séjour en Égypte et à la sortie d'Égypte dans le codes de la loi de l'Ancienne Testament", *ETR* 63/2 [1988] 169–182) non distingue tra le due clausole. Per un'estesa trattazione delle clausole motivazionali e la loro divisione in tipologie vd. B. Gemser, "The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law", *Congress Volume Copenhagen 1953* (a cura di G.W. Anderson et al.) (VTSup 1; Leiden: Brill 1953) 50–66. Nella tipologia "storico-religiosa" ricadono sia la clausola *gērīm*-Egitto sia quella *'ebed*-Egitto (60–61). Una critica alle tipologie di Berend Gemser: J.D. Levenson, "The Theologies of Commandment in Biblical Israel", *HTR* 73 (1980) 17–33. Van Houten (*Alien*, 166–175) divide le clausole motivazionali in relazione ai tre *corpora* legislativi.

debitore) o i membri dipendenti dalla volontà di altri (i figli e i servitori della casa). Attraverso la condivisione dei beni e dei tempi di festa e di riposo, queste prescrizioni mirano a rinforzare i legami sociali; la memoria del tempo di servitù e oppressione mira, dunque, a costruire un atteggiamento empatico con chi ora si trova in una posizione di subordinazione⁴⁴. La forma *gērîm*-Egitto chiude quattro prescrizioni che hanno per oggetto solo il *gēr* e indicano un atteggiamento relazionale più che un comando puntuale⁴⁵.

4. Il dato esperienziale

Per ragioni diverse gli studiosi considerano Genesi 37–50 come un'aggiunta successiva al tessuto narrativo delle storie patriarcali⁴⁶. È necessario, di conseguenza, chiedersi quale sia l'apporto di questo lungo ed elaborato racconto che si inserisce dopo il racconto del ritorno di Giacobbe in Canaan (Gen 33–35) e si intreccia alle fasi finali della sua vita (Gen 47,28–49,33). Una breve nota, infatti, sarebbe stata sufficiente per raccontare la discesa di Giacobbe e del suo clan in Egitto alla stregua di Gen 12,10⁴⁷.

-
- 44 G. Braulik, *The Theology of Deuteronomy. Collected Essays of Georg Braulik, O.S.B.* (BIBAL Collected Essays 2; Richland Hills, TX: BIBAL Press 1994) 137–139: *ʿebed* indica non solo uno *status* sociale preciso, ma ogni relazione di subordinazione. Van Houten, *Alien*, 54: “Depicting the alien as a person who now occupies the position that their forebears had occupied serves to close the gap between the alien and the israelite”. Di conseguenza, ciò induce gli Israeliti “to be sympathetic to and identify with the alien”. Magonet (“Guests”, 415) aggiunge che la legislazione sul *gēr* rappresenta “the challenge to a host nation to display hospitality”.
- 45 Jenei, “Strategies”, 135: “The laws do not contain sanctions. Thus, the fair treatment of the עֲרֵבָה exclusively rested upon the will and favour of the local Israelite community in general”. Un altro aspetto evidenzia Jacqueline E. Lapsley (“Feeling Our Way: Love for God in Deuteronomy”, *CBQ* 65 [2003] 363): la clausola motivazionale chiede all’Israelita di ricordare cosa si prova a essere stranieri, ovvero di attivare una risposta emozionale prima ancora che legale.
- 46 T. Römer, “The Joseph Story in the Book of Genesis: Pre-P or Post-P”, *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on Its Redactional Development and Theological Profiles* (a cura di F. Giuntoli – K. Schmidt) (FAT 101; Tübingen: Mohr Siebeck 2015) 200–201. L’Autore traccia un racconto della discesa di Giacobbe in Egitto senza la menzione di Giuseppe. Questo racconto minimale assicura la transizione tra le storie patriarcali ed Esodo in accordo a Dt 26,5–6; Nm 20,15; 1 Sam 12,8; Ez 20,5. D.M. Carr, *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1996) 248–289: la secondarietà della storia di Giuseppe è evidenziata dal diverso atteggiamento del protagonista verso il contesto straniero. Amy Chase (“Selling Sojourn: Jacob in Egypt as Diaspora Discussion”, *HS* 60 [2019] 93) osserva il contrasto, interno al racconto stesso, tra volontà di integrazione (Giuseppe) e resistenza a questa in gradi diversi (i fratelli, Giacobbe). Jean-Louis Ska (*Introduzione*, 273) data al post-Esilio l’inclusione della storia di Giuseppe nelle storie patriarcali.
- 47 G.W. Coats, *Genesis. With an Introduction to Narrative Literature* (FOTL 1; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1983) 261: Gen 37–50 è una inserzione redazionale che ha un doppio scopo: includere le tradizioni riguardo agli ultimi giorni di Giacobbe nell’ambito più ampio delle tradizioni patriarcali; fare da ponte alle tradizioni di Esodo. Se per la seconda funzione sarebbe stata sufficiente una nota più breve, la prima funzione è rilevante: anche Giacobbe è, come tutti i patriarchi, un *gēr* in terra altrui (cf. Dt 26,5). Römer, “Joseph”, 185–187. J. Joosten – B.U. Schipper, “Editorial Introduction: New Perspectives on the Joseph Story”, *HBAI* 8/1 (2019) 3: Gen 37–50 ha lo scopo di introdurre nelle tradizioni ancestrali un soggiorno in terra straniera che non ha le caratteristiche della schiavitù, ovvero il soggiorno in Babilonia. Si può aggiungere che il soggiorno in Babilonia si caratterizza anche per la lunga durata. M. Nobile, “L’Egitto è solo un luogo geografico di oppressione?

Un'altra differenza di rilievo tra gli spostamenti di Abramo (Gen 12,10; 13,3-4; 20,1 [cf. 21,23,34]; 22,19; 23,4) e il soggiorno in Egitto del clan di Giacobbe è la durata. Gli spostamenti di Abramo sono di durata differente, talvolta brevi talvolta più lunghi (cf. 21,34), ma sempre "a termine". Il soggiorno del clan di Giacobbe in Egitto, invece, si caratterizza per la lunga durata, ben oltre la necessità contingente. Quando Giuseppe chiama in Egitto il padre sono già passati due anni dall'inizio della carestia e altri cinque se ne attendono prima della sua fine (Gen 45,11). Ma dopo diciassette anni Giacobbe è ancora in Egitto (47,28) e là muore. Il clan porta le sue spoglie in Canaan, ma poi fa ritorno in Egitto (50,12-14). Alla morte di Giuseppe (50,23), i numerosi discendenti di quel primo gruppo sono ancora in Egitto (Es 1,6-7)⁴⁸. Quello in Egitto, dunque, perde le caratteristiche di un soggiorno temporaneo (cf. Gen 47,9) per assomigliare a uno stanziamento stabile in terra straniera.

4.1. Genesi 46-47: Israele gēr in Egitto

Le caratteristiche del soggiorno del clan di Giacobbe in Egitto sono presentate in Genesi 46-47. Quando il clan di Giacobbe giunge nella terra di Goshen, Giuseppe anticipa ai fratelli la sua strategia per favorire la convivenza tra gli Egiziani e i nuovi arrivati (46,31-34), ponendo in evidenza due dati: l'esperienza nella cura del bestiame (v.32a) e il fatto che il clan ha portato con sé i suoi beni (v.32b). Il clan di Giacobbe, dunque, non solo è autosufficiente, ma ha da offrire una specifica abilità lavorativa⁴⁹. È questione discussa se Gen 46,34b debba essere incluso nel discorso di Giuseppe o, piuttosto, essere considerato un commento del narratore. Resta il fatto che questo emistichio espone l'idea-guida della strategia di Giuseppe: il mestiere di pastori non è apprezzato dagli Egiziani e questo favorisce sia lo stanziamento del gruppo in Goshen sia un'esistenza appartata rispetto alla società egiziana⁵⁰.

