

L'OSPITALITÀ NEL LIBRO DELLA GENESI

Bibbia Aperta

Lunedì 10 ottobre 2016

Abramo uomo dell'alleanza e figura ecumenica e universale

L'OSPITALITÀ REALIZZATA NELLO "SCAMBIO RELAZIONALE" Genesi 18: l'ospitalità di Abramo e i suoi segni

La figura di Abramo

La figura di Abramo è interessante per la sua fede ma anche per le sue vicende. La sua figura narrativa infatti è caratterizzata dalle due genealogie in cui è inserita (discendenza di Terach e sua morte, Gen 11,27-32, e discendenza di Nachor, Gen 22,20-24) e dai due punti culminanti e paralleli: la chiamata, che mette in moto la vicenda narrativa, e la prova finale (Gen 12,1-9 e 22,1-19). Il centro del racconto è segnato dalle peregrinazioni del patriarca che visita, in una esplorazione anticipata, il paese che sarà dato ai discendenti e dove egli risiede in condizione di *gher*-ospite come egli stesso si definisce davanti agli Ittiti (Gen 23,4). Nel suo andirivieni attraverso la terra si inseriscono i racconti delle due rivelazioni con i segni dell'alleanza (Gen 15 e 17), ma anche gli incontri con diversi popoli¹. Di fatto, egli vive come gli uomini dell'esilio.

Non è un caso che la sua figura sia stata oggetto di riflessione soprattutto a partire dall'esilio. Infatti, nella maggior parte dei casi, i testi che lo riguardano sono esilici o postesilici, indizio che l'attenzione su di lui fu intensificata dopo la distruzione di Gerusalemme. È dunque letterariamente più recente rispetto a Giacobbe. Popolare tra coloro che erano rimasti nella terra dopo l'esilio, viene ripresa e rimodellata in alternativa al popolo della terra, per rappresentarlo come figura emblematica della «gôlâ» - il gruppo dei deportati - in funzione degli assiomi teologici del gruppo dei riformatori ritornato a Gerusalemme e divenuto dominante: il patriarca viene dalla Mesopotamia come gli esuli (Gen 11,28-32), è fedele alla prescrizione della circoncisione (Gen 17) e osservante delle leggi care al gruppo (18,17-19).

Il motivo teologico di tale riflessione poteva dipendere dal fatto che l'alleanza fondata sulla legge di Mosè era fallita così come il disegno politico fondato sulla regalità (il messia, Davide, cf. Sal 89). L'alleanza con Abramo è incentrata invece sull'*offerta di Dio* che resta fedele a se stesso. L'alleanza è unilaterale e incondizionata (= promessa). Perciò, in Genesi 15,9-11.17, Abramo prepara gli animali tagliati, ma non vi passa in mezzo;

¹ Cf. A. De Pury, «Abraham : The Priestly Writer's «Ecumenical » Ancestor», in S.L. Mc Kenzie-T. Römer (edd.), *Rethinking the Foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible. Essays in Honour of John Van Seters* (BZAW 294), Berlin-New York 2000, pp. 163-181; T. Römer «La construction d'Abraham comme ancêtre œcuménique», in A. Passaro – A. Pitta (cur.), *Abramo tra storia e fede*. XLII Settimana Biblica Nazionale (Roma, 10-14 Settembre 2012, *Ricerche Storico Bibliche* 26(1-2/2014), pp. 7-23; A. Wénin, «L'histoire d'Abraham dans la Genèse et dans les autres récits de l'A.T. Une approche narrative», *Ivi*, pp. 49-73. Cf. anche A. Wénin (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETHL 155), Peeters, Leuven 2001; Idem, «Recherches actuelles sur le cycle d'Abraham», *Ivi*, pp. 179-212; T. Römer (ed.), *Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre* (Essais bibliques 28), Labor et fides, Genève 1997 - «Qui est Abraham? Les différentes figures du patriarche dans la Bible hébraïque»; W. Vogels, *Abraham l'inizio della fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 1999.

vi passa Dio che impegna se stesso, spontaneamente². La morte di Abramo non invaliderà le promesse, perché i successori ne continueranno la storia (vv.15-16).

Spesso Abramo è stato posto a confronto con Mosè, come *figura alternativa*: è «l'antenato ecumenico», che Paolo erige a modello della «giustificazione per la fede», opposta alle «opere della Legge» (Gal e Rm). Egli appare l'antenato, il padre-patriarca con discendenza e genealogia, che accentua l'importanza delle generazioni (legame verticale); Mosè è il *mediatore della Torah*, senza genealogia (i figli non giocano alcun ruolo, se non simbolico; si rifiuta di diventare capostipite e chiede a Dio di dare un nuova *chance* al suo popolo). Soprattutto, Mosè sembra marcato da un discorso di *segregazione* e di violenza retorica contro i popoli di una terra da conquistare; Abramo è uomo di *integrazione* e *coabitazione* aperta agli altri, uomo *ospitale* e *inclusivo*: è il parente della maggior parte dei popoli e anche l'intercessore in loro favore. Non è in opposizione alle genti ma *per* le genti tramite la «benedizione». Anche i non destinatari della promessa, come Agar e Ismaele, beneficiano delle promesse che egli riceve. In tal senso, diventa il mediatore e modello del credente, superiore anche Mosè, oggetto di riflessione in tutta la tradizione biblica. Esaminiamo tre esempi o gradi di ospitalità: Gen 18,1-16.17-33; 20,1-21,7

1. Il percorso di fede e l'ospitalità di Abramo (Gen 18,1-16)

Attraverso eventi e teofanie Abramo va entrando progressivamente nell'orizzonte di Dio. Gen 18 segue alle due "teofanie" (capitoli 15 e 17), in cui la promessa di un figlio da Sara era stata rinnovata per sopperire ai dubbi del patriarca, e segna un passo in avanti importante. È la terza «apparizione-rivelazione» divina nella figura di tre viandanti, la cui identità sarà svelata gradualmente. A questa scena Rublev si è ispirato per la sua mirabile icona. Nella visita e nell'accoglienza dei tre viandanti, nell'ora più calda del giorno, *Dio riserva una sorpresa* ad Abramo, rinnovando la "promessa". A sua volta, il patriarca, in Gen 18,17-33, sembra riservare una sorpresa a Dio mediante l'intercessione in favore dei colpevoli di ospitalità tradita. La fede rende Abramo *ospitale* nei confronti di Dio, anche se all'inizio crede i tre uomini dei semplici viandanti (come i discepoli di Emmaus nei confronti di Gesù, Lc 24); l'ospitalità poi si estenderà fino agli ingiusti (Sodoma).

1.1. L'ospitalità e i suoi segni

Sal 23,5-6. L'ospitalità di Dio offre mensa, olio-profumo e calice (festa), accompagnamento, dimora e protezione. Similmente, nella prima parte del salmo, il Dio "pastore" (vv.1-4) fa adagiare e conduce, ristora (o raduna) e guida, procura cibo e acqua.

5 Davanti a me tu prepari una mensa
sotto gli occhi dei miei nemici.
Ungi di olio il mio capo;
il mio calice trabocca.
6 Sì, bontà e fedeltà mi saranno compagne
tutti i giorni della mia vita,
abiterò ancora nella casa del Signore
per lunghi giorni.

² Il rito degli animali squartati è accompagnato dal segno, *passare in mezzo* (Gen 15,9-11.17), che equivale a un *giuramento*. Per un simile rito, cf. Ger 34,18: «Gli uomini che hanno trasgredito la mia alleanza, perché non hanno eseguito i termini dell'alleanza che avevano concluso in mia presenza, io li renderò *come il vitello che spaccarono in due passando fra le due metà*».

Lc 7,37-39.44-46. Il vangelo narra l'episodio della peccatrice ospitale, generosa e amorosa (cf. Maria di Betania concentrata sull'unzione di Gesù, Gv 12,1-8): lava i piedi, li bacia e profuma, nel contesto di un banchetto.

37Ed ecco, una donna, una peccatrice di quella città, saputo che si trovava nella casa del fariseo, portò un vaso di profumo; 38stando dietro, presso i piedi di lui, piangendo, cominciò a bagnarli di lacrime, poi li asciugava con i suoi capelli, li baciava e li cospargeva di profumo.

39Vedendo questo, il fariseo che l'aveva invitato disse tra sé: «Se costui fosse un profeta, saprebbe chi è, e di quale genere è la donna che lo tocca: è una peccatrice!».

44E, volgendosi verso la donna, [Gesù] disse a Simone: «Vedi questa donna?

Sono entrato in casa tua e tu non mi hai dato l'acqua per i piedi; lei invece mi ha bagnato i piedi con le lacrime e li ha asciugati con i suoi capelli.

45Tu non mi hai dato un bacio; lei invece, da quando sono entrato, non ha cessato di baciarmi i piedi.

46Tu non hai unto con olio il mio capo; lei invece mi ha cosparso i piedi di profumo.

47Per questo io ti dico: sono perdonati i suoi molti peccati, perché ha molto amato. Invece colui al quale si perdona poco, ama poco».

1.2. Struttura di Gen 18,1-16

Il racconto, che esprime l'ospitalità reciproca tra Dio e Abramo, nel contesto di un banchetto (cf. Sal 23 e Lc 7), è articolato in due scene: 1-8.9-16³. Dando preferenza a una lettura narrativa, cerchiamo l'unità, tenendo presente i problemi del "genere" e storico-critici.

Prima scena: vv.1-8 = vv.1-2a: introduzione (tema, tempo, luogo); vv. 2b-8: ospitalità-azione.

Seconda scena: vv.9-15: ricambio di ospitalità nel *dialogo* e nel rinnovo della promessa di Gen 15 e 17.

Il proscenio della prima scena (1-8) si sviluppa tra la tenda e l'albero, la quercia (o gli alberi, le Querce, il querceto, 1a-b), con Abramo protagonista: all'inizio è seduto sotto la tenda, alla fine è in piedi sotto l'albero, a disposizione degli ospiti; domina l'azione.

La seconda scena ha pure come proscenio la tenda, ma vi prevale il dialogo e ha come orizzonte Sara e la guarigione della sua sterilità.

1.3. Analisi

Prima scena: Abramo dà ospitalità (vv.1-8)

I primi due vv. offrono la strategia del racconto: 1a. dà il titolo (sommario prolettico): il Signore apparve; 1b. è esposizione (tempo-luogo); 2. elemento drammatico, cambia prospettiva: Abramo in primo piano.

- Il Signore apparve (1a) = terza teofania.

È indicazione per il lettore. L'autore lo informa che Dio appare: è una *rivelazione*, la terza. Ma Abramo non lo sa all'inizio ed è difficile capire se abbia riconosciuto il Signore alla fine, pur ricevendo dei segni. Il carattere divino dei tre viandanti si manifesterà pro-

³ Cf. J.L. Ska, «Gen 18,1-15 alla prova dell'esegesi classica e dell'esegesi narrativa», in Idem, *Il libro sigillato e il libro aperto*, Dehoniane, Bologna 2005, pp. 279-298. Per i problemi critici del testo: due parti e due generi (teoxenia e annuncio di nascita), si vedano le prime pagine.

gressivamente (vv.2.9.13.14). La notizia crea curiosità e conferisce al racconto un accento teologico.

Alle Querce di Mamre. Mamre, secondo la tradizione ebraica, sarebbe stato il consigliere di Abramo per la circoncisione, perciò Dio si rivela ad Abramo nel suo territorio (Rashi, *Genesi Rabbah* XLII,8, Tanḥuma, Wa-yera 3). Si tratta di più querce o di un solo albero? Alla fine della prima scena, Abramo è sotto l'albero (singolare): l'uso idolatrico del culto sotto gli alberi, avrebbe indotto i redattori a evitare parole ambigue.

- Stava seduto, all'ingresso della tenda, nell'ora più calda (1b):

Cambia il soggetto e la scena si concentra su Abramo. Era il momento più caldo. Sta a prendere il fresco? Ma Rashi: «per vedere se passavano dei viandanti e invitarli a entrare nella sua casa». È predisposto all'ospitalità. «E siccome era addolorato perché non passava nessuno, Dio mandò degli angeli in sembianza di uomini».

In ogni caso, Abramo risulta particolarmente attivo e vigoroso: “corre” (corse loro incontro, v.7, si affretta-*maher* alla tenda di Sara 6a.6b7b, corre all'armento) benché anziano e nonostante l'ora più calda.