Considerazioni attorno a una categoria storico-ideologica e teologica dell'Antico Testamento", *RStB* 8/1-2 (1996) 135-144. L'Autore sottolinea la dimensione teologica: l'Egitto non è una realtà storica, ma la "cifra di un messaggio ideologico". La *SIT* definisce questo processo "stereotipizzazione".

48 In più punti della storia di Giuseppe il ritorno in Canaan è collocato in un futuro imprecisato e senza far cenno alle circostanze (Gen 46,4; 50,25). Martien A. Halvorson-Taylor ("Displacement and Diaspora in Biblical Narrative", *The Oxford Handbook of Biblical Narrative* [a cura di D.N. Fewell] [Oxford: Oxford University Press 2016] 501-502) considera questi cenni l'evidenza di un lavoro redazionale che ha sovrainposto lo schema esilio-ritorno a una tradizione più antica. "This original Joseph story was distinctive for presenting a comparatively positive view of living outside the land, with little anxiety about return".

49 Cf. Awabdy, *Immigrants*, 139; B.T. Arnold, *Genesis* (New Cambridge Bible Commentary; Cambridge - New York: Cambridge University Press 2009) 370; G.J. Wenham, *Genesis 16-50* (WBC 2; Waco, TX: Word Books 1994) 445.

50 Secondo Awabdy (*Immigrants*, 139-140) Goshen è un territorio di confine dove il clan di Giacobbe non può diventare una minaccia per l'Egitto. Acutamente Bill T. Arnold (*Genesis*, 370) evidenzia la conseguenza del disdegno degli Egiziani per la pastorizia: "Egyptians themselves have no interest in living in Goshen". Di contro gli Egiziani potrebbero temere la presenza degli Israeliti nelle loro città. La strategia di Giuseppe, dunque, è chiara: sottolineando il mestiere dei fratelli rende la terra di Goshen la miglior soluzione per tutti. Cf. J. Berman, "Identity Politics and the Burial of Jacob", *CBQ* 68/1 (2006) 15. *DCH* VIII, 607-609, definisce תרעבָה, "abominazione", cose o persone che si vogliono tenere lontane. L'ambito di utilizzo prevalente è quello del culto e dell'etica, dove distingue ciò che è gradito a Dio e ciò che non lo è. In Gen 37-50, invece, questo vocabolo è utilizzato due volte (43,32 e 46,36) a stabilire un limite tra un "noi" e un "loro", ma senza indicare di necessità l'odio.

La reazione del Faraone completa il quadro di una convivenza pacifica: poiché i fratelli di Giuseppe sono pastori e risiedono in un territorio periferico possono utilmente occuparsi anche del bestiame d'Egitto (Gen 47,3–6). La conclusione del racconto (vv.11–12.27) offre ancora un elemento: il clan gode della protezione di Giuseppe, stabilmente insediato al centro del potere, e può, dunque, prosperare⁵¹. Safwat Marzouk commenta:

Il racconto indipendente di Giuseppe sostiene il punto di vista che la vita e la prosperità sono possibili nella diaspora e che il benessere delle comunità migranti e ospitanti dipende dal modo in cui questi gruppi governano le loro interazioni interculturali e da come questi gruppi negoziano i loro confini⁵².

Se Giuseppe e il Faraone parlano sempre dell'abitare (יָשַׁב) nella terra di Goshen (Gen 45,10; 46,34; 47,6a) i fratelli introducono nel loro discorso al Faraone (47,4) il verbo גָּר, che collega l'esperienza del clan di Giacobbe in Egitto all'esperienza di vita dei patriarchi (Gen 12,10; 17,8; 21,22–23; 26,2–3; 32,5,27)⁵³. Si può osservare, infatti, che, nell'arco della storia di Giuseppe, questo verbo è utilizzato solo qui (ma presente in Gen 15,13; Dt 26,5; Is 52,4, con forte valenza interpretativa, per indicare lo stanziamento degli Israeliti in Egitto)⁵⁴. In tutta la storia di Giacobbe, inoltre, questo verbo è utilizzato una sola volta (Gen 32,5), e in discorso diretto, per indicare il soggiorno presso Labano (mentre in 29,14b.19 il narratore utilizza il vb. יָשַׁב)⁵⁵.

Il passo di Gen 47,3b–4 mostra i segni di un intervento redazionale. Quando Giuseppe prepara i fratelli all'incontro col Faraone, suggerisce loro di dire “Uomini di bestiame sono i tuoi servi dalla loro giovinezza e fino a ora, sia noi sia i nostri padri” (46,34a). Così, quando il Faraone si informa circa il loro mestiere (47,3a), i fratelli rispondono: “Pastori (TM sing.; LXX^B pl.) di gregge [sono] i tuoi servi, sia noi sia i nostri padri” (v.3b). Sebbene priva dell'affermazione centrale e con un diverso vocabolo per il mestiere di pastore, la replica dei fratelli al Faraone, ricalca fedelmente l'istruzione di Giuseppe. A chiusura del loro discorso (v.4bβ) i fratelli riprendono lo scopo indicato da Giuseppe (o dal narratore) (cf. 46,34αα: “abitare [יָשַׁב] nella terra di Goshen”). La reazione del Faraone (47,5–6) è quella

51 Gen 45,10: “Abiterai nella terra di Goshen e starai vicino a me”. Awabdy (*Immigrants*, 137) sostiene che questa frase indica che Giuseppe vive in Goshen. Sembra più plausibile, invece, intendere “vivere vicino a me” come “vivere in Egitto”. Così George W. Coats (*Genesis*, 295), che interpreta “vicino a me” come “under Joseph's provision and protection”. Cf. Wenham, *Genesis*, 429; Berman, “Identity”, 25.

52 S. Marzouk, “Migration in the Joseph Narrative: Integration, Separation, and Transnationalism”, *HS* 60 (2019) 72.

53 B.D. Redford, *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50)* (VTSup 20; Leiden: Brill 1970) 44: l'ordine delle parole pone l'enfasi sull'inizio della frase, laddove è utilizzato il vb. גָּר.

54 Cf. F. Giuntoli, *Genesi 12–50. Introduzione, traduzione e commento* (Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 1/2; Cinisello Balsamo: San Paolo 2013) 317–318. Spina, “Israelites”, 320–321: il riferimento ai patriarchi come *gērîm* è presente ancora nel Sal 105,12, testimoniando dunque un tradizione molto radicata. Si può osservare, tuttavia, che i vv.12–13 accostano il termine *gērîm* al vb. הִלַךְ *hitpaël*, evidenziando soprattutto lo stile di vita nomade (cf. Gen 47,9). Gli Israeliti *gērîm* in Egitto, invece, sono stanziali. Ciò mostra la forza evocativa intrinseca della definizione.

55 Alan R. Millard (“A Wandering Aramean”, *JNES* 39 [1980] 155) suggerisce per Gen 32,5 la sfumatura “rifugiato”.

attesa. Dal “canovaccio” suggerito da Giuseppe si distacca, dunque, solo la seconda parte della replica dei fratelli (47,4), evidenziata da un’ introduzione di discorso diretto impropria⁵⁶. Qui sono introdotti tutti gli elementi (il vb. גָּר; la gravità della carestia) che interpretano l’arrivo e il soggiorno in Egitto del clan di Giacobbe in continuità con gli spostamenti dei patriarchi Abramo (Gen 12,10) e Isacco (26,1.3)⁵⁷.