- Alzò gli occhi, ed ecco, vide tre uomini che stavano davanti (v.2).

In primo piano è il protagonista, il suo punto di vista: “vede tre uomini”. Così Mosè in Es 3,2b vede un “rovetto ardente”. Il fatto introduce alla rivelazione.

I tre “uomini” viandanti sono interpretati dal redattore come il Signore con due accompagnatori (cf. v.22), due “angeli” o messaggeri in 19,1, anche se “tutti” e tre accettano l'offerta (v.5) e insieme fanno la domanda su Sara (v.9). Sono insieme manifestazione di Jhwh? All'origine stanno due racconti paralleli? Non necessariamente. I tre angeli, secondo la tradizione giudaica, hanno ognuno un loro compito: uno per dare il lieto annuncio a Sara, uno per distruggere Sodoma, uno per guarire Abramo (Bava Meši 'a 86b; Tanḥumah, Wa-yera 3). Ska offre una spiegazione logica a partire dall'analisi narrativa: «In Gen 18,1-16 il testo è molto vago e forse è un espediente voluto dal narratore. «YHWH si avvolge di incognito per visitare Abramo e il passaggio dal singolare al plurale è il riflesso, all'interno del racconto, di questo incognito» (cit. p. 292).

D'altro canto, - continua Ska - la distribuzione del singolare e del plurale non è del tutto arbitraria. Abramo vede tre uomini nel v.2. Parla a loro al singolare nel v. 3, probabilmente perché si rivolge al più importante fra i tre, il «portavoce», che parlerà da solo nei vv.10-15. In seguito Abramo utilizza il plurale quando offre ai tre di lavarsi i piedi, di riposarsi e di cibarsi. Tutti e tre accettano nel v.5b (l'offerta riguarda tutti e tre e così si capisce perché tutti e tre rispondano). Così al v. 9 la domanda è comune. Poi però il racconto torna al singolare perché l'annuncio della nascita deve essere personalizzato e non può venire che da YHWH solo.

Abramo è sorpreso, ma ha una pronta reazione. Il testo ripete per due volte “li vide”. La tradizione commenta: il primo ha significato abituale, il secondo significa “comprese”. Abramo *vide* che i tre uomini stavano davanti a lui, nello stesso luogo, e *comprese* che non volevano arrecargli alcun male. Il patriarca non sa chi siano, ma è subito spinto a ospitarli. Il *gher-ospite* diventa *ospitale* verso altri passanti davanti alla sua tenda (*páro-koi*). È come i giusti del Vangelo: non sanno, ma hanno dato ospitalità a chi aveva fame e sete, a chi era straniero o malandato (Mt 25,37-40). E Gesù dirà: «L'avete fatto a me», identificandosi con i poveri.

Il racconto fa eco a un *genere* antico, la *teoxenia* (cf. Gunkel): la manifestazione segreta delle divinità, una «visita» che mette alla prova la persone scelte da Dio. È una tradizione nel mondo greco. Giove e Mercurio, secondo una leggenda legata alla Frigia,

apparvero a Filemone e Bauci, trasformati poi in quercia e tiglio (Ovidio, *Metamorfosi*, VIII); l'ospitalità sarà seguita dal castigo per gli abitanti, mentre i due saranno salvati e, alla fine, trasformati in una quercia e un tiglio fusi insieme. Così in Beozia, i tre dei: Zeus, Poseidone ed Ermete, fanno visita a Ireo, uomo senza figli, al quale, in seguito al gesto di ospitalità, viene concessa la posterità, il figlio Orione (verrà al mondo 10 mesi dopo; in Genesi, i tre passeranno l'anno dopo e ci sarà Isacco). Così Omero: «Poiché anche gli dei beati, sotto l'aspetto di viaggiatori stranieri e assumendo le più svariate sembianze, se ne vanno in giro per campagne e città, a spiare le malefatte dei mortali come le loro opere buone» (*Odissea*, 17,485-487).

Ma possiamo ritrovare anche diversi paralleli biblici, cf. Lot: ospitalità e salvezza (Gen 19,1-3), Gedeone (Gdc 6,17-24), Rafaele e Tobia, ecc. Se Dio mangi il cibo degli uomini, è un problema che non interessa al narratore, per il quale ha valore il segno dell'ospitalità: partecipare al banchetto è segno di comunione (Es 24,11); ospitare è segno del timor di Dio. Abramo risponde in modo egregio. Il suo gesto è ricordato, senza nominarlo, nella Lettera agli Ebrei: «Non dimenticate l'ospitalità; alcuni, praticandola, senza saperlo hanno accolto degli angeli» (Eb 13,2).

Il racconto infatti mette in risalto la **qualità** dell'accoglienza e del pranzo (vv.2b-8). Abramo prende l'iniziativa (anche Filemone e Bauci offrono tutto quello che hanno nella loro povertà).

- «si affretta e corre incontro e si prostra» in segno di omaggio (v.2b). Il discorso esplicita l'offerta di accoglienza (v.3). È formula di cortesia, come dire: se mi ritieni degno – e se ti degni. Si rivolge a Dio – Signore – o a tutti e tre? Probabilmente il termine “signore” rivela ancora la sua non coscienza di trovarsi davanti a Dio.
- offre l'acqua per lavarsi i piedi;
- prepara “fior di farina” (ordinato a Sara), per fare delle focacce. È il tipo di farina richiesta per le offerte cultuali (Lv 24,5).
- cibo e bevanda. Abramo stesso corre all'armento e lo fa preparare, cerca un vitello intero, tenero e gustoso (sempre quantità e qualità), che fa preparare dal “servo/giovane” (per la tradizione ebraica è Ismaele: Abramo lo educa ad adempiere i doveri religiosi), e offre panna e latte fresco da bere.
- egli stesso fa la sua parte di ospite, stando in piedi, presso di loro sotto l'albero (cf. v.1), pronto a servire i visitatori.

Abramo offre un «boccone» di cibo (*pat lehem*), in realtà si tratta di un pasto eccezionale! Tutto è di qualità e abbondante, a cominciare dalle “tre staia/sea” di farina (45 Kg o 30 litri!) con cui sono preparate le focacce che accompagnavano il cibo ordinario. E il cibo «ristora il cuore» (וְסִפְּרֵי לְבָבָם): ha un effetto sull'intimo della persona. Così Gdc 19,5 (ristora il tuo cuore con un boccone di pane: il padre della moglie al marito levita); Sal 104,15 (il vino allieta il cuore dell'uomo, l'olio fa brillare il suo volto, il pane ristora o sostiene il cuore dell'uomo).

Alla preoccupazione per il proprio io Abramo sostituisce la cura dell'altro, risponde al bisogno degli ospiti e lo interpreta: Ki 'al ken = 'al asher, «perché è per questo», «dal momento che», cioè «è questo il motivo per cui vi siete fermati!». Un *midrash* ebraico descrive la sua casa aperta a ogni creatura umana; a chi aveva fame dava del pane, chi arrivava nudo era da lui rivestito e da lui imparava a conoscere Dio creatore di tutte le

cose⁴. Abramo diventa segno della bontà di Dio creatore compiendo le opere di misericordia (cf. Gb 31,16-20), e ponendosi in atteggiamento di totale disponibilità, quella del servo nei confronti degli ospiti, ma anche quella del padrone verso il servo fedele ricordata da Luca (12,37: si stringerà le vesti per servirlo; cf. 22,27; Gv 13,4-5).

Seconda scena: Sara e la promessa di un figlio (vv.9-16)

A sua volta Abramo è *ospitato* da Dio, che non si manifesta direttamente ma ripete la promessa di Gen 17,15-21 – l’annuncio di una nascita a una donna sterile (cf. Sansone, Gdc 13; Samuele, 1Sam 1; la Sunamita, 2Re 4) –, mettendo in primo piano Sara e mostrando di voler superare i suoi limiti umani (la menopausa già iniziata).

La scena vede Abramo sotto l’albero, Sara nella tenda (6a e 8b), dietro al Signore. Infatti, quando il Signore promette un figlio, il racconto ci avverte della presenza di Sara, che sta ascoltando dietro le quinte, all’entrata della tenda: è la tenda che sta dietro il Signore che parla.

L’annuncio è incredibile, promette *l’impossibile*, come appare dal confronto tra i vv.10 e 11 (cf. Lc 1,37: Elisabetta, e Maria!). Perciò, il riso della donna è umanamente comprensibile; del resto anche Abramo aveva sorriso a quell’annuncio (Gen 17,17). Il testo: «C’è qualcosa di impossibile per Jhwh?», può essere riferito sia alla possibilità di superare la sterilità di due anziani che alla possibilità di scoprire ciò che avviene nel cuore nascosto di Sara. Dio ha una conoscenza superiore (cf. Sal 139). È questo il messaggio.

Chi può fare una promessa simile se non Dio? D’altra parte, nessuno poteva sentire o vedere i pensieri di Sara nascosta dentro la tenda, dietro l’interlocutore, che ride dentro di sé, in un riso silenzioso, una specie di “monologo interiore” (Ska, p. 295). Allora i vv. 13-14, che ribadiscono il superamento dell’impossibile, contengono una rivelazione divina. Tuttavia, non vi è l’atto esplicito di riconoscimento. Il testo resta aperto. Il riconoscimento del Signore continua nel dialogo della scena seguente, in cui Abramo tratta Dio da Dio: è riconoscimento indiretto (18,17-33).

In **conclusione**. Dio si manifesta in forma umana – tre uomini qualsiasi che bussano alla porta della tenda certi di trovare accoglienza. Abramo lo riceve come ogni altro ospite. E Dio gli riconosce questa qualità: una persona in cui confidare, un amico fidato, disposto all’ospitalità (cf. Lc 11,5-8). Il racconto mostra l’umanità di Abramo, e anche della figura di Dio. Infatti, risaltano ancora delle imperfezioni nei patriarchi. Il Signore le supera, rifiutando gli espedienti dei due coniugi (adozione di Eliezer e nascita di Ismaele da Agar) e chiedendo loro di credere nella promessa di un discendente diretto della coppia. Ma non rimprovera, promette. Usa un tono familiare.

L’annuncio del figlio è conseguenza dell’ospitalità. Due altri esempi sono: Lot salvato, Sodoma punita (Gen 19); Elia ospitato dalla vedova che per questo riceve il figlio vivo (2Re 4,8-17). Quest’ultimo episodio ha in comune con il nostro racconto il linguaggio: l’anno prossimo, al tempo della vita (ka’et hayah), al tempo del rinnovamento (Gen 18,10; 2Re 4,16), e al tempo fissato (*lammo’ed*, Gen 18,14; 2Re 4,16).

Infine, è importante che il racconto sia dominato dal verbo “ridere-sorridere”, altro aspetto umano, che ritorna tre volte e conclude la scena: “Sì, hai riso/*ṣa’aq*” (v.15). È una risata segreta provocata e scoperta da Dio, che riflette il nome del futuro figlio, Isacco (*Yiṣ’aq*). L’incontro ha donato un sorriso al patriarca e alla moglie. Il nome ricorderà

⁴ Cf. C. Di Sante, *Lo straniero nella bibbia. Saggio sull’ospitalità*, Città Aperta, Troina (EN) 2002, pp. 105-115, «Abramo paradigma dell’ospitante». (Ivi, p. 105s).

ai genitori, e a noi lettori, questo evento: l'inizio della storia del popolo di Dio è legato a un riso-sorriso. La storia riapre la speranza. La risata segreta diventa pubblica. Anche il lettore ne diventa partecipe: una risata generale, liberatoria.

2. L'ospitalità del giusto. Preghiera in favore degli ingiusti (Gen 18,17-33)

Nel racconto attuale, l'ospitalità di Abramo apre alla scena seguente e la prolunga (Gen 18,17-33 e Gen 19), quando scopriamo gli effetti della sua intercessione per gli ingiusti di Sodoma e Gomorra. L'intercessione rivela indirettamente che Abramo ha riconosciuto il Signore che ha di fronte, ma mostra anche che il giusto può salvare la collettività con la sua presenza, impetrare il perdono per i molti. Non conta il numero, anche un solo intercessore può salvare. La misericordia di Abramo include i peccatori ingiusti.

L'ultimo versetto della scena precedente introduce alla distruzione di Sodoma (18,16): «quegli uomini», la cui identità resta ancora non pienamente rivelata, si alzano per andare a contemplare la città. Come per la città di Babele (Gen 11,1-9) e nell'evento del diluvio (6,5-8), il Signore vuole "scendere a vedere" e constatare il male. È una visita-indagine, perché il male "grida" e il grido sale a Dio (vv.20-21) come il sangue di Abele dalla terra (Gen 4,10), e Dio ascolta.

Il racconto inizia con un discorso interiore di Dio (vv.17-19): si interroga se non debba rivelare ad Abramo il suo piano di distruzione. Indirettamente, Abramo – con la sua discendenza: figli e famiglia, il suo popolo – è descritto come giusto, modello di osservanza: eletto, osservante della via del Signore, agisce con giustizia e diritto. A lui è rivelato il segreto, il piano di Dio, anche negativo, per offrirgli l'occasione di salvare. Lo stesso avviene con i *profeti* (cf. Am 3,7: «il Signore non fa cosa alcuna senza aver rivelato il suo piano ai suoi servitori, i profeti», cf. Is 40,14, così è tra Gesù e i suoi amici, Gv 15,15). Gli annunci di sventura e castigo non sono per la distruzione, hanno piuttosto la funzione di avvertimento, di messa in guardia, per sfuggire alla rovina. Del resto, il profeta è sempre intercessore (cf. Am 7), l'intercessione è un compito tipico di tutti i profeti⁵.

Dio davanti ad Abramo o Abramo davanti a Dio? La scena pone Abramo che sta davanti, alla presenza del Signore. L'interlocutore diventa uno, il Signore, mentre gli altri due vanno a fare la visita indagatrice (v.22). La scena si risolve in un interessante dialogo, dove un uomo sembra pretendere di convertire Dio (vv.23-33). Il testo assume una terminologia commerciale e forense, si apre un processo, ma mantiene il carattere dialogico della preghiera tipica dell'intercessore.

Abramo si pone davanti al Signore e lo interroga. Un'antica versione sembra indicare che non è «Abramo alla presenza del Signore», ma «il Signore stava alla presenza di Abramo», quasi sottoposto al suo giudizio. Il patriarca interroga il Signore su un problema teologico e questi deve giustificarsi davanti a lui: «Davvero sterminerai il giusto con l'empio?» (v.23).

Le espressioni diventano *audaci*. Nello stile del profeta e di uno scriba della legge esprime il proprio concetto di giustizia. Lo fa con toni forti:

«Davvero sterminerai il giusto insieme con l'empio? Forse ci sono 50 giusti nella città: davvero li vuoi sopprimere? E non perdonerai a quel luogo per riguardo ai 50 giusti che vi si trovano?»

⁵ Cf. W. VOGELS, *La prière dans la vie des prophètes*, in «Revue du Clergé Africain» 27 (3/1972) 225-248, qui pp. 245-247; cfr. anche N.M. LOSS, *La preghiera nella profezia d'Israele*, in DE GENNARO (a cura), *La preghiera nella Bibbia. Storia, struttura e pratica dell'esperienza religiosa*, Studio Biblico Teologico Aquilano, Dehoniane, Napoli 1983, pp. 217-267-

Lontano da te il far morire il giusto con l'empio, così che il giusto sia trattato come l'empio?

Lontano da te! Forse il giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?» (18,23-25).

Sei volte il Signore risponderà:

«Se ... troverò ...giusti ... perdonerò, ... non la distruggerò» (vv.26.28.29.30.32).

«Lontano da te!» (*hālīlāh lekà*) ha la forza di una negazione: «Non sia mai!» (v.25). *hālīlāh* originalmente indica qualcosa di «profano» (*ḥalal*, essere profano, senza onore), come a dire che una giustizia irreversibile sarebbe stata una profanazione della sua dimensione, un atto non degno di lui. Nelle sue domande Abramo richiama Dio alla sua dimensione divina di giudice misericordioso: si comporti da Dio non da uomo, vendicativo; eserciti la *giustizia divina* non quella dei tribunali umani (cf. Sal 57; 82; 94). La tradizione infatti insegna che nella giustizia divina *l'amore è più forte dell'ira* della condanna, sia per durata (Es 34,7) che per intensità (Os 11,8-9; 14,5-9).

Negando la parità tra giusto ed empio, il testo offre un dato scontato: a questo sono tenuti anche i tribunali umani (Es 23,6-7). Ma aggiunge una novità, l'interrogativo: «Non perdonerai a quel luogo per riguardo ai giusti che vi si trovano»? Il giusto può portare salvezza? Gli innocenti possono salvare solo se stessi o l'innocenza di pochi è capace di impetrare il perdono per i molti? L'intercessione rivela che il giusto può salvare la collettività con la sua presenza. Anche un solo intercessore può salvare, benché la salvezza, nel caso, sia stata parziale. La finale del racconto conferma il concetto: «Quando distrusse le città della valle, Dio *si ricordò di Abramo* e fece sfuggire Lot alla catastrofe» (Gen 19,29, cfr. 8,1). Così Abramo *include e ospita gli ingiusti nella preghiera*.

D'altra parte, avendo rivelato ad Abramo il suo piano distruttivo (vv.17-19), il Signore stesso lo provoca ad assumere il suo ruolo, suggerisce che la sua intercessione è essenziale. Il dialogo contesta l'idea popolare di retribuzione e introduce il concetto di intercessore salvifico, fa emergere l'azione dell'orante come una possibilità positiva nella storia. L'elezione di Abramo, esplicitamente affermata (Gen 18,19), non è fine a se stessa. Egli deve tradurre in pratica gli obiettivi di rettitudine e giustizia di Dio. Se la sua giustizia gli impone una scelta alternativa rispetto alla depravazione di Sodoma e Gomorra (è segno di contraddizione), la sua elezione lo rende responsabile di una funzione salvatrice in favore dei colpevoli, per realizzare e mettere in risalto la giustizia divina misericordiosa. La stessa tecnica si riscontra in Es 32,10, quando il Signore sembra chiedere il permesso a Mosè di distruggere il popolo: «*Lascia* che la mia ira si accenda contro di loro e li divori». In realtà, rivela la possibilità dell'intercessore di impedirlo (vv.11-14). La conclusione è: Dio «*Si pentì* del male che aveva minacciato di fare» (v.14).

È una fede solidale che induce l'orante a identificarsi con i malvagi, è una fede che interroga (cf. Gb e Ger) e si lascia provocare, e perciò capace di diventare benedizione per tutti. In questo senso Abramo diventa solidale con gli ingiusti. La sua figura ecumenica si apre a una categoria negativa, implicando la forza salvifica di ogni giusto. Si accorda perciò con la figura dei profeti e in particolare di Mosè (Es 32,10-14) e del Servo del Signore di Isaia (Is 53,1-12), le cui ferite (*ḥaburot*), vissute in solidarietà (da *haber*, compagno, socio) con gli iniqui, guariscono le loro piaghe e malattie, e la cui intercessione "porta" i peccati e li "toglie", anticipando la figura di Cristo che chiama e si preoccupa dei malati e ingiusti, non dei sani e giusti (Mt 9,13). Il tema è ribadito nella lettera di Giacomo: «molto potente è la preghiera fervorosa del giusto» (Gc 5,16), detto di Elia, la cui preghiera aveva interrotto la pioggia, la cui intercessione l'aveva riportata. *Dio esige la preghiera solidale dei giusti per salvare gli uomini*.

3. Ospitalità nell'incontro con gli altri popoli (Gen 20,1-21,7)

Lungo il suo cammino Abramo *incontra molti popoli*, impara a convivere con loro e ad apprezzarli. Il primo caso è offerto dall'incontro con Melchisedek che lo benedice; nei suoi confronti Abramo si mostra benefico (Gen 14,17-24). Ancor più interessante è l'incontro con il re di Gerar (Gen 20,1-21,7). Abramo ripete la mossa sbagliata di 12,10-20 con il Faraone: giunto a Gerar, pensa che gli altri popoli non temano Dio – il pregiudizio lo rende sospettoso, la paura fa deviare. Perciò presenta di nuovo Sara come «sua sorella», sicché il re Abimelek, affascinato da lei, la manda a prendere per introdurla nel suo *harem*.

Ma prendere Sara porta alla morte. In sogno, di notte, Dio minaccia Abimelek: «Eccoti morto». Questi però si dichiara innocente: «Con cuore retto e mani innocenti mi sono comportato in questo modo» (21,5), e si difende con parole che richiamano quelle di Abramo per Sodoma: «Mio Signore, ucciderai anche una nazione che è giusta?» (v.3). In questo modo il re risulta un «giusto tra i popoli» e la crisi si risolve positivamente. L'incontro con Abimelek è decisivo per Abramo. L'ultimo dialogo tra i due è chiarificatore: Abramo è riconosciuto da Abimelek come profeta e il patriarca intercede per lui (20,17-18). Ora è in grado di gestire il rapporto con gli altri popoli, che, superati i malintesi, è sigillato con l'alleanza (21,22-34). L'alleanza rappresenta un atto di benedizione che si estende a coloro che incontra e che la sua presenza amica rende possibile. La sua figura, ecumenica e inclusiva, è quella di un padre universale, padre nella fede e padre ospitale, amico di Dio e dell'uomo. *Ogni incontro diventa «scambio relazionale».*

Per concludere

Alla figura di Abramo la tradizione ebraica riserva un *midrash* nel quale risaltano le virtù che lo guidano nel comportamento e nelle relazioni; chi le possiede può dirsi suo discepolo. Il Trattato dei Padri-*Pirqê Aboth* V,19⁶ – riconosce ad Abramo un'etica che lo oppone a Bala'am, l'empio (cf. Nm 22-24). Bala'am è '*ayin rā'āh wērūāḥ gēbōhāh wēnepeš rēhābāh*, Abramo invece è '*ayin ṭōbāh wērūāḥ nēmūkā wēnefeš šēpālāh*.

La prima qualità – '*ayin ṭōbāh*, «occhio buono» – è collegata al fatto che Abramo gode e si accontenta di quanto possiede, non è avido e non desidera nulla più. Al re di Sodoma giura: «né un filo né un legaccio di sandalo, niente prenderò di ciò che è tuo; non potrai dire: io ho arricchito Abram» (Gen 14,23). Perciò riesce a incontrare persone e popoli con lealtà. Al contrario, l'occhio cattivo è avido e invidioso dei beni altrui (cf. i due occhi in Mt 6,22-23: occhio semplice, limpido e buono, occhio cattivo, *ho ofthalmós haploûs*, *ho ofthalmós ponērós*).

La seconda qualità – '*rūāḥ nēmūkā*, «spirito umile» – si manifesta quando intercede per Sodoma, perché proclama di essere «polvere e cenere» ('*āpār wā'eper*, Gen 18,27); ma anche interroga Dio: «Il giudice della terra non farà giustizia?» (18,25). È un combattente diverso da Noè che salvò solo lui e i suoi figli. Abramo si rivela più giusto e umile. Perciò ospitale, come Gesù «mite e umile di cuore», che accoglie stanchi e oppressi e li ristora (Mt 11,28).

⁶ Cf. *Pirqê Aboth*. Traduzione dall'ebraico introduzione e commento di Yoseph Colombo, Carucci Editore, Assisi/Roma 1977, p. 60 (la numerazione è V,20): '*ayin ṭōbāh wērūāḥ nēmūkā wēnefeš šēpālāh* è tradotto: benevolenza, modestia, umiltà; '*ayin rā'āh wērūāḥ gēbōrah wēnepeš rēhābāh*: invidia, ingordigia, superbia.

La terza qualità – *nefeš šěpālāh*, animo umile o desiderio morigerato – è collegata alla sua discesa in Egitto: «Ecco, ora so che tu sei una donna di bel aspetto» (12,11). Il *mi-drash* aggadico (*Bava Batra* 16a), come ricorda Rashi, afferma che «Abramo non se ne era reso conto fino ad allora, a motivo del pudore che intercorreva tra loro. Ora, però, attraverso questo evento, egli ne divenne consapevole». «Abramo e Sara, giunti all'ingresso del paese d'Egitto, si fermarono presso il Nilo. Nostro padre Abramo vide allora che l'immagine di Sara riflessa nel fiume era simile al sole che sorge» [*Tanhuma, Lek-leka* 4, citato in Rashi, *Commento alla Genesi*, p. 89]. Si tratta dunque di *morigeratezza* – desiderio controllato – diversamente dagli egiziani che sarebbero stati «smodatamente dediti alla lussuria, come sta scritto: *La loro emissione di seme è come quella dei cavalli* (Ez 23,20)» [Rashi, *Ivi*, p.90, su Gen 12,19 e su Gen 18,17. Per questa interpretazione, cf. *Tanhuma, Lek-leka* 5. Cei traduce: «amanti lussuriosi come asini, libidinosi come stalloni»]. Per questo, il faraone fu colpito dalla piaga chiamata Raatan, per cui era impossibile avere rapporti sessuali; «questo avviene in accordo con la parola di Sara che disse all'angelo: “Colpisci” ed egli colpì» (*Genesi Rabbah* XLI,2)]. Il commento rivela la polemica anti-egiziana.