Il quadro ora è completo: lo *status* degli Israeliti in Egitto è quello di *gērīm*, “stranieri” per appartenenza etnica e religiosa, ma che, attraverso Giuseppe, sono riconosciuti dalla società ospitante e hanno un ruolo in essa e dunque non sono “estranei”. Nel complesso di Gen 46–50, inoltre, non viene mai utilizzato il verbo עָבַד in relazione al clan di Giacobbe in Egitto: Gen 47,6 riferisce di un lavoro in qualità di “sovrintendenti” (שָׂרִים), mentre Giuseppe rifiuta l’offerta di servaggio dei fratelli (50,18–20). Tutto questo favorisce il prolungarsi del soggiorno oltre l’esigenza che lo ha provocato. La triplice ripetizione dello stesso passaggio narrativo (Gen 46,31–34; 47,1–6; 47,11–12.27) evidenzia che l’insediamento degli Israeliti in Egitto e le sue modalità rappresentano uno snodo, narrativo e ideologico, cruciale⁵⁸.

4.2. Esodo 1,1–11: Israele ‘ebed in Egitto

L’avvio del racconto di Esodo riprende in estrema sintesi i dati di Gen 37–50 aggiungendo due sottolineature rilevanti per lo sviluppo del racconto. Al dato della morte di Giuseppe si aggiunge quello della scomparsa di tutta la prima generazione giunta in Egitto (Es 1,6)⁵⁹. Gli Israeliti protagonisti del racconto di Esodo, dunque, sono una generazione “nuova”, nata in Egitto. Come ordinato dal Faraone (Gen 47,6), Giuseppe assegna un territorio e una dotazione di cibo agli Israeliti (vv.11–12); il clan di Giacobbe può, dunque, prosperare (v.27)⁶⁰. Ma Gen 47,27 non è solo la ripresa del filo narrativo principale a valle dell’ampliamento dei vv.13–26. La politica agraria di Giuseppe trasforma l’Egitto in un latifondo e causa il progressivo impoverimento degli Egiziani⁶¹; il v.27 evidenzia l’opposto destino del

⁵⁶ Donald B. Redford (*Joseph*, 161, 186) attribuisce Gen 47,4 all’attività redazionale.

⁵⁷ Awabdy, *Immigrants*, 131: l’esperienza dei patriarchi (Abramo, Isacco) come *gērīm* non è intrinsecamente positiva o negativa, ma questo dipende dal trattamento da parte delle popolazioni indigene (cf. Gen 19,9 e 21,32–34; 23,4).

⁵⁸ Chase, “Selling Sojourn”, 99.

⁵⁹ John I. Durham (*Exodus* [WBC 3; Waco, TX: Word Books 1987] 3) ritiene Es 1,1–5a una ripresa in forma abbreviata della genealogia di Gen 46,8–27. Ciò indica l’intento di proporre il racconto di Esodo in stretta continuità con quello di Genesi. Cf. Hamilton, *Exodus*, 4. Römer (“Joseph”, 199–200) ritiene che la lista dei figli di Giacobbe faccia da transizione tra le storie patriarcali e il racconto di Esodo. La menzione di Giuseppe è un’aggiunta basata su Gen 50,24–26. Come evidenziato al par. 4, Gen 37–50 è un’aggiunta successiva. Tuttavia la storia di Giuseppe ha ora il suo posto nel testo finale. È necessario, dunque, cogliere il suo apporto al racconto di Genesi (par. 4.1) ma anche al racconto di Esodo (par. 4.2).

⁶⁰ Bill T. Arnold (*Genesis*, 367, n.636) ritiene che il racconto originale termini con il v.12 che risolve la complicazione della mancanza di cibo che ha portato il clan di Giacobbe in Egitto.

⁶¹ Moshe Soller (“Joseph and the Enslavement of the Egyptians”, *JBQ* 47/1 [2019] 39–44) osserva la sostanziale differenza tra il primo progetto di Giuseppe (Gen 41,33–36) e le azioni di Gen 47,13–26. L’Autore ipotizza che tra Gen 41 e Gen 47,13–26 sia intervenuto un ordine del faraone.

clan di Giacobbe, che cresce in numero (רבה) e ricchezza. L'avvio di Esodo (1,7) si aggancia a questo dato e lo sviluppa: gli Israeliti sono diventati sempre più numerosi e, di conseguenza, una componente significativa della popolazione locale (רבה ו עצם)⁶². Su questo sfondo, la presenza degli Israeliti in Egitto come *gērîm*, stranieri accolti e riconosciuti e diventati molto numerosi, va compresa la svolta di Es 1,8⁶³.

Come la generazione degli Israeliti, anche il re d'Egitto è "nuovo" (חדש) (v.8a). L'interpretazione di questo aggettivo è oggetto di dibattito: Flavio Giuseppe interpreta la novità come il sorgere di una nuova dinastia che ha interessi diversi da quella precedente; per alcuni commentatori la novità risiede nell'ascesa recente al trono e dunque nell'inesperienza del re; altri, invece, la interpretano come la sottolineatura che il nuovo re non è il faraone che ha preso Giuseppe al suo servizio⁶⁴. Gioca a favore di quest'ultima interpretazione il v.8b: il "nuovo" re non "conosce" Giuseppe.

Il verbo עלך indica una conoscenza esperienziale e le sue conseguenze sul piano comportamentale. L'opera di Giuseppe a favore dell'Egitto, dall'interpretazione del sogno alla gestione degli anni di abbondanza e di carestia, ha provocato la stima del Faraone per la sua persona e la benevolenza si è estesa al suo clan (Gen 45,16–20; 47,5–10). Finché dura la memoria dell'opera di Giuseppe, il sentimento di gratitudine continua a estendersi al suo clan. Senza la memoria di Giuseppe, invece, cambia anche il punto di vista sugli Israeliti: la loro prosperità non è parte della prosperità dell'Egitto stesso, ma viene percepita come una minaccia⁶⁵. Da questa nuova percezione scaturisce la conseguenza comportamentale: dalla condizione del *gēr*, l'altro vicino (conosciuto, ri-conosciuto e integrato), gli Israeliti vengono respinti nell'area dell'alterità lontana e, dunque, potenzialmente nemica⁶⁶.

62 Il significato dei vb. רבה ו עצם è affine. William H.C. Propp (*Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary* [AB 2; New York: Doubleday 1998] 130) osserva che il vb. עצם può anche significare "essere forte", ma della "forza" che dà il numero. Come spesso accade, in presenza di due vb. dal significato affine, LXX^B dissimila, rendendo il secondo vb. la conseguenza del primo: gli Israeliti crescono in numero e, dunque, in forza (κατισχύω). Ma anche questa affermazione è una constatazione, non una minaccia.

63 Awabdy, *Immigrants*, 130: "The transitional statement of Exod 1:6–8 delineate two eras of Israel's ancestors in Egypt".

64 Flavio Giuseppe, *A.J.* 2.202. Durham, *Exodus*, 7: il faraone di Genesi ha considerato gli Israeliti come una risorsa (cf. Gen 47,6b). Ma ora che per il nuovo faraone il Delta del Nilo ha acquistato interesse, la prolificità degli ospiti diventa un problema. Se il "nuovo" faraone sia o meno il primo di una nuova dinastia è meno rilevante rispetto al fatto che, al cambiare degli interessi degli ospitanti, la situazione degli ospitati cambia. Secondo Propp (*Exodus*, 130) l'agg. "nuovo" deve porre in contrasto il faraone di Esodo con quello di Genesi. LXX^B rende con βασιλεύς ἕτερος.

65 Hamilton, *Exodus*, 7; M.S. Gendi, "Pharaoh as a Character in Exodus 1–2: An Egyptian Perspective", *Exodus and Deuteronomy* (a cura di A. Brenner – G.A. Yee) (Tees@Contexts; Minneapolis, MN: Fortress 2012) 57; T.S. Hadjiev, "I Have Become a Stranger in a Foreign Land: Reading the Exodus Narrative as the Villain", *BibInt* 26 (2018) 521–522.