Lunedì 24 ottobre 2016

L'ospitalità violata: **Genesi 19,1-14** (cf. Gdc 19,11-28; 4,17-21)

Premessa

Dopo l'intercessione di Abramo, giusto in favore degli ingiusti, il racconto di Genesi prosegue mostrando il male di Sodoma. Il peccato è anticipato al capitolo 18 in due annotazioni. I due uomini si alzano per andare a contemplare Sodoma dall'alto mentre Abram li accompagna (v.16); il Signore stesso rivela ad Abramo ciò che sta per fare (vv.17-19), perché «il **grido** (za'q) di Sodoma e Gomorra è troppo grande e il loro peccato è molto grave» (זַעֲקַת סְדֹם וְעִמֹרָה כִּי־רַבָּה וְחַטָּאתָם כִּי כְבֹדָה מְאֹד, Gen 19,20). Si passa dal «riso» (šāḥaq) precedente, che fa eco al nome Isacco, al «grido» (zā'aq/ša'aq) che suona simile ma è diverso. È il grido di lamento, l'invocazione di aiuto di fronte al peccato, che intende richiamare l'attenzione di Dio per ottenere giustizia. Quando il grido giunge a Dio, egli scende a vedere per indagare la realtà e la qualità del male.

Il peccato è dunque legato a un **grido**: il grido di Sodoma è grande perché molto è il peccato. Così dalla terra sale la voce del sangue di Abele (lett. "dei sanguini", che accentua la gravità): il suo grido a Dio suona come invocazione di giustizia per l'omicidio subito (קוֹל דְּמֵי אָחִיךָ צֹעֲקִים אֵלַי, Gen 4,10). È grido senza parole che attende la parola del Signore come risposta (cf. Sal 130/129). Il peccato di Caino contro Abele diventa manifesto: di fronte a Dio non ci si può nascondere; e Dio ascolta. In modo simile, in Egitto, sale il grido del popolo perseguitato: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo *grido* (še'qah) a causa dei suoi sovrintendenti; conosco bene le sue sofferenze» (Es 3,7).

Lo stesso peccato ha un suo rumore. Quando Mosè scende dal monte, dove aveva incontrato il Signore e ricevuto le tavole, sente con Giosuè il grido del popolo: un grido (qôl), che sembra di guerra, ma è la festa rumorosa dell'idolatria, strepito di danza (Es 32,17-18). Il peccato, specificatamente l'idolatria, appare nella sua qualità distruttiva: un grido di guerra che come tale è interpretato, anche se si tratta di danze.

Perciò il Signore "scende a vedere" (cf. vv.16 e 21): dal cielo, dall'alto, indaga, valuta ed emette il giudizio. Anche a Babele, il Signore era sceso a vedere la città e la torre (9,5.7), per impedire l'unità soffocante di un potere assoluto che azzerava ogni altra voce e labbro, riduceva tutto a un unico discorso, escludendo ogni diversità.

Paralleli. Il racconto trova il parallelo più stretto in Gdc 19 nello stupro collettivo della moglie del levita (cf. sotto). Ma vi è affinità anche il racconto del diluvio (Gen 6,5-9,17). In Gen 6,5: Dio "vide", constata il **male** – peccato e violenza (*ra'ah, ḥamas*), senza precisazioni – che corrompe la creazione, e si pente di aver creato l'uomo. La violenza del peccato è distruttiva della creazione "buona" e mette in moto il cataclisma. Così il male di Sodoma connota un "grande peccato" (*ḥaṭṭā't*) altrettanto distruttivo come si vedrà negli effetti: "zolfo e fuoco" (v.24). Come nel diluvio, anche per Sodoma il male, all'inizio, non è esplicitato in atti precisi, si valutano gli effetti nefasti. I due racconti si richiamano nello schema. In ambedue una malvagità generale

pervade la società intera e corrompe la creazione, in ambedue il male distrugge, in ambedue un resto si salva e salva l'umanità, in ambedue la salvezza è messa in moto dal "ricordo" del Signore.

1. Lot Sodoma e Gomorra (Gen 19)

Il racconto di Gen 19, forse anticamente indipendente (con funzione eziologica: spiega la situazione della valle collegata alla corruzione), nel nostro contesto continua e dà una risposta alla domanda di Abramo: ci saranno 10 giusti per salvare le città infettate dal male? quale sarà il risultato della "visita"? Essa sembra rappresentare anche un'ultima possibilità, un'ultima prova per la città (Von Rad, II, 294). Alla fine, constatato il male, Dio distruggerà le città, ma salverà Lot e la sua famiglia, perché *si ricorda di Abramo* (v.29).

Osserviamo schematicamente il racconto per rispondere alla domanda sull'ospitalità violata. La narrazione segue i diversi momenti della notte, dal tramonto al mattino. Il tema che ci riguarda è accentuato nelle prime due parti, alla sera e all'apparir dell'alba.

- Sul far della sera, due scene: i due angeli in perlustrazione giungono a Sodoma; Lot, alla porta, li accoglie e li ospita cordialmente come Abramo (vv.1-3); poi li protegge garantendo la loro ospitalità (4-11).
- all'apparir dell'alba: *dialogo*. "Quegli uomini" informano Lot sul progetto di distruggere la città (cf. 18,17-19 per Abramo) ed esortano la famiglia ad allontanarsi di là in fretta (vv.12-17); all'obiezione di Lot i messaggeri insistono per l'uscita urgente (18-22).
- al levar del sole: *distruzione* di Sodoma (zolfo e fuoco, vv.23-26); la moglie di Lot guarda indietro e resta... di sale! (prepara il racconto seguente sulla nascita dei Moabiti e degli Ammoniti, vv.30-38)
- di buon mattino Abramo osserva e constata la distruzione: il fumo come di una fornace (vv.27-28).
- Conclusione: Lot è salvo perché "Dio si ricordò di Abramo"; il ricordo di Dio è alla base della salvezza (cf. Gen 8,1).

vv.1-3. Giunti a Sodoma i due messaggeri cercano ospitalità. Si ripete lo schema del capitolo precedente: sono accolti da Lot ma rifiutati dagli altri abitanti, che perciò verranno puniti (cf. Filemone e Bauci). L'inizio del racconto offre una serie di paralleli con la precedente narrazione di Abramo⁷

Abramo (18,1-8)

- (Abramo) sedeva all'ingresso della tenda
- Appena li vide, corse loro incontro
- Si prostrò fino a terra
- Dicendo: "Mio signore, ti prego...
- Non passar oltre senza fermarti dal tuo servo
- Che vi faccia portare un po' d'acqua per lavarvi i piedi e stendetevi sotto l'albero
- Dopo potete proseguire
- Delle focacce... prese una bevanda di latte acido
- Quelli mangiarono

Lot (19,1-3)

- (Lot) stava seduto alla porta di Sodoma
- Non appena li ebbe visti, Lot si alzò, andò loro incontro
- E si prostrò con la faccia a terra
- E disse: "Ecco, miei signori, vi prego ...
- Venite/girate (*sur*) vi prego in casa del vostro servo
- Vi passerete la notte, vi laverete i piedi
- Domattina per tempo, ve ne andrete per la vostra via
- Preparò per loro un banchetto, fece cuocere pani azzimi
- E così mangiarono.

Lot, diventato cittadino di Sodoma, ma sempre straniero, sta alla porta della città dove di solito si trovava una piazza e dove la gente si attardava fino a sera. Alla porta Davi-

⁷ Cf. W. Wogels, *Abraham. L'inizio della fede*, San Paolo, 1999, pp.109s; Idem, «Lot, Père des incroyants», in *Eglise et théologie* 6(1975), pp. 139-151, soprattutto, pp.145-148.

de attende notizie sulla guerra e sul figlio Assalonne (2Sam 18,24); là si svolgono i momenti pubblici della città: il giudizio, i matrimoni, la vita politica (Rut 4,1; 2Re 7,1; Prov 8,1-3; 1,20s). Là i due uomini-angeli vorrebbero trascorrere la notte.

Come Abramo anche Lot, *gher/forestiero*, va incontro spontaneamente ai due forestieri, senza sospettare della loro identità. Non ha più la tenda, ma una casa dove invita i suoi ospiti ad accedere. Offre i segni di ospitalità: entrata in casa, lavanda dei piedi, offerta del cibo, anche se si tratta di un banchetto veloce (pane azzimo), dimora per la notte. La diversità dei racconti più che sul tipo di abitazione consisterà nel messaggio: ad Abramo e Sara gli ospiti annunciano la vita, a Lot la morte e la distruzione. La domanda dei Sodomiti: “dove sono quegli uomini?” può richiamare la domanda di Dio: “Dov’è Sara, tua moglie?”. Ma mentre il Signore intende offrire una promessa, gli abitanti di Sodoma intendono abusare degli ospiti.

vv.4-11. I due vorrebbero passare la notte nella piazza, dove si poteva trovare riposo e stare al sicuro garantito dalle porte chiuse. Ma Lot insiste, forse presago di un oscuro pericolo, che infatti si presenta al momento di andare a riposare, quando “tutto il popolo” si affolla attorno alla casa, perché intende abusarne (lett. *conoscerli, yada’*, con connotazione sessuale, cf. Gen 4,1 e Gdc 19,22). È un *atto collettivo* che coinvolge tutti (giovani e vecchi, il popolo al completo, v.4); il verbo *sabab* indica un accerchiamento, un disporsi all’intorno per un assalto.

Questo fatto si accorda con Gdc 19,15-25, dove pure l’ospitalità si scontra con l’ostilità degli abitanti di Gabaa. Ambedue tentano uno stupro collettivo omosessuale, omosessualità che in Israele era considerata un abominio punibile con la morte, e ritenuta una tipica devianza del mondo cananeo, un mondo dai costumi corrotti (cf. Lev 18,22.24; 20,13.23); in Giudici di fatto avverrà lo stupro collettivo contro una donna.

Il **peccato**: la tradizione non è omogenea riguardo a Sodoma. Isaia 1,10 e 3,9, paragona Gerusalemme a Sodoma e Gomorra: il contesto dei due passi sembra riferirsi a un generale sovvertimento della giustizia e a una religione ritualista e ipocrita, a un male ostentato. Ger 23,14: condanna profeti e sacerdoti di adulterio, menzogna (probabile idolatria) e connivenza con i malfattori. Ez 16,46-49 riassume in Sodoma il simbolo di ogni corruzione e devianza presenti in Gerusalemme, dall’idolatria alla violenza, ai sacrifici di bambini. Così in Osea, l’accento indiretto a Sodoma (11,8-9: Adma e Seboim sono due delle cinque città di quel territorio) riguarda il rifiuto di Israele di seguire il Signore.

In conclusione, l’abuso contro l’ospitalità offerto in quella occasione, simile allo stupro della donna da parte dei Beniaminiti in Gdc 19, può aver influenzato il giudizio su Sodoma come ricettacolo di tutti i peccati, simbolo della corruzione collegata al mondo cananeo e che Israele condannava. Il peccato di Sodoma, descritto come violenza sessuale, aggravato dal dispregio verso l’ospite con un atto omosessuale, è simile all’offesa della donna del levita in quanto grave atto di violazione dell’ospitalità, ostentata ostilità nei confronti dei passanti⁸. Il contesto accentua e conferma.

Di fronte alla richiesta dei Sodomiti, Lot esce, si prende la responsabilità degli ospiti, chiude la porta dietro di sé e risponde: «Non fate del male». Il narratore si prodiga nei particolari. Lot arriva al gesto estremo di sacrificare la sua famiglia per gli ospiti: offre le due figlie (eroicità o poco rispetto per le donne? queste poi arriveranno a cercare da lui un figlio, 19,30ss! È da ricordare che anche Abramo era arrivato a sacrificare la moglie per salvarsi). Rischia la famiglia e la vita (“si spingono violentemente contro quell'uomo,

⁸ Cf. V.H. Matthews, «Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19», in *Biblical Theology Bulletin* 22(1992), 3-11.