66 "How people who had been living together as neighbors [...] could come to see each other as dangerous enemies even when there were no rational or objective reasons to do so?". La risposta di Tajfel è che la sola divisione in gruppi scatena la "intergroup discrimination". Cf. Wetherell, "Minimal Groups", 207. Il contributo di Rupert J. Brown e Gordon F. Ross ("The Battle for Acceptance: An Investigation into the Dynamics of Intergroup Behaviour", *Social Identity and Intergroup Relations* [a cura di H. Tajfel] [European Studies in Social

Il discorso del Faraone (Es 1,9–10) attua un sofisticato processo di *othering* degli Israeliti in Egitto⁶⁷. Nella definizione del *Cambridge Dictionary* l'*othering* è “l’atto di trattare qualcuno come se non facesse parte di un gruppo e fosse in qualche modo diverso”⁶⁸. Le parole-chiave di questa definizione sono “estraneità” e “diversità”. John A. Powell suggerisce altri aspetti di questo processo:

L'*othering* non riguarda l’apprezzare o non apprezzare qualcuno. Esso si basa sul presupposto conscio o inconscio che un determinato gruppo rappresenta una minaccia per il gruppo predominante. [...] Gli attributi di chi viene definito “altro” differiscono da luogo a luogo, e possono essere la razza, la religione, la nazionalità o la lingua. Non sono questi attributi il problema ma come questi vengono resi importanti e come vengono manipolati⁶⁹.

La prima affermazione del Faraone (v.9b α) è del tutto aderente ai fatti esposti dal narratore (v.7). E tuttavia due variazioni preparano lo sviluppo dell’argomentazione. I “figli di Israele” diventano ora “il popolo (עַם) dei figli di Israele”. Come evidenziato dall’introduzione del discorso diretto il Faraone si sta rivolgendo al “suo popolo (עַמּוֹ)”⁷⁰. L’avvio del discorso, dunque, identifica due popoli, un “loro”-Israeliti e un “noi”-Egiziani⁷¹. L’introduzione del termine di paragone (“più di noi”) offre del numero degli Israeliti un’implicita interpretazione negativa e avvia il processo di contrapposizione⁷².

Se il problema è il numero degli Israeliti (v.9b), la soluzione sta nel bilanciamento delle due componenti etniche (v.10a). Il lettore aspetta ora di sapere come verrà attuata la soluzione e invece il discorso del Faraone prende tutt’altra direzione con due inferenze del tutto soggettive cui l’introduzione, aderente ai fatti, offre una parvenza di verosimiglianza. Nulla, infatti, lascia pensare che gli Israeliti si comporteranno come una “quinta colonna” in caso di guerra, né che abbiano intenzione di lasciare l’Egitto. Brevard S. Childs suggerisce,

Psychology; Cambridge – Paris: Cambridge University Press 2010] 155–178) approfondisce gli aspetti dinamici delle relazioni tra i gruppi, ovvero gli effetti del cambiamento di obiettivi, *status* e relazioni di potere.

67 Gendi, “Pharaoh”, 56.

68 Cf. Edelman, “YHWH”, 41.

69 J.A. Powell, “Us vs Them: the sinister techniques of ‘Othering’ – and how to avoid them”, *The Guardian* 8 Novembre 2017, <https://www.theguardian.com/inequality/2017/nov/08/us-vs-them-the-sinister-techniques-of-othering-and-how-to-avoid-them> [accesso: 23.01.2023]. Cf. Ben Zvi, “Othering”, 40; Wills, *Not God’s People*, 13.

70 Cf. B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL; Philadelphia, PA: Westminster 1974) 15. Diversamente Hamilton, *Exodus*, 6–8: “Surely Pharaoh is not making a broad, nationwide announcement; rather, he is speaking to the advisers in his administration”. Questa versione dei fatti è certamente più verosimile, ma la forza del discorso del Faraone sta nel coinvolgere tutto l’Egitto in una visione parziale e personale.

71 Così Propp, *Exodus*, 130. Gendi, “Pharaoh”, 59–60: utilizzando la 1pl. il Faraone associa a sé i suoi ascoltatori e, nello stesso tempo, presenta sé stesso come corpo unico con loro. Egli, infatti, deve “costruire” nei suoi ascoltatori la fiducia in lui, per “costruire” nelle loro coscienze una minaccia che non sentono.

72 Durham (*Exodus*, 7) commenta il comparativo: “numerous enough to pose an obvious threat”.

a ragione, di evitare la razionalizzazione di un discorso che fa appello soprattutto all'emozionalità dell'ascoltatore⁷³. Il passaggio da "numerioso" a "pericoloso", infatti, è un salto logico che né il racconto del narratore (v.7) né l'inizio del discorso del Faraone (v.9) possono avallare⁷⁴. Lo scopo è, piuttosto, costruire l'atteggiamento relazionale che sostiene l'azione di riduzione in schiavitù. Come atteso, il Faraone ottiene la collaborazione attiva degli Egiziani all'oppressione degli Israeliti attraverso l'organizzazione di un lavoro non solo forzato, ma anche distante dalla loro abilità peculiare (la pastorizia) e utile al paese⁷⁵. L'inefficacia del lavoro forzato provoca negli Egiziani un sentimento nuovo, l'avversione/inimicizia (רָקַץ), frutto maturo della strategia persuasiva del Faraone⁷⁶.

In conclusione, Israele in Egitto sperimenta la precarietà della condizione del *gēr*. Il confine tra *in-group* e *out-group*, infatti, passa attraverso questa categoria, che con l'*in-group* condivide lo stesso spazio vitale e coopera al suo benessere, ma per altri aspetti se ne differenzia. Il discrimine tra l'avvicinamento e l'allontanamento è nell'atteggiamento del gruppo autoctono che riconosce o disconosce la relazione.

5. Costruire la relazione

Le quattro disposizioni legislative chiuse dalla clausola *gērīm*-Egitto indicano tre atteggiamenti relazionali: "non opprimere", "amare", "integrare" nell'*in-group*. Questi atteggiamenti possono essere considerati in progressione⁷⁷.

La norma di Es 22,20 chiede di non "opprimere" (נָחַץ *hifil*) e non "maltrattare" (רָקַץ) il *gēr* perché gli Israeliti sono stati *gērīm* in Egitto⁷⁸. A questa motivazione il v.22 aggiunge una sottolineatura importate: se il *gēr* maltrattato (come l'orfano e la vedova del v.21) grida al Signore, Egli lo ascolterà. Se la norma può sembrare generica, proprio l'implicito richiamo al grido degli Israeliti oppressi di Es 3,7-9 (vb. רָקַץ) ne chiarisce l'aspetto concreto:

73 Childs (*Exodus*, 15, 132) osserva che i privilegi ottenuti per mezzo di Giuseppe e lo stanziamento nella parte migliore del paese, l'unico appiglio per un'accusa, non sono ricordati.

74 Hadjiev, "Stranger", 521: la crescita numerica degli Israeliti non ha valore né positivo né negativo. "It is the words of Pharaoh that constitute Israelite growth as a threat. His speech creates a reality in which Egypt and Israel inevitably stand over against each other as enemies".

75 Hamilton (*Exodus*, 9) interpreta il vb. נָחַץ *piel* come "forzare qualcuno alla sottomissione"; Childs (*Exodus*, 132) sottolinea la componente della degradazione legata al lavoro forzato.

76 Per comprendere il contesto d'uso del vb. רָקַץ si può fare riferimento a Nm 22,3-5. Moab ha paura (נָחַץ III) davanti al popolo di Israele che chiede di attraversare la sua terra per raggiungere Canaan, perché è numeroso. La paura si trasforma in avversione. Allo stesso modo 1 Re 11,25 e Is 7,6 indicano il sentimento di avversione tra nemici. Cf. Hadjiev, "Stranger", 521.

77 Cf. R. Achenbach, "*gēr* - *nākbri* - *tōshaw* - *zār*. Legal and Sacral Distinctions Regarding Foreigners in the Pentateuch", *The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (a cura di R. Achenbach - R. Albertz - J. Wöhrl) (BZABR 16; Wiesbaden: Harrassowitz 2011) 29-51.