Lot”, v.9b), per rispettare l’ospitalità che aveva dato: Non fate nulla a questi uomini «perché sono entrati all’ombra del mio tetto» (v.6b)! La casa diventava per l’ospite protezione di fronte ai nemici; così agisce il Dio pastore e ospite (Sal 23,5: «per me tu prepari una mensa di fronte ai miei nemici»).

Lot li chiama “fratelli”, ma quelli gli rinfacciano di essere uno “straniero” (*gher*), un ospite che pretende di ergersi a giudice o arbitro (*šafat* = conciliare?) in una città non sua (per Abramo era compito attribuito a Dio: faccia il giudice, 18,25). La situazione sta per sfuggire di mano e il pericolo è grave. In un certo senso appare anche comica, per l’incertezza di Lot: alla fine chi vuole salvare resta salvo grazie agli ospiti!

Infatti, questi intervengono, sottraendolo a una situazione imbarazzante, e rivelano la loro qualità di visitatori divini: afferrano Lot, lo traggono dentro, chiudono la porta e colpiscono di cecità tutti, sicché non trovano più la porta. In modo simile il profeta Eliseo aveva colpito di cecità e catturato un intero distaccamento di soldati aramei, nemici, che avevano circondato la città di Dotan (2Re 6,18).

Ora i messi divini hanno preso coscienza diretta del male di Sodoma, l’hanno verificato nella violenza contro l’ospitalità. Perciò, decidono di distruggere la città, ma prima esortano Lot a uscire di là con la sua famiglia e salvarsi (esodo = salvezza!). Tra questi dovrebbero esserci anche i promessi sposi, i generi, delle figlie (erano tra coloro che avevano assediato la casa?). Ma essi giudicano l’esortazione uno scherzo (*kimsahēq*, facendo eco al nome di Isacco e al riso di Sara e Abramo). Perciò, non saranno salvati! Il riso di fronte alla morte li perde. Del resto, lo stesso Lot, esitante, è sollecitato a uscire in fretta. Le figlie sono senza marito, tenteranno a modo loro di ripopolare il territorio e di continuare la famiglia.

In definitiva, l’ospitalità violata è la prova ultima di un male endemico, dove lo straniero, anche l’ospite stabile, è solo degno di disprezzo, e chi è di passaggio è oggetto di violenza gratuita. La malvagità nei confronti dell’ospite determina la condanna alla distruzione e alla morte come il male che ha causato il diluvio.

2. Uno stupro collettivo viola l’ospitalità (Gdc 19,11-28)

L’ostilità e l’abuso contro l’ospitalità diventano mortali per le cinque città della valle di Sodoma e Gomorra. Il libro dei Giudici (19,11-28) contiene un racconto parallelo (quale sia stato il primo è dibattuto, ma conta il tema). Anche in questo caso, la violazione dell’ospitalità diventa mortale. Il racconto è più umano e realistico, non meno tragico. Mette in moto una reazione che rischia l’estinzione di una tribù, quella di Beniamino. Forse alla base sta pure un racconto eziologico: la piccola tribù di Beniamino, che diede i natali a Saul, rischiava di scomparire stretta in una morsa dalle due grandi tribù confinanti, Giuda ed Efraim. Beniamino infatti si rivela battagliero. Se per Dt 33,12« abita tranquillo presso il Signore, che lo protegge sempre, e tra le sue spalle dimora», è anche «un lupo che sbrana: al mattino divora la preda e alla sera spartisce il bottino» (Gen 49,27). Il verso fa eco alla sua storia fatta di lotte (Gdc 3,15 = vv.12-30: contro Moab; 5,14 contro Sisara; con le altre tribù 19-21), nonché alla storia di Saul, primo re, eroe di libertà che soccombe di fronte ai Filistei (1Sam); il racconto richiama anche 1Sam 11: vittoria di Saul sugli Ammoniti e sua proclamazione a re.

L’episodio è inserito nell’ambito di Gdc 19-21 articolato in tre scene, tre atti o quadri: delitto, lotta, pace (o delitto, distruzione, salvezza), che spiegano la sconfitta di Beniamino con la caduta di Gabaon e i mezzi per garantirne la sopravvivenza mediante una spe-

cie di “ratto delle Sabine”. Il delitto di Gàbaa è descritto in termini simili a Gen 19. Protagonista è un levita, un “senza terra”, Efraimita per abitazione, legato a Giuda per matrimonio. Egli va a recuperare la sua concubina che, per un contrasto con lui, si era rifugiata presso il padre. Il suocero lo accoglie offrendogli una ospitalità generosa con un banchetto simile a quello di Abramo (Gen 18), che dura giorni e si protrae in un lungo tergovversare (vv.4-9). Finalmente il levita decide di partire con la sua concubina (v.10). Giunge a Gerusalemme, ma la città è abitata dai Gebusei, stranieri. Decide perciò di proseguire fino a Gàbaa di Beniamino, territorio di Israele.

I due si fermano in piazza, come gli “uomini” di Gen 19, ma nessuno li accoglie in casa, eccetto un vecchio proveniente pure dalla montagna di Efraim, che abita da “straniero” (*gher*, come Lot) in mezzo ai beniaminiti (vv.15-16). Dopo l’incontro e un dialogo, la coppia è accolta in casa con una serie di atti rituali: foraggio agli asini, lavanda dei piedi dei viandanti, pasto condiviso (vv.17-21). L’incontro è sereno, ma la notte è oscura. Infatti, si ripete la scena di Sodoma, che si svolge dalla sera fino al mattino (vv.22-28).

22Mentre si stavano riconfortando (rendendo buono=rallegrando il cuore, al banchetto), alcuni uomini della città, gente iniqua (uomini di Belial), circondarono (sabab) la casa, bussando fortemente alla porta, e dissero al vecchio padrone di casa: «Fa’ uscire quell’uomo che è entrato in casa tua, perché vogliamo abusare di lui (conoscerlo)».

23Il padrone di casa uscì e disse loro: «No, fratelli miei, non comportatevi male; dal momento che quest’uomo è venuto in casa mia, non dovete commettere quest’infamia! (nebalah = offesa, stupidità= violenza sessuale, Gen 34,7)

24 Ecco mia *figlia*, che è vergine, e la sua *concubina*: io ve le condurrò fuori, violentatele (‘annû) e fate loro quello che vi pare (è bene ai vostri occhi), ma non commettete contro quell’uomo una simile infamia».

25 Ma quegli uomini non vollero ascoltarlo. Allora il levita afferrò la sua concubina e la portò fuori da loro. Essi la presero e la violentarono ***tutta la notte fino al mattino***; la lasciarono andare allo ***spuntar dell’alba***.

26 Quella donna ***sul far del mattino*** venne a cadere all’ingresso della casa dell’uomo presso il quale stava il suo padrone, ***là***, finché fu giorno (= fino a luce).

27 Il suo padrone si alzò alla mattina, aprì la porta (le porte) della casa e uscì per continuare il suo viaggio, ed ecco che la donna, la sua concubina, giaceva distesa all’ingresso della casa, con le mani sulla soglia.

28 Le disse: «Àlzati, dobbiamo partire!». Ma non ebbe risposta (non c’è chi risponde).

Allora il marito la caricò sull’asino e partì per tornare alla sua abitazione. 29 Come giunse a casa, si munì di un coltello, afferrò la sua concubina e la tagliò, membro per membro, in dodici pezzi; poi li spedì per tutto il territorio d’Israele.

30 Agli uomini che inviava ordinò: «Così direte a ogni uomo d’Israele: “È forse mai accaduta una cosa simile da quando gli Israeliti sono usciti dalla terra d’Egitto fino ad oggi? Pensateci, consultatevi e decidete!”». Quanti vedevano, dicevano: «Non è mai accaduta e non si è mai vista una cosa simile, da quando gli Israeliti sono usciti dalla terra d’Egitto fino ad oggi!».

Si ripete l’assalto a una casa dove un forestiero ospita altri forestieri. La casa è circondata con l’intento di un altro stupro di gruppo di tipo omosessuale (lo vogliamo conoscere, v.22), un atto di dispregio. Il padrone esorta gli aggressori chiamandoli “fratelli”, come Lot, ricorda pure che quanto stanno facendo è male (non fate il male) e che l’ospitalità è sacra: porta questo valore come motivazione (v.23); offre la figlia vergine e la concubina per salvare l’uomo (v.24). Rifiutato il baratto, il levita prende l’iniziativa e getta fuori la sua concubina, lasciandola in balia degli stupratori. Questo abusano della donna per tutta la notte fino al mattino, lasciandola morente (vv.25-27).

Il racconto si attarda, alla fine, sulla donna morente e abbonda nei particolari che suonano come condanna per gli uomini, tutti: “falsi e perversi” (uomini di Belial) gli stupratori e così il marito insensibile, ma anche l’ospitante che salva l’uomo non le donne. La condanna è totale. È delitto contro il levita ma soprattutto contro la donna martoriata. I vv. 26-27, in ebraico risuonano particolarmente lenti, dolenti, pesanti. Una scena tragica *davanti alla porta di casa* dove sta rintanato il marito “padrone”, fino alla luce (del giorno).

« וַתָּבֵא הָאִשָּׁה לְפָנֹת הַבֶּקֶר וַתִּפֹּל פֶּתַח בַּיִת־הָאִישׁ
 ... אֲשֶׁר-אֶרְוִינָהּ שָׁם עַד-הָאֹר
 » וַיִּקָּם אֶרְוִינָה בְּבֶקֶר וַיִּפְתַּח דְּלֹתוֹת הַבַּיִת וַיֵּצֵא לִלְכַת לְדַרְכּוֹ
 » וְהָנָה הָאִשָּׁה פִּילְגָשׁוּ נִפְלֹת פֶּתַח הַבַּיִת וַיֵּרֶה עַל-הַסֶּף:

Wattabô’... lipnôt... wattippol petah bêt-ha’îš ’ašer...šām
 wayiptah daltôt habbayt... nopelet petah habbayt.

26 E venne la donna sul far del mattino e cadde all’ingresso della casa dell’uomo presso il quale stava il suo *padrone* (il marito!), là, finché fu giorno/luce. (**šam**,là, vale per la donna, ma anche per il marito rifugiato in casa)

27 E si alzò il suo padrone alla mattina, e aprì la porta (le porte) della casa e uscì per continuare il suo viaggio,

ed ecco, la donna, la sua concubina, giaceva all’ingresso della casa, e le sue mani sulla soglia.

La donna cerca la casa dove il marito sta al sicuro, ma è allo stremo: cade appoggiandosi alla porta di casa e muore. L’ultimo sguardo, con pietà, è sulle mani appoggiate alla soglia. Ma subisce una ulteriore violenza dalla mano del marito che, dopo averla gettata in pasto ai violentatori, ora ne smembra il corpo e chiede giustizia per sé. Una reazione assurda. Del resto, al mattino il suo approccio alla donna è privo di ogni sentimento. Intende proseguire la sua strada. Suo unico discorso è: “Alzati, andiamo!”. La donna è puro oggetto, che ormai non può più rispondere: nessuna risposta, un silenzio totale (v.28).

In questo ultimo tratto (vv.26-29), un altro parallelo appare, per opposizione: Abramo, di buon mattino (*babboqer*) si alza per contemplare i nefasti effetti della distruzione di Sodoma (Gen 19,27) per la quale aveva interceduto, il levita, marito/padrone, si alza al mattino, per non vedere nulla (Gdc 19,27).