78 I vb. נָחַץ *hifil* e רָקַץ hanno significato affine che LXX^b differenzia (κακώω e θλιβω): il primo esprime l'atteggiamento; il secondo la conseguenza. Diversamente van Houten (*Alien*, 52-53) ritiene che i due vb. si riferiscano a due diversi tipi di abuso: l'oppressione del ricco sul povero del suo stesso popolo; l'oppressione di un popolo su un altro. Il *gēr* deve essere protetto da entrambi i tipi di abuso.

oppressione e maltrattamento sono ciò che gli Egiziani hanno esercitato sugli Israeliti attraverso i lavori forzati e le azioni per il controllo delle nascite (Es 1,11 – vb. *הִפִּיל* *hifil*), rendendo “amara”, ovvero “inivibile”, la loro vita (v.14)⁷⁹. Oppressione e maltrattamento hanno marcato il passaggio dallo *status* di *gēr* a quello di *‘ebed*.

La motivazione della stessa norma in Es 23,9b aggiunge un appello alla memoria esperienziale: “voi conoscete (*יָדַעְתֶּם*) *lo stato d’animo/l’esistenza* (*בַּנֶּפֶשׁ*) del *gēr*”. Questa espressione, che non ha paralleli nel testo biblico, allude alla percezione, ricavabile dall’intera esperienza in Egitto, che la vita di un residente non indigeno dipende dall’atteggiamento del gruppo ospitante⁸⁰.

Il comando negativo di Es 22,20 e 23,9 è formulato in Dt 10,19 come un comando positivo⁸¹. Il contesto immediato è rappresentato dalle affermazioni di Dt 10,14–19: tutta la creazione appartiene a Dio, ma in tutta la creazione Dio ha scelto i padri di Israele e la loro discendenza. Se questo può diventare motivo d’orgoglio, i vv.17–18 esplicitano le caratteristiche del Dio di Israele con particolare attenzione all’aspetto della giustizia e dell’imparzialità. Il comando di “amare (*אָהַב*) il *gēr*” chiude questa sezione (v.19)⁸². Questo può apparire ampio e generico, ma è il versetto precedente che gli offre concretezza: il modello dell’amore per il *gēr* è Dio stesso che “ama” il *gēr* dandogli il cibo per nutrirsi e il vestito per coprirsi, ovvero offrendo gli strumenti per una vita libera e decorosa⁸³.

La norma di Lv 19,33–34 recupera il dettato di Es 22,20 (“non opprimere” [*הִפִּיל* *hifil*]) e l’esortazione di Dt 10,19 (“ama” [*אָהַב*]), già carica del suo aspetto pratico. L’apporto specifico di questo passaggio è l’emistichio 34a: il *gēr* deve essere considerato come un nativo, ovvero come parte integrante dell’*in-group*, del “noi” ospitante. L’affermazione successiva (v.34bα) esplicita le implicazioni di questa integrazione. La relazione che lega i membri

79 Hamilton, *Exodus*, 411. N. Lohfink, “Poverty in the Laws of the Ancient Near East and of the Bible”, *TS* 52 (1981) 42.

80 Gemser (“Importance”, 57, 60) considera Es 23,9b una doppia motivazione riferibile a due diverse tipologie, la prima “etica”, la seconda “storico-religiosa”. Propp, *Exodus*, 280: la funzione della motivazione aggiunta è suscitare l’empatia. Si può osservare, infatti, che la precarietà dello *status* del *gēr* non è causata dall’indigenza (cf. van Houten, *Alien*, 41) o dalla difficoltà a far valere i diritti sociali. L’inclusione del *gēr* tra le *personae miserae* mostra che queste sono condizioni comuni ad altre categorie. Illuminante la proposta di Lohfink, “Poverty”, 43–45: la peculiare precarietà del *gēr* risiede nel suo essere un *proximate other*, dipendente dalla benevolenza dell’*in-group*. La condizione di Israele in Egitto, infatti, cambia nel momento in cui viene a mancare la protezione di Giuseppe e della memoria delle sue azioni. Diversamente Spina, “Israelites”, 323.

81 Dt 10,19 non è parte del Codice Deuteronomico propriamente detto (Dt 12–26), ma si colloca verso la conclusione del secondo discorso di Mosè che, iniziato in Dt 5 con il Decalogo, ripercorre poi il cammino nel deserto, guidato e sostenuto da Dio.

82 La domanda che sorge spontanea è: si può comandare l’amore? Lapsley, “Feeling”, 365: questa domanda deriva dal punto di vista moderno che fa dei sentimenti qualcosa di privato e incontrollabile. J. Milgrom, *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary* (AB 3A; New York: Doubleday 2000) 1653: “The verb *‘āhab* signifies not only an emotion or attitude, but also deeds”. E le azioni possono essere comandate, soprattutto se il modello di questo agire è l’agire di Dio.

83 Sulla stessa linea Es 22,25–26 (Dt 24,12–13) e Dt 24,17. Braulik, *Theology*, 144: “This love gives the alien what he or she needs for livelihood and thus protects him or her from economic pressure which could all too easily end in slavery”.

di una società *group-oriented* è il reciproco sostegno. Amare il *gēr* “come sé stessi” (specificazione assente in Dt 10,19) significa, dunque, sostenerlo e proteggerlo, ovvero averne cura, affinché, come membro attivo dell'*in-group*, diventi sostegno e protezione per il gruppo stesso⁸⁴. Questa norma, attraverso la stessa espressione utilizzata al v.18 per l'Israelita, suggerisce l'allargamento dell'*in-group* dal connazionale al *gēr*⁸⁵.

Ciò che ha respinto Israele in Egitto dalla posizione del *gēr* a quella del potenziale nemico è il passaggio dal riconoscimento della relazione al disconoscimento di questa. La legislazione biblica sul *gēr* che utilizza la clausola motivazionale *gērîm*-Egitto, dunque, vuole costruire la relazione incidendo sul punto di vista dell'*in-group*⁸⁶. Ma questo è anche il suo limite.

6. Il fondamento teologico: “*gērîm* e *tôšabîm* siete voi presso di me”

L'affermazione di Lv 25,23 parte da uno spunto molto concreto. Il dono della terra, infatti, garantisce a Israele, sostentamento, indipendenza, autodeterminazione, in una parola la possibilità di esprimere pienamente la sua identità.

84 Becking, “Love”, 184–186: un'interpretazione semplificata fa dell'amore per sé stessi la misura dell'amore richiesto per l'altro vicino. Ma questa prospettiva autoreferenziale è estranea all'etica biblica. L'Autore propone di scioglierla in “as you hope that he will love you”, che allude alla reciprocità del sostegno (cf. Lc 6,31). Anche questa interpretazione, però, ha una componente di autoreferenzialità. Più convincente la proposta di Christophe Nihan (*From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus* [FAT 2/25; Tübingen: Mohr Siebeck 2007] 475–476). L'eclatante novità di Lv 19,34a giustifica l'aggiunta di “come te”: poiché il *gēr* è equiparato al nativo, deve essergli tributata la stessa lealtà (amore) riservata all'Israelita. Magonet (“Guests”, 419) propone una domanda: “Are we dealing with strangers, foreigners, refugees, aliens, or with ourselves in another situation, in another turn of the cycle of human life?”. L'espressione “come te”, dunque, fa da ponte tra il comando dell'amore e la clausola motivazionale che segue. A. Malamat, “You Shall Love Your Neighbor as Yourself: A Case of Misinterpretation?”, *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorf zum 65. Geburtstag* (a cura di E. Blum – C. Macholz – E.W. Stegemann) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1990) 113–114. L'Autore, sulla base del confronto con 2 Cr 19,2, interpreta “amare” con la sfumatura di “offrire aiuto”. Diana V. Edelman (“YHWH”, 68) riassume i principi che regolano una società collettivistica.