«La rigidità stessa del levita, l’incongruenza delle sue reazioni, non sono quelle che ci si attende da un essere umano in società. Essa impedisce al lettore di addentrarsi nel pathos del dramma della concubina e di prendere le distanze di fronte a una situazione che sembra sfuggire a ogni senso della realtà e di cadere nell’assurdo» (Corinne Lanoire, *Femmes fatales, filles rebelles. Figures féminines dans le livre des Juges*, Labor et fides, Genève 2005, p.195).

il dramma è compiuto nei confronti della vittima sacrificale dei maschi: i violentatori ma anche il padre e il marito-padrone (’adon, così come ba’al, marito e padrone), lo stesso ospitante che la voleva dare in mano ai delinquenti per salvare l’ospite maschio. Il delitto è consumato, scatta la solidarietà tra le tribù. Il castigo diventa atto collettivo (Gdc 20). Il delitto era di alcuni, gli “iniqui di Gabaa”. Ma Beniamino rifiuta di consegnarli, così è accusato di connivenza; la guerra si accende contro tutta la tribù (20,12-13) che rischia di essere annientata. Ma nei combattenti vi è anche il desiderio di non distruggerla. La festa di Silo sigilla la riconciliazione e apre alla speranza (Gdc 21). In definitiva, ritorna lo schema di Gen 19: crimine contro l’ospitalità, punizione del crimine (giudizio di-

vino – reazione umana delle tribù), salvezza (Lot e le figlie salvate e poi con i figli, frutto di un incesto – Silo e le spose rapite per rifare famiglie e figli).

In conclusione. «Il motivo costante di tutta la narrazione (Gdc19-21) è l'ospitalità, sacra agli antichi. Ospitalità cordiale in casa del suocero, ospitalità non attesa dai Gebusei e negata da quelli di Gabaa; di nuovo ospitalità generosa presso il vecchio efraimita straniero, e delitto contro l'ospite» (L. Alonso Schökel). Il rifiuto dell'ospitalità è da una parte indifferenza (nessuno accoglie chi deve vivere o essere protetto, mentre vi è connivenza e solidarietà con gli iniqui), da un'altra è violenza gratuita e disprezzo aggressivo. Ambedue distruggono le relazioni e intaccano i legami. Un male che interpella tutti gli attori!

3. Giaeale: l'ospitalità tradita? (Gdc 4,17-22)

Un caso strano è offerto dalla figura di Giaeale, legata a quella di Debora e alla guerra di liberazione contro il re di Azor, Sisara. Debora invita alla guerra, Giaeale sopprime il nemico in fuga mentre la madre lo attende: vedendolo tardare, pensa al suo ritorno con un grosso bottino, anche di donne (5,28-30). L'uccisione di Sisara è l'atto di giustizia di una donna per il trattamento riservato ad altre donne? È umiliazione per un guerriero ucciso da una donna? Il racconto pone riserve verso chi abita nelle tende? Nel suo gesto Giaeale rivela scaltrezza, ma diventa assassina. E sembra tradire l'ospitalità. Infatti, prima accoglie in pace Sisara – in pace era anche i due popoli –, ma poi lo tradisce, ingannando l'ospite che chiede protezione, trafiggendolo al capo con un piolo/picchetto della tenda, per consegnarlo al nemico. Il racconto dice solo che Barak, il generale ebreo vincitore di Sisara, non ucciderà il suo nemico, ma lo farà una donna! L'episodio appare in due testi di genere diverso: narrazione e poesia nella forma di un inno. Il gesto di Giaeale è lodato da Israele, perché lo ha liberato dal nemico (5,24-27).

Debora appare una “madre del popolo”, simile alle matriarche, e protettrice di Israele; Giaeale, straniera, appartiene a un altro popolo - *heber haqqênî*, la comunità kenita (Gdc 4,11), reinterpretata come moglie di Heber (4,17; 5,24). La donna attira il nemico e gli dà la morte. Il racconto potrebbe essere simile alla vicenda di Dalila con Sansone? La filisteo, straniera, seduce il nemico per renderlo innocuo. Inoltre, ambedue usano il piolo (*yater/יָתֵר*): Giaeale quello della tenda, per conficcarlo nel capo di Sisara (4,21), Dalila il pettine (*yater*) del telaio, per tessere le sette trecce di Sansone, simbolo delle “trame” della donna (16,14).

Il racconto presenta anche tratti ironici. La scena passa dal campo di battaglia alla tenda.

Il testo narrativo (4,17-22).

4,17 Intanto Sisara era fuggito a piedi verso la tenda di Giaeale, moglie di Cheber il Kenita, perché vi era pace fra Iabin, re di Asor, e la casa di Cheber il Kenita.

18 E uscì Giaeale incontro a Sisara e gli disse: «Férmati, mio signore, férmati da me: non temere (sûrah adonî, surah 'elay 'al tîra')». Egli entrò da lei nella sua tenda ed ella lo nascose con una coperta.

19 Egli le disse: «Dammi da bere un po' d'acqua, perché ho sete». Ella aprì l'otre del latte, gli diede da bere e poi lo ricoprì.

20 Egli le disse: «Sta' all'ingresso della tenda; se viene qualcuno (un uomo) a interrogarti dicendo: “C'è qui un uomo?”, dirai: “Nessuno”».

21 E/Ma Giaele, moglie di Cheber, prese un picchetto della tenda, impugnò il martello, venne pian piano accanto a lui e gli conficcò il picchetto nella tempia, fino a farlo penetrare in terra. Egli era profondamente addormentato e sfinite; così morì.

22 Ed ecco sopraggiungere Barak, che inseguiva Sisara; Giaele gli uscì incontro e gli disse: «Vieni e ti mostrerò l'uomo che cerchi». Egli entrò da lei ed ecco Sisara era steso morto, con il picchetto (הַיְתָד) nella tempia.

La scena ha risonanze ambigue: che la donna prenda l'iniziativa ed esca incontro, lo inviti a fermarsi, e copra il soldato con una coperta suona come seduzione. Così vi è un richiamo fonetico tra "dammi da bere" (הַשְּׁקִינֵי נָא) e "dammi un bacio" (*nāšaq*), come appare alla fine del Cantico (Trovandoti fuori *ti bacerei* = 'eššāqkā; *Ti darei da bere* = 'ašqākā, vino aromatico, 8,1-2; così è l'inizio, 1,1-4: baciarmi-attirarmi); cf. le acque furtive di Prov 9,17; e in Is 27,2-5 dar da bere suona come dare un appuntamento. Così l'invito, al v.18, è un atto di seduzione più che di ospitalità: sūrah adonî, surah 'elay 'al tîra'.

Le ultime parole di Sisara riducono il generale alla pura dimensione umana e anonima: «se viene qualcuno/un uomo, c'è qualcuno/un uomo, nessuno». E alla conclusione: «Vi mostro l'uomo». Il v. 21 precisa i dettagli: la mano di una donna l'ha fatto!

Anche il testo poetico, uno dei più antichi della Bibbia, si esprime con frasi ambigue (5,24-27).

24 Sia benedetta fra le donne Giaele, / la moglie di Cheber il Kenita, / benedetta fra le donne della tenda!

25 Acqua egli chiese, / latte ella diede, / in una coppa da principi offrì panna.

26 Una mano ella stese al picchetto (*la-yyatēr*) / e la destra a un martello (*lehalmût*) da fabbri, e colpì Sisara, lo percosse alla testa, / ne fracassò, ne trapassò la tempia.

» לַיְתָד תִּשְׁלַחְנָה וַיְמִינָה לְהַלְמוֹת עַמּוּלִים
» וְהַלְמָה סִיסְרָא מַחְקָה רֹאשׁוֹ
» וּמַחְצָה וַחֲלָפָה רַקְתּוֹ:

27 Tra i piedi di lei *si contorse*, cadde, giacque; / tra i piedi di lei *si contorse*, cadde; dove *si contorse*, là cadde finito.

» בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפֶל שָׁכַב
» בֵּין רַגְלֶיהָ כָּרַע נָפֶל
» בְּאֲשֶׁר כָּרַע שָׁם נָפֶל שָׁדוּד

Il testo omette il particolare della coperta e del sonno; il martello (*halmût*) fa eco al martellare (*halmû*) degli zoccoli dei cavalli in v.22. La morte si concretizza in frasi a doppio senso: il contorcersi tra i piedi, il triplice *kara'*, significa "incurvarsi, inchinarsi o accovacciarsi", inteso anche del momento del parto, e può avere una connotazione sessuale (qui e 1Sam 4,19). Sisara si curva tra i "piedi" di Giaele, ma là cade e muore. Una donna lo seduce e lo finisce. Forse questa scena ha ispirato anche il libro di Giuditta.

Più che di ospitalità tradita sembra trattarsi di una seduzione a cui il generale cede. Ma resta vittima della sua seduttrice, come Sansone lo è di Dalila e Oloferne di Giuditta. Il racconto riferisce della triste fine di un generale che cerca rifugio presso una donna, ma è vittima della sua seduzione ed è ridotto all'impotenza: alla fine resta un semplice uomo, debole, che cerca una coperta e un po' d'amore (bere), che si abbassa pensando di ricevere un gesto di amore, ma la donna lo riduce a sua vittima, e in tal modo si sente

protagonista della salvezza di Israele. Perciò Israele la proclama benedetta, come Giuditta, senza troppi scrupoli. Il popolo è salvo per mano di una donna! Così il generale che voleva distruggere Israele rivela la sua fragilità, vittima, come tanti potenti, dei suoi desideri.

Non si tratta di ospitalità violata o tradita. Ma resta l'ambiguità di un rapporto che si traduce in seduzione ingannevole e mortale, un gioco tragico delle parti, il cui scopo è diverso dall'ospitalità e piena accoglienza, così come "l'interesse" che sembra interferire nelle relazioni tra Labano e Giacobbe (cf. sotto).

Lunedì 7 novembre 2016

GIACOBBE E LABANO

DALL'OSPITALITÀ INTERESSATA ALL'ALLEANZA – OSPITALITÀ SOCIALE

Gen 29,1-30; 30,25-43; 31,23-54 (cf. Lc 14,12-14.22)

La “storia” di Giacobbe-Israele

La “storia” di Giacobbe è narrata in Gen 25,19-37,1; 45,16-50,26. Con le 4 mogli e i 12 figli-tribù, egli appare il *padre* di Israele come suona nella professione di fede: «Mio padre era un Arameo errante» (Dt 26,5). La sua vicenda è segnata da un *conflitto permanente*: con il fratello Esaù, con lo zio Labano, con la moglie Rachele che non riesce ad avere figli, con Dio stesso sul fiume Jabbok. Ma sempre si conclude con un accordo e la rappacificazione, dove il patriarca esce vincente. Tutto ciò non dipende dalla sua astuta abilità, bensì dalla *benedizione* del Signore che mantiene fedeltà (*'emet*) alle promesse fatte ad Abramo e le rinnova ai “figli”. Se Abramo è collegato alla promessa trasmessa di padre in figlio (problema intergenerazionale), il ciclo di Giacobbe accentua la benedizione e i conflitti all'interno della sua generazione e ai rapporti di potere dentro la famiglia.

Il patriarca si allontana dalla sua terra (terra degli orientali ed Egitto), ma vi torna sempre. La sua prima emigrazione avviene in seguito all'inganno nei confronti del padre e del fratello Esau, mediante il quale si garantisce la primogenitura consistente nella “benedizione” (Gen 27,1-45). Ne consegue la fuga, a motivo della comprensibile ira del fratello, ma anche per trovare moglie presso un “parente” (27,46-28,5). Così, consigliato dai genitori, Giacobbe si allontana di casa. Il viaggio è narrato velocemente, soffermandosi però con abbondanza di particolari sulla esperienza di Betel (Gen 28,10-22), perché là il patriarca ri-orienta il suo percorso (28,10-22): capita “in un luogo” e “fa il sogno” in cui riconosce la presenza di Dio (*bet-El*, casa di Dio), che gli rinnova la promessa (vv.13-15). Da parte del Signore non c'è alcuna parola di giudizio sul comportamento di Giacobbe ingannatore, solo una promessa: diventerà un popolo, perché tutte le stirpi della terra tramite lui siano benedette (Von Rad, vol. 3, p. 410, n.1). La narrazione lo porta subito a destinazione, a Carran, nel “territorio degli orientali” (termine generico per indicare i vicini di Israele), dove incontra per prima Rachele – per la quale è amore a prima vista – ed è ospitato dallo zio Labano (Gen 29,1-14).

Questo ciclo di racconti fa pensare a un periodo di interazione tra Israeliti e Aramei (31,44-54). Le narrazioni, molto godibili da un lettore sensibile, alternano azioni di Dio con azioni e intrighi umani e si concludono con *l'alleanza*. Sullo sfondo si possono intuire storie di tribù, relazioni tra clan. La permanenza di Giacobbe nel territorio, sostenuto dalla promessa divina di tutelarlo con la sua presenza e di farlo ritornare, diventerà un segno per i futuri esiliati a Babilonia. Anch'essi saranno protetti e potranno tornare nella terra (cf. *Parole di Vita* 61 [1/2016], pp. 20-25; tutto il volume è dedicato alla figura di Giacobbe).

Per il tema dell'ospitalità diventa interessante la sosta in casa dello zio. Sarà un gioco delle parti, in più atti o scene, dove ognuno agisce con scaltrezza cercando i propri interessi. *L'ospitalità interessata* provocherà scontri, rivelerà i conflitti della vita in comune, ma avrà una soluzione importante su cui riflettere.

1. Primo atto – primo gioco: *l'ingannatore ingannato* (Gen 29,1-30,24)

Il primo incontro con lo zio è cordiale nel racconto: gli corse incontro, lo abbracciò, lo baciò, lo introdusse nella sua casa, e, dopo il racconto delle vicende, lo riconosce come parente stretto (sei mio osso e mia carne, 29,13-14). Ma dopo un mese di permanenza, Labano arriva a stabilire il primo contratto: *ospitalità in cambio di lavoro* per lo zio! L'inizio è leale, almeno nelle apparenze. Nelle intenzioni vuole definire la situazione giuridica di Giacobbe e intende stabilire il salario: «Presterai forse servizio gratuito perché sei mio "parente" (fratello, 'ah)» (29,15)? D'altra parte non era schiavo (lavoro gratuito) né un salariato.

L'amore a prima vista di Giacobbe per Rachele (la bacia piangendo con la scusa della parentela, 29,11) diventa luogo e materia del primo contratto e del primo inganno (**Gen 29,15-30**): servizio di sette anni come "prezzo" per averla in sposa (è il *mohar*, Os 3,2, cf 2,21.22; Es 22,15-16, da qui il detto "acquistarsi" una moglie, cf. Caleb e la figlia data in moglie a Otniel per la conquista di Kiriath-Sefer, Gs 15,16-20; Davide abbatte Golia e deve consegnare i prepuzi per ottenere Mikal, 1Sam17,25; 18,17-24). Detto e fatto! Però, l'astuto padre gioca uno scherzo al nipote, dandogli in moglie, a sua insaputa, la prima figlia, Lia, che a Giacobbe non piaceva a Giacobbe, ma che viene introdotta nella sua tenda, di notte. Solo al mattino dopo, alla luce del sole, Giacobbe conosce il fatto. E protesta: "Mi hai ingannato!". È una vera nemesi storica: *l'ingannatore è ingannato*, colui che aveva carpito la primogenitura con l'inganno, questa volta è vittima dell'inganno dello zio!

Il padre di Rachele astutamente risponde evocando un principio tribale: «Non si usa far così dalle nostre parti, non si dà in sposa la figlia più piccola prima della primogenita» (vv.23-26). La proposta è semplice: per avere anche la seconda dovrà lavorare altri sette anni. In totale, 14 anni di lavoro, gratis! E senza ricevere la dote. Un'ospitalità gravosa. A Giacobbe, desideroso di avere Rachele, non resta che fare buon viso a cattivo gioco, e accetta (vv.27-30).

Di qui nascono le gelosie e le liti tra sorelle, per il fatto che Rachele è amata da Giacobbe ma sterile, mentre Lia è trascurata ma feconda (**29,31-30,24**). La gelosia dilaga al punto che Rachele litiga con il marito chiedendogli disperatamente di darle un figlio – ma questo solo Dio può farlo (30,1-6) –, e Lia usa delle mandragore, ritenute afrodisiache (il nome in ebraico, *dudāim*, richiama "amore", *dōdīm*), per conquistare il marito (vv.14-21). Alla fine, anche Rachele riesce ad avere un figlio e la pace ritorna: le due sorelle saranno solidali nel difendere il marito contro il padre.

2. Secondo atto – secondo gioco: *arricchimento di Giacobbe* (Gen 30,25-43)

Il gioco delle parti non è finito. Lo zio riconosce fin dall'inizio che Giacobbe è un vincente e ne apprezza le qualità. Infatti, fin dal primo incontro con i pastori taciturni, il loquace giovane – anche per mostrarsi a Rachele – aveva dato una prova di forza (29,9-11) rotolando via, da solo, la pietra dal pozzo per dar da bere alle pecore (29,1-12). La sua presenza, poi, aveva procurato molti beni a Labano. Questi, perciò, usa ogni stratagemma per legarlo a sé e trattenerlo. L'interesse è evidente.

Così Giacobbe, trascorsi i 14 anni di lavoro dovuto per ottenere le spose, e nati i figli, rivendica i suoi meriti e il diritto per il servizio prestato. Chiede di essere emancipato dalla condizione di servo: «Dammi le mogli e i miei figli, per i quali ti ho servito, perché possa partire: tu conosci il servizio che ti ho prestato». Intende lavorare in proprio e tor-

nare a casa (v.30b, cf. vv.29-30). Infatti, non era schiavo, ma era pur sempre uno *straniero*, privo di proprietà.

Nonostante alcune difficoltà del testo ebraico, si comprende che in questo tempo Labano aveva dovuto riconoscere, per divinazione o "incantesimo" (*naḥaš*, v.27), che, grazie alla benedizione di Giacobbe, anche lui era stato benedetto: la benedizione, il cui frutto è la fecondità (cf. Gen 1,27-28 e la benedizione del padre Isacco in 27,27-29), aveva reso prospera la sua casa e accresciuti i suoi beni (30,29-30). Gli propone, perciò, un nuovo contratto di salario. Il dialogo fra Giacobbe e Labano è ritenuto «un altro modello di cortesia e scaltrezza diplomatica orientale (cf. Gen 23). È il dialogo di due uomini che stanno l'uno e l'altro reciprocamente all'erta: ciascuno sa esattamente sin da principio dove vuol parare, e ciò nonostante solo a poco a poco precisano le loro rivendicazioni» (Von Rad, vol.3, p. 427).

Giacobbe non pretende nulla! Ma si appella alla sua onestà/lealtà già dimostrata (v.33), per stabilire un patto: propone uno stratagemma per riconoscere e distinguere le sue pecore da quelle di Labano. Suppone una relazione comunitaria o sociale e si appella a un accordo vincolante per le due parti. In realtà, opera una selezione: sembra prendersi gli animali eccezionali ma più robusti (animali screziati, ossia dal mantello striato o punteggiato), lasciando a Labano quelli più deboli e improduttivi (vv.31-36). Per ottenere il risultato, si aiuta con atti che potremmo ritenere di magia (vv.37-42): fa accoppiare la capre nere davanti a rami freschi, mettendo a nudo il bianco dei rami, per influenzare la formazione dell'embrione; per le pecore fa guardare le capre nere. Il risultato fu l'arricchimento straordinario per Giacobbe (con bestiame, serve e servi, cammelli e asini), la poca resa per le pecore di Labano (v.43).

L'astuzia di Giacobbe prende il sopravvento, nonostante la prudenza e le accortezze di Labano per escludere l'imbroglio (seleziona lui stesso gli animali screziati e li fa pascolare a distanza). Facendo credere nella conclusione di un buon affare, il nipote fa ha tempo di rifarsi sullo zio imbrogliatore e sfruttatore, al punto che i figli di Labano sostengono che egli si è fatto una fortuna sfruttando i beni del loro padre: «Si è preso tutto quello che aveva nostro padre e con quanto era di nostro padre si è fatto una grande fortuna». Lo stesso Labano incomincia a non guardarlo più come prima (31,1-2).

3. Terzo atto: la fuga di Giacobbe (Gen 31,1-20)

La situazione va degenerando e Giacobbe pensa di tornare a casa (31,1-3). Lo inducono le dicerie dei figli di Labano, ma si sente abilitato dal sogno con il comando del Signore e dalla sua coscienza (a dire il vero un po' addomesticata, e abile a farsi passare per innocente, vv. 5-13). L'ordine di ritornare a casa viene dall'angelo del Signore, ma il modo di fuggire è deciso dagli uomini. Non potendo farlo apertamente, in quanto Rachele e Lia appartenevano ancora alla grande casa di Labano, organizza la fuga segreta insieme alle due mogli, questa volta unite tra loro nel difendere e sostenere il marito (vv.4-20).

Nell'occasione emergono antiche ruggini delle figlie contro il padre dal quale si sentono defraudate, soprattutto Rachele, trattate da estranee alla propria famiglia e vendute (vv.14-16). Infatti, se Giacobbe attribuisce a Dio l'aumento del suo capitale e riconosce che lo aveva protetto impedendo a Labano di fargli del male (vv.7-13), mentre Labano si era beffato di lui e aveva "cambiato dieci volte il salario" (v.41), le due figlie accusano il padre: «Ci ha trattato da straniera (*nokriyyôt*), ci ha vendute e si è mangiato il nostro denaro» (v.15). Secondo la consuetudine, il denaro versato per la dote doveva essere resti-

tuito in parte alla sposa. Ma Labano si era appropriato dei servizi di Giacobbe senza prevedere per loro alcun diritto di successione. In tal senso si sentono vendute ed escluse dalla famiglia.

Così, mentre Labano è occupato altrove, a tosare il gregge, Giacobbe, le mogli e i figli se ne vanno portandosi dietro i beni che ritengono acquisiti e anche qualcosa di rubato (lo stesso avverrà nell'uscita e fuga dall'Egitto; l'immagine qui ricorrente è simile). Infatti, Rachele, non meno astuta del padre – e del marito –, ruba i *Terafim*, simbolo degli antenati e del culto familiare; i *Terafim* infatti erano ritenuti divinità e usati per ottenere responsi (cf. Ez 21,26: culto evemeristico o culto degli antenati trasformati in divinità); questi, tra l'altro, davano diritto all'eredità (vv.17-21). La tradizione ebraica giustifica l'atto perché la figlia voleva distogliere il padre dalla idolatria (Rashi).

4. Quarto atto: *inseguimento, chiarimento, alleanza (Gen 31,22-32,2)*

La famiglia passa il Fiume (Eufrate) e si dirige verso Galaad. L'episodio dell'inseguimento fa emergere le ambiguità del rapporto tra Labano e Giacobbe (31,22-35). Le reciproche accuse mettono in rilievo i contrasti finora nascosti. E le parole si sprecano.

Accortosi, dopo tre giorni, della fuga e del *Terafim* rubato, Labano insegue la carovana, la raggiunge e accusa Giacobbe: se ne è andato senza salutare, rubando i suoi dei e ingannandolo («hai eluso la mia attenzione, lett. “mi hai rubato il cuore”, e condotte via le mie figlie come prigioniere di guerra», v.26). Aggiunge, cosa poco credibile, che l'avrebbe congedato con festa e canti, a suon di tamburelli e cetre, (v.27); ammette che Dio protegge Giacobbe (ciò rende il suo discorso meno aggressivo e più misurato). Ma non doveva rubare!

Giacobbe, che ignora il gesto di Rachele, si limita a dire che aveva paura e invita Labano a cercare in tutte le tende: chi avesse rubato sarebbe stato condannato a morte (v.32: senza saperlo condanna a morte la moglie!). Rachele però sa difendersi e impedisce al padre di trovare la/e statua/e posta/e sotto la sella (“cuscino”) del cammello su cui è seduta. Non si alza portando come scusa di avere le mestruazioni (una donna in stato impuro, Lv 15,19, è seduta sopra la divinità impotente!). La ricerca è infruttuosa (v.35). La replica di Giacobbe è veemente (vv.36-42):

³⁶ Giacobbe allora si adirò e apostrofò Labano, al quale disse: «Qual è il mio delitto, qual è il mio peccato, perché ti accanisca contro di me? ³⁷ Ora che hai frugato tra tutti i miei oggetti, che cosa hai trovato di tutte le cose di casa tua? Mettilo qui davanti ai miei e tuoi parenti, e siano essi giudici tra noi due.

³⁸ Vent'anni ho passato con te: le tue pecore e le tue capre non hanno abortito e non ho mai mangiato i montoni del tuo gregge. ³⁹ Nessuna bestia sbranata ti ho portato a mio scarico: io stesso ne compensavo il danno e tu reclamavi da me il risarcimento sia di quanto veniva rubato di giorno sia di quanto veniva rubato di notte. ⁴⁰ Di giorno mi divorava il caldo e di notte il gelo, e il sonno fuggiva dai miei occhi.