85 Che רעך di Lv 19,18 vada inteso come Israelita lo indicano con chiarezza due dati: questo vocabolo individua sempre un membro dell'*in-group* (cf. n.20); nel v.18 si trova in parallelismo sinonimico con “figli del tuo popolo” (בני עמך), mentre i vb. indicano lo stesso atteggiamento prima al negativo e poi al positivo. Cf. Magonet, “Guests”, 417; H. Avalos, “Leviticus 19:18 Does Not Mean ‘Love Everyone’: Why I Disagree with Richard E. Friedman”, *The Bible and Interpretation* Aprile 2021, <https://bibleinterp.arizona.edu/articles/leviticus-1918-does-not-mean-love-everyone-why-i-disagree-richard-e-friedman> [accesso: 23.01.2023]. L'interpretazione di רעך come un generico prossimo “umano” (cf. R.E. Friedman, “Love Your Neighbor: Only Israelites or Everyone?”, *BAR* 40/5 [2014] 51) deriva dalla rilettura evangelica (Lc 10,25–37) di Lv 19 che amplia la definizione di “prossimo” (πλησίον) a includere chiunque si trovi nel bisogno. I presupposti di questa interpretazione ampia, tuttavia, sono già nel testo di Lv 19.

86 Halvorson-Taylor, “Displacement”, 504: “Dislocation is a formative experience in the cultural memory of the nation and emerging concepts of Jewish identity”. Così Magonet, “Guests”, 416: “Much of the legislation in the Book of the Covenant is composed as an attempt to create a constitution for a proposed new society”.

L'affermazione che la terra è di Dio (v.23b α) non è in contrasto con gli altri luoghi che ne assegnano il pieno possesso a Israele (Gen 17,8; 26,3; 35,12; 48,4; Dt 34,4; anche Lv 25,24a!), ma evidenzia una prospettiva differente. La terra è di Dio in quanto sua creazione e, in quanto dono, diventa segno visibile del vincolo tra il popolo e il suo Dio (Gen 17,7–8; Dt 1,8; 26,5–9; 29,12; 30,20; Lv 25,38; Ger 11,3–5; Ez 20,5–6). Il possesso divino, dunque, motiva a sufficienza l'impossibilità di alienare la terra per sempre (Lv 25,23a), ovvero l'obbligo di concedere il riscatto (23,24b), espressione della solidarietà tra i membri dell'*in-group* (25,25) ma anche della solidarietà intergenerazionale (cf. 1 Re 21,3). La seconda affermazione, "*gērīm e tōšābīm siete voi presso di me*" (Lv 25,23b β), ha una relazione sintattica non univoca con l'affermazione precedente: la congiunzione *kī* può subordinare questa motivazione alla prima o indicare una seconda motivazione indipendente (cf. 1 Sam 20,34; 2 Sam 1,9)⁸⁷. Si può osservare, però, la corrispondenza tra Lv 25,23b e il v.38, che chiude la sezione sul diritto di riscatto e presenta Dio come Colui che ha portato il popolo fuori dall'Egitto (dove è stato prima *gēr* e poi *'ebed*), facendone il "suo" popolo e ha donato la terra (che dunque appartiene in prima istanza a Dio).

La combinazione delle due clausole motivazionali esprime una prospettiva nuova sul nostro tema. Portando la questione a un livello superiore, ovvero la relazione Dio-popolo, la base di appoggio della relazione *in-group/out-group* non è più il punto di vista dell'*in-group*. Dal punto prospettico di Dio, la distinzione stessa tra *in-group* e *out-group* perde consistenza⁸⁸. Israele non opprime, si prende cura e integra il *gēr*, perché vive la stessa relazione con Dio⁸⁹.

Si apre così la prospettiva escatologica in cui Gerusalemme, la città della residenza di Dio, custodita dal popolo di Israele, diventa polo di attrazione per tutti i popoli della terra, luogo in cui tutti sono "a casa" e nessuno è "estraneo", anche se "straniero" (cf. Is 2,2–5). Carmine Di Sante osserva: "Affermare che l'umano è nel mondo ospitato in una terra non propria ma di Dio non è un'esortazione pia o un pensiero ideologico ma, al contrario, volontà e appello a istituire un mondo ospitale dove l'ospitato è chiamato a farsi a sua volta ospitante"⁹⁰.

In conclusione

Dal punto di vista etimologico il titolo di questo contributo è un gioco di parole. Tanto "straniero", quanto "estraneo" derivano, per vie diverse, dal latino *extranĕus*, cioè che rimane "esterno", "al di fuori". Facilmente ciò che è "esterno" è anche non conosciuto, da cui

⁸⁷ Le altre due occorrenze della stessa espressione sono 1 Cr 29,15 e Sal 39,13. Entrambe aggiungono "come i nostri padri/i miei padri", in riferimento esplicito all'esperienza dei patriarchi.

⁸⁸ Wills, *Not God's People*, 13: "Viewed by an outside third party, the Other is often almost indistinguishable from the We".

⁸⁹ Rendtorff, "Gēr", 79; Ramírez Kidd, *Alterity*, 102, 117–118.

⁹⁰ C. Di Sante, *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono* (Cinisello Balsamo, MI: San Paolo 2012) 78–81, 94.

“strano”, ciò che è “fuori dal comune”, ma anche “straniero”, colui che appartiene a un altro gruppo umano oppure a un altro luogo.

Da questo breve *excursus* si può trarre un’osservazione. Se “straniero” indica un dato oggettivo, “estraneo” indica, piuttosto, la percezione soggettiva che identifica un “noi” e un “loro”. Il dato oggettivo non si può cambiare. La relazione, invece, il riconoscimento o il disconoscimento dell’altro, è una scelta. Come il nuovo re d’Egitto, anche i piccioni del murale di Banksy scelgono di considerare la rondine una minaccia.

La Bibbia non nega l’alterità dell’altro. La proposta è, piuttosto, spostare il baricentro della relazione, avvicinare lo “straniero”, affinché lo “straniero” non sia per ciò stesso “estraneo”, conoscerlo per ri-conoscerlo parte integrante dell’unica realtà che è la terra di Dio⁹¹. Il piccione, così, saprà fare spazio alla rondine che migra dal Sud al rinnovarsi della primavera affinché essa possa condividere, per un tempo breve o più lungo, lo stesso filo di appoggio.

Bibliografia

- Achenbach, R., “*gér – nâkbrî – tôshav – zâr*. Legal and Sacral Distinctions Regarding Foreigners in the Pentateuch”, *The Foreigner and the Law. Perspectives from the Hebrew Bible and the Ancient Near East* (a cura di R. Achenbach – R. Albertz – J. Wöhrle) (Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 16; Wiesbaden: Harrassowitz 2011) 29–51.
- Arnold, B.T., *Genesis* (New Cambridge Bible Commentary; Cambridge – New York: Cambridge University Press 2009).
- Avalos, H., “Leviticus 19:18 Does Not Mean ‘Love Everyone’: Why I Disagree with Richard E. Friedman”, *The Bible and Interpretation* Aprile 2021, <https://bibleinterp.arizona.edu/articles/leviticus-1918-does-not-mean-love-everyone-why-i-disagree-richard-e-friedman> [accesso: 23.01.2023].
- Awabdy, M.A., *Immigrants and Innovative Law. Deuteronomy’s Theological and Social Vision for the נא* (Forschungen zum Alten Testament 2/67; Tübingen: Mohr Siebeck 2014).
- Baker, C.A., “Social Identity Theory and Biblical Interpretation”, *Biblical Theology Bulletin* 42/3 (2012) 129–138.
- Becking, B., “Love Thy Neighbour... Exegetical Remarks on Leviticus 19: 18, 34”, »*Gerechtigkeit und Recht zu üben*« (Gen 18,19). *Studien zur altorientalischen und biblischen Rechtsgeschichte, zur Religionsgeschichte Israels und zur Religionssoziologie. Festschrift für Eckart Otto zum 65. Geburtstag* (a cura di R. Achenbach – M. Arneith) (Beihefte zur Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte 13; Wiesbaden: Harrassowitz 2009) 182–187.
- Ben Zvi, E., “Othering, Selfing, ‘Boundarying’ and ‘Cross-Boundarying’ as Interwoven with Socially Shared Memories: Some Observation”, *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (a cura di E. Ben Zvi – D.V. Edelman) (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 456; London – New York: Bloomsbury 2014) 20–40.

91 Wüenich, “Stranger”, 1150; Glanville, *Adopting*, 270–271. Magonet, “Guests”, 420: “Allowing the *ger* to contribute to our society, is to offer them the chance to express their own self-worth and dignity, to contribute in turn to their new home”. Questa stessa idea è proposta ai deportati in Babilonia: “Cercate il bene della città in cui vi ho fatto deportare, e pregate in suo favore il Signore, perché nel suo bene sarà il vostro bene” (Ger 29,7).

- Berman, J., "Identity Politics and the Burial of Jacob", *Catholic Biblical Quarterly* 68/1 (2006) 11–31.
- Berthelot, K., "La notion de גַּל dans les textes de Qumrân", *Revue de Qûmran* 19/2 (1999) 171–216.
- Bosman, J.P., *Social Identity in Nahum. A Theological-Ethical Enquiry* (Biblical Intersections 1; Piscataway, NJ: Gorgias Press 2008).
- Braulik, G., *The Theology of Deuteronomy. Collected Essays of Georg Braulik, O.S.B.* (BIBAL Collected Essays 2: Richland Hills, TX: BIBAL Press 1994).
- Brown, R.J. – Ross, G.F., "The Battle for Acceptance: An Investigation into the Dynamics of Intergroup Behaviour", *Social Identity and Intergroup Relations* (a cura di H. Tajfel) (European Studies in Social Psychology; Cambridge – Paris: Cambridge University Press 2010) 155–178.
- Cardellini, I., "Stranieri ed 'emigrati-residenti' in una sintesi di teologia storico-biblica", *Rivista biblica* 40 (1992) 129–181.
- Carr, D.M., *Reading the Fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches* (Louisville, KY: Westminster John Knox 1996).
- Chase, A., "Selling Sojourn: Jacob in Egypt as Diaspora Discussion", *Hebrew Studies* 60 (2019) 91–106.
- Childs, B.S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (Old Testament Library; Philadelphia, PA: Westminster 1974).
- Coats, G.W., *Genesis. With an Introduction to Narrative Literature* (Forms of the Old Testament Literature 1; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1983).
- Di Sante, C., *Lo straniero nella Bibbia. Ospitalità e dono* (Cinisello Balsamo, MI: San Paolo 2012).
- Douglas, M., "The Stranger in the Bible", *European Journal of Sociology* 35/2 (1994) 283–298.
- Durham, J.I., *Exodus* (Word Biblical Commentary 3; Waco, TX: Word Books 1987).
- Dutcher-Walls, P., "Other", *New Interpreter's Dictionary of the Bible* (a cura di K.D. Sakenfeld) (Nashville, TN: Abingdon 2009) IV, 346.
- Edelman, D.V., "YHWH's Othering of Israel", *Imagining the Other and Constructing Israelite Identity in the Early Second Temple Period* (a cura di E. Ben Zvi – D.V. Edelman) (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 456; London – New York: Bloomsbury 2014) 41–69.
- Ellemers, N., "Social Identity Theory", *Enciclopedia Britannica*, <https://www.britannica.com/topic/social-identity-theory> [accesso: 23.01.2023].
- Esler, P.F., "An Outline of Social Identity Theory", *T&T Clark Handbook to Social Identity in the New Testament* (a cura di J.B. Tucker – C.A. Baker) (London: Bloomsbury 2014) 13–39.
- Friedman, R.E., "Love Your Neighbor: Only Israelites or Everyone?", *Biblical Archaeology Review* 40/5 (2014) 49–52.
- Gemser, B., "The Importance of the Motive Clause in Old Testament Law", *Congress Volume Copenhagen 1953* (a cura di G.W. Anderson *et al.*) (Supplements to Vetus Testamentum 1; Leiden: Brill 1953) 50–66.
- Gendi, M.S., "Pharaoh as a Character in Exodus 1–2: An Egyptian Perspective", *Exodus and Deuteronomy* (a cura di A. Brenner – G.A. Yee) (T&T@Contexts; Minneapolis, MN: Fortress 2012) 55–66.
- Giuntoli, F., *Genesi 12–50. Introduzione, traduzione e commento* (Nuovissima versione della Bibbia dai testi originali 1/2; Cinisello Balsamo: San Paolo 2013).
- Glanville, M.R., *Adopting the Stranger as Kindred in Deuteronomy* (SBL. Ancient Israel and Its Literature 33; Atlanta, GA: SBL Press 2018).
- Glanville, M.R., "The *Gēr* (Stranger) in Deuteronomy: Family for the Displaced", *Journal of Biblical Literature* 137/3 (2018) 599–623.

- Graber, D., "The גר (*Gēr*) in Deuteronomy", *Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of Debarim* (a cura di D. Edelman *et al.*) (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 533; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2021) 365–381.
- Guillaume, P., "Brothers in Deuteronomy: Zoom in on Lothar Peritt's *Volk von Brüdern*", *Deuteronomy in the Making. Studies in the Production of Debarim* (a cura di D. Edelman *et al.*) (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 533; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2021) 289–328.
- Guttmann, M., "The Term 'Foreigner' (גֵרִי) Historically Considered", *Hebrew Union College Annual* 3 (1926) 1–20.
- Hadjiev, T.S., "I Have Become a Stranger in a Foreign Land': Reading the Exodus Narrative as the Villain", *Biblical Interpretation* 26 (2018) 515–527.
- Halvorson-Taylor, M.A., "Displacement and Diaspora in Biblical Narrative", *The Oxford Handbook of Biblical Narrative* (a cura di D.N. Fewell) (Oxford: Oxford University Press 2016) 498–506.
- Hamilton, V.P., *The Book of Genesis. Chapters 18–50* (New International Commentary on the Old Testament; Grand Rapids, MI: Eerdmans 1995).
- Hamilton, V.P., *Exodus. An Exegetical Commentary* (Grand Rapids, MI: Baker Academic 2011).
- van Houten, C., *The Alien in Israelite Law* (Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series 107; Sheffield: Sheffield Academic Press 1991).
- Irudayaraj, D.S., *Violence, Otherness and Identity in Isaiah 63:1–6. The Trampling One Coming From Edom* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 633; London: Bloomsbury Clark 2017).
- Jenei, P., "Strategies of Stranger Inclusion in the Narrative Traditions of Joshua–Judges: The Cases of Rahab's household, the Kenites and the Gibeonites", *Old Testament Essays* 32/1 (2019) 127–154.
- Jones, J., "Banksy Wanted Clacton-on-Sea to Confront Racism – Instead it Confronted Him", *The Guardian* 2 Ottobre 2014, <https://www.theguardian.com/commentisfree/2014/oct/02/banksy-clacton-on-sea-racism-tending-district-council-destroyed-immigration> [accesso: 23.01.2023].
- Joosten, J. – Schipper, B.U., "Editorial Introduction: New Perspectives on the Joseph Story", *Hebrew Bible and Ancient Israel* 8/1 (2019) 3–5.
- Kellermann, D., "גֵר", *Grande lessico dell'Antico Testamento* (a cura di H.-J. Fabry - H. Ringgren) (Brescia: Paideia 1988) I, 1999–2024.
- Lang, B. – Riggren, H., "גֵרִי, גֵר", *Grande lessico dell'Antico Testamento* (a cura di H.-J. Fabry - H. Ringgren) (Brescia: Paideia 2005) V, 866–876.
- Lapsley, J.E., "Feeling Our Way: Love for God in Deuteronomy", *Catholic Biblical Quarterly* 65 (2003) 350–369.
- Lau, P.H.W., *Identity and Ethics in the Book of Ruth. A Social Identity Approach* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 416; Berlin: De Gruyter 2010).
- Leveen, A.B., *Biblical Narratives of Israelites and Their Neighbors. Strangers at the Gate* (Routledge Interdisciplinary Perspectives on Biblical Criticism 3; London – New York: Routledge 2017).
- Levenson, J.D., "The Theologies of Commandment in Biblical Israel", *Harvard Theological Review* 73 (1980) 17–33.
- Lohfink, N., "Poverty in the Laws of the Ancient Near East and of the Bible", *Theological Studies* 52 (1981) 34–50.
- Magonet, J., "Guests and Hosts", *Heythrop Journal* 36/4 (1995) 409–421.
- Malamat, A., "You Shall Love Your Neighbor as Yourself: A Case of Misinterpretation?", *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte. Festschrift für Rolf Rendtorff zum 65. Geburtstag* (a cura di E. Blum – C. Macholz – E.W. Stegemann) (Neukirchen-Vluy: Neukirchener Verlag 1990) 111–115.

- Malina, B.J., "Neighbor", *New Interpreter's Dictionary of the Bible* (a cura di K.D. Sakenfeld) (Nashville, TN: Abingdon 2009) IV, 251–252.
- Marzouk, S., "Migration in the Joseph Narrative: Integration, Separation, and Transnationalism", *Hebrew Studies* 60 (2019) 71–90.
- Matlock, M.D. – Arnold, B.T., "Stranger", *New Interpreter's Dictionary of the Bible* (a cura di K.D. Sakenfeld) (Nashville, TN: Abingdon 2009) V, 384–385.
- Milgrom, J., *Leviticus 17–22. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 3A; New York: Doubleday 2000).
- Millard, A.R., "A Wandering Aramean", *Journal of Near Eastern Studies* 39 (1980) 153–155.
- Nihan, C., *From Priestly Torah to Pentateuch. A Study in the Composition of the Book of Leviticus* (Forschungen zum Alten Testament 2/25; Tübingen: Mohr Siebeck 2007).
- Nobile, M., "L'Egitto è solo un luogo geografico di oppressione? Considerazioni attorno a una categoria storico-ideologica e teologica dell'Antico Testamento", *Ricerche Storico Bibliche* 8/1–2 (1996) [Lo "straniero" nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici. XXXIII Settimana Biblica Nazionale (Roma 12–16 Settembre 1994) (a cura di I. Cardellini)] 135–144.
- Noffke, E., "Lo straniero nella Bibbia", *Protestantesimo* 66/2 (2011) 151–165.
- Otto, E., "שָׂרָא", *Grande lessico dell'Antico Testamento* (Brescia: Paideia 2009) IX, 738–795.
- Pitkänen, P., "Ancient Israelite Population Economy: Ger, Toshav, Nakkbi and Karat as Settler Colonial Categories", *Journal for the Study of the Old Testament* 42/2 (2017) 139–153.
- Pons, J., "La référence au séjour en Égypte et à la sortie d'Égypte dans le codes de la loi de l'Ancienne Testament", *Etudes théologiques et religieuses* 63/2 (1988) 169–182.
- Powell, J.A., "Us vs Them: the sinister techniques of 'Othering' – and how to avoid them", *The Guardian* 8 Novembre 2017, <https://www.theguardian.com/inequality/2017/nov/08/us-vs-them-the-sinister-techniques-of-othering-and-how-to-avoid-them> [accesso: 23.01.2023].
- Prato, G.L., "Straniero': verso una definizione analogica del concetto in riferimento al territorio siro-palestinese del TB-FI e all'Israele delle origini", *Ricerche Storico Bibliche* 8/1–2 (1996) [Lo "straniero" nella Bibbia. Aspetti storici, istituzionali e teologici. XXXIII Settimana Biblica Nazionale (Roma 12–16 Settembre 1994) (a cura di I. Cardellini)] 17–40.
- Propp, W.H.C., *Exodus 1–18. A New Translation with Introduction and Commentary* (Anchor Bible 2; New York: Doubleday 1998).
- Ramírez Kidd, J.E., *Alterity and Identity in Israel. The גֵר in the Old Testament* (Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 283; Berlin – Boston, MA: De Gruyter 2012).
- Redford, D.B., *A Study of the Biblical Story of Joseph (Genesis 37–50)* (Supplements to Vetus Testamentum 20; Leiden: Brill 1970).
- Rendtorff, R., "The Gēr in the Priestly Laws of the Pentateuch", *Ethnicity and the Bible* (a cura di M.G. Brett) (Biblical Interpretation Series 19; Leiden: Brill 1996) 77–87.
- Riggren, H., "גֵר", *Grande lessico dell'Antico Testamento* (Brescia: Paideia 1988) I, 449–462.
- Römer, T., "The Joseph Story in the Book of Genesis: Pre-P or Post-P?", *The Post-Priestly Pentateuch. New Perspectives on Its Redactional Development and Theological Profiles* (a cura di F. Giuntoli – K. Schmidt) (Forschungen zum Alten Testament 101; Tübingen: Mohr Siebeck 2015) 185–201.
- Schreiner, J. – Kamling, R., *Il prossimo, lo straniero, il nemico* (Collana Biblica; I temi della Bibbia 3; Bologna: EDB 2001).
- Ska, J.-L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Collana Biblica; Bologna: EDB 2000).

- Smith, J.Z., “What A Difference A Difference Makes”, “*To See Ourselves as Other See Us*”. *Christians, Jews, “Others” in Late Antiquity* (a cura di J. Neusner – E.S. Frerichs) (Scholars Press Studies in the Humanities; Chico, CA: Scholars Press 1985) 3–48.
- Snijders, L.A., “גֵרִים”, *Grande lessico dell’Antico Testamento* (a cura di H.-J. Fabry – H. Ringgren) (Brescia: Paideia 2002) II, 593–600.
- Soller, M., “Joseph and the Enslavement of the Egyptians”, *Jewish Bible Quarterly* 47/1 (2019) 39–44.
- Spina, F.A., “Israelites as *gērîm*, ‘Sojourners,’ in Social and Historical Context”, *The Word of the Lord Shall Go Forth. Essays in Honor of David Noel Freedman in Celebration of His Sixtieth Birthday* (a cura di C.L. Meyers – M. O’Connor) (American Schools of Oriental Research Special Volume Series 1; Winona Lake, IN: Eisenbrauns 1983) 321–335.
- Tajfel, H. (a cura di), *Differentiation between Social Groups. Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations* (European Monographs in Social Psychology; London: European Association of Experimental Social Psychology by Academic Press 1978).
- Tajfel, H. (a cura di), *Social Identity and Intergroup Relations* (European Studies in Social Psychology; Cambridge – Paris: Cambridge University Press 2010).
- Wenham, G.J., *Genesis 16–50* (Word Biblical Commentary 2; Waco, TX: Word Books 1994).
- Wetherell, M., “Cross-Cultural Studies of Minimal Groups: Implications for the Social Identity Theory of Intergroup Relations”, *Social Identity and Intergroup Relations* (a cura di H. Tajfel) (European Studies in Social Psychology; Cambridge – Paris: Cambridge University Press 2010) 207–240.
- Wills, L.M., *Not God’s People. Insiders and Outsiders in the Biblical World* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield 2008).
- Wüench, H.-G., “The Stranger in God’s Land – Foreigner, Stranger, Guest: What Can We Learn from Israel’s Attitude Towards Strangers?”, *Old Testament Essays* 27/3 (2014) 1129–1154.
- Zobel, H.-S., “עֲמִית”, *Grande lessico dell’Antico Testamento* (a cura di H.-J. Fabry – H. Ringgren) (Brescia: Paideia 2006) VI, 843–847.