⁴¹ Vent'anni sono stato in casa tua: ho servito quattordici anni per le tue due figlie e sei anni per il tuo gregge e tu hai cambiato il mio salario dieci volte.

⁴² Se il Dio di mio padre, il Dio di Abramo e il Terrore di Isacco non fosse stato con me, tu ora mi avresti licenziato a mani vuote; ma Dio ha visto la mia afflizione e la fatica delle mie mani e la scorsa notte egli ha fatto da arbitro».

Giacobbe riassume la vicenda di 20 anni di lavoro (ripetuto due volte): 14 per le mogli, 6 per il gregge; la fatica giorno e notte; il cambiamento di salario avvenuto 10 volte!

Doveva arrangiarsi! Ma Dio è stato con lui! Il Terrore (arabo e palmireno, BG) o il Genitore/Parente di Isacco (Dio protegge, e ha permesso a Isacco di nascere da due anziani non più fecondi) ha impedito che egli se ne andasse a mani vuote.

Nonostante la veemenza delle accuse, la vicenda si risolve pacificamente con un accordo. Lo stesso Labano, in seguito a un intervento divino mediante un sogno (vv.24.29: “non dire né in bene né in male” = non dire nulla), pur rivendicando i suoi diritti sui beni e sulle figlie e figli (v.26-29), propone un’alleanza per definire i rapporti tra le due famiglie e i due popoli (31,43-32,2). I due contendenti decidono di porre fine alle ostilità *con un patto davanti a un testimone*, Dio stesso. L'alleanza è sigillata con i segni classici: stele e mucchio (*Gal*) a testimonianza e memoria, giuramento per gli dei delle due parti, sacrificio e banchetto comune che hanno luogo sulla montagna-santuario, dove i due contraenti passano la notte, e ognuno invita i parenti a prendere cibo (vv.44-54, cf. Es 24,9-11).

⁴³ Làbano allora rispose e disse a Giacobbe: «... 44Ebbene, vieni, concludiamo un’alleanza, io e te, e ci sia un testimone tra me e te.

⁴⁵ Giacobbe prese una pietra e la eresse come stela. ⁴⁶ Poi disse ai suoi parenti: «Raccogliete pietre», e quelli presero pietre e ne fecero un mucchio; e su quel mucchio mangiarono.

⁴⁷ Làbano lo chiamò *Iegar-Saadutà*, mentre Giacobbe lo chiamò *Gal-Ed*. ⁴⁸ Làbano disse: «Questo mucchio (*Gal*) è oggi un testimone (*Ed*) tra me e te»; per questo lo chiamò *Gal-Ed* ⁴⁹ e anche *Mispa*, perché disse: «Il Signore starà di vedetta tra me e te, quando noi non ci vedremo più l’un l’altro.

⁵⁰ Se tu maltratterai le mie figlie e se prenderai altre mogli oltre le mie figlie, sappi che non un uomo è con noi, ma Dio è testimone tra me e te».

⁵¹ Soggiunse Làbano a Giacobbe: «Ecco questo mucchio ed ecco questa stela, che io ho eretto tra me e te. ⁵² Questo mucchio è testimone e questa stela è testimone che io giuro di non oltrepassare questo mucchio dalla tua parte e che tu giuri di non oltrepassare questo mucchio e questa stela dalla mia parte, per fare il male.

⁵³ Il Dio di Abramo e il Dio di Nacor siano giudici tra di noi». Giacobbe giurò per il Terrore di Isacco suo padre. ⁵⁴ Poi offrì un sacrificio sulle montagne e invitò i suoi parenti a prender cibo. Essi mangiarono e passarono la notte sulle montagne.

Probabilmente il racconto sovrappone due patti. Uno studio storico-critico vede nel racconto un intreccio tra due alleanze ciascuna con il suo segno: un accordo familiare, che tende a proteggere le figlie, con la spiegazione del nome *Mispa* (v.50), un patto politico che fissa la frontiera tra Labano e Giacobbe con la spiegazione del nome *Galaad* (v.52). In una si erige una stela, nell'altra si innalza un mucchio di pietre come frontiera; si hanno pure due nomi, *Galaad* e *Mispa*⁹.

Al “mucchio” di pietre *ognuno dà il suo nome: Yegar-Šahadutà* (aramaico: mucchio di testimonianza) per Labano, *Galaad* per Giacobbe (*Gal-Ed*, mucchio del testimone, perché disse Labano: «Questo mucchio, *Gal*, è oggi testimone, *Ed*, tra me e te», v.47). Sarà chiamato anche *Mispa*, perché «il Signore starà di vedetta» (cf. Ezechiele *šōpēh*, sentinella, 33,1-9; 3,17-21). Il mucchio viene posto come *frontiera sacra* che i due si impegnano a non oltrepassare (vv.51-53). La conclusione è pacifica (32,1-2). Allora Giacobbe può incontrare i “messaggeri” o “angeli” di Dio arrivando al luogo che diventa “l'accampamento di Dio”, *Machanaim* (32,2). Poi inizierà il passaggio dello Jabbok e la lotta con Dio, ma anche la pace con Esau (Gen 32-33).

⁹ Cf. G. Von Rad, *Genesi*, vol.3, pp.443-45; L. Alonso-Schökel, *Pentateuco I Genesis, Esodo*, Ed. Cristiandad, Madrid 1970, p. 148; BG in loco.

Conclusioni

Il racconto, spesso venato di ironia, ha per sfondo i rapporti tra due popoli, Giacobbe-Israele e Aram, non sempre facili né sinceri. L'inganno mostra come le relazioni funzionino spesso in vista della *ricerca del proprio interesse* che ciascuno degli attori pone in opera: un vicinato vantaggioso. Non è ospitalità ideale, ma interessata, che proprio per questo rischia di risultare ingannevole (come la seduzione, anche se fa parte integrante delle relazioni: è necessaria, ma non può fermarsi a un gioco, che rischia di diventare pericoloso, persino mortale, come nel caso di Giaele e Sisara). Per questo il vangelo secondo Luca esorta a invitare ai banchetti non amici, fratelli, parenti o ricchi vicini, ma poveri, storpi, zoppi, ciechi che non hanno da ricambiare (cf. Lc 14,12-14). In questa gratuità consiste la "beatitudine". Il mangiare insieme è segno di alleanza: perciò Gesù è accusato di accogliere i peccatori, desiderosi di ascoltarlo, e di mangiare con loro (Lc 15,1-2).

Tuttavia, tra la gratuità e l'interesse o vantaggio personale da trarre nelle relazioni, si inserisce un *elemento intermedio, l'alleanza, il patto*, che unisce persone diverse, stabilendo regole di convivenza, elementi dinamici che permettono la convergenza, l'incontro e la vita in pace. Del resto, non tutti sono amici. Con molte persone si accettano convivenze regolate da una legge in cui tutti si riconoscono e che tutti sono tenuti a osservare. L'assenza di regole rischia di causare confusione e tensioni, incomprensioni e inganni. La legge stabilisce il modo o i modi con cui si può condividere un territorio, un quartiere, un caseggiato; regola e armonizza i propri interessi e anche quelli di tutti. Se la generosità di Abramo supera le divisioni e incontra cordialmente l'"altro", la legge permette ai "molti" di convivere pacificamente. È il passaggio dall'ideale di Abramo al realismo di Giacobbe?

Certamente la legge non basta. Deve accordarsi con la comune coscienza di appartenenza, per realizzare il bene comune, cioè di persone che si sentono parte di una comunità, impegnate a costruirla, a non essere solo fruitori, sudditi o clienti, ma cittadini. È richiesta una convergenza che non è solo economica o di vantaggio. A questo proposito vengono utili due testi.

La finale del Salmo 122/121: "Quale gioia quando mi dissero...". La conclusione è una invocazione con l'augurio di «pace e bene»:

Per i miei fratelli e i miei amici / io dirò: «Su te sia pace!».

Per la casa del Signore nostro Dio, / chiederò per te il bene (vv.8-9).

Il parallelismo: «per i fratelli / per la casa del Signore» (*lema'an*, in entrambi i casi, con valore causale, finale o consecutivo), in corrispondenza a «pace» e «bene», indica che sono frutto di una duplice convergenza, dei vincoli umani che esigono la pace e vi aspirano, della presenza del Signore che garantisce pace e benessere. È il convergere sociale e religioso ribadito anche nelle immagini dei torrioni, dei palazzi, del tempio, nei quali è riassunta la città. Come la compattezza delle costruzioni, il culto e l'impegno per la giustizia costruiscono la città ideale (vv.3-5), la pace della città è frutto del convergere dei due elementi, umano e divino (vv.8-9). È la necessaria interazione tra le varie componenti della città, tra funzioni e culture che solo nella stima reciproca e nella loro integrazione possono realizzare una articolazione sociale efficace.

Il frutto che ne deriva è un'ospitalità reciproca che permette a ciascuno di realizzare il proprio bene insieme a quello di tutti. Questo si accorda con il detto di Paolo ai Filippesi 2,4, che prima fa appello alle realtà di fondo della vita cristiana (se..., vv.1-4): «μη τὰ

ἑαυτῶν ἕκαστος σκοποῦντες ἀλλὰ [καὶ] τὰ ἐτέρων ἕκαστοι – Ciascuno non cerchi l'interesse proprio, ma anche quello degli altri». Il mio bene si realizza in armonia con il bene altrui, il mio benessere è frutto del bene condiviso e costruito insieme: il bene di tutti. È il tema che Paolo sviluppa quando tratta dei carismi, che sono funzionali alla “costruzione” della comunità e trovano il loro senso nel principio e via più alta (iperbolica), la carità/agape (cf. 1Cor 12-14). Allora anche la competizione non diventa esclusione ma un *con-petere*, un cercare insieme. L'ospitalità acquista un valore prettamente sociale. È l'atteggiamento a cui si ispira il profeta Geremia nella “lettera agli esiliati” (Ger 29,1-14), quando li esorta a pregare e a contribuire al benessere della terra in cui sono esiliati, perché dal benessere di quella terra deriva anche il loro (v.7).

Lunedì 21 novembre 2016

Giuseppe e l'ospitalità tra fratelli: la trasformazione dall'odio all'accoglienza

Gen 37; 42,1-45,15; 50,15-26

Premessa

La prima narrazione sulla relazione fraterna nella Bibbia è tragica: l'incontro tra Caino e Abele si risolve in un fratricidio e nel rifiuto da parte di Caino di essere "fratello" («non lo ri-conosco, non sono il custode di mio fratello», Gen 4,9). D'altra parte, *testimonianze fratricide* sono attestate nella Bibbia: Abimelech «assassinò i suoi fratelli, figli di Jerub-Baal, settanta uomini sulla stessa pietra» (Gdc 9,5), Assalonne uccise il fratello Ammon per vendicare la violenza sulla sorella (2Sam 13) e Salomone fece uccidere Anania per eliminare un pretendente al trono (1Re 2,13-25).

Non meno burrascoso fu il contrasto tra Giacobbe ed Esau. Si risolse in alleanza dopo una divisione profonda che giunse al tentativo di uccidere (Gen 27 e 33). E per la riconciliazione deve intervenire la benedizione divina, seguita a una lotta tra lo stesso Dio e Giacobbe (Gen 32). Non meno tese furono le relazioni tra le sorelle, Lia e Rachele, mogli di Giacobbe. Del resto, anche nella parabola del padre misericordioso la relazione tra i due fratelli non è esaltante né priva di contrasti (Lc 15). Il rapporto tra fratelli resta complesso: fonda la diversità in una vicinanza non facilmente accettabile e digeribile.

Altrettanto complicata appare la via verso il rapporto familiare tra Giuseppe e i suoi fratelli. Il racconto, uno dei più splendidi e ampi della Bibbia, permette di tracciare un percorso interessante che va dall'analisi psicologica delle passioni alla lettura teologica degli avvenimenti. Nel percorso si dipanano elementi importanti per delineare il valore e il senso della fraternità e dell'accoglienza: ospitalità nella famiglia e tra uomini che si riconoscono fratelli.

Carattere sapienziale del racconto

Lo stile sapienziale risalta dal fatto che al centro del racconto è *l'uomo*, cosciente delle sue forze spirituali e della sua intelligenza, scandagliato nella complessità psichica di *passioni ed emozioni* (competizione, controllo, passione e compassione). La visione è internazionale (incontro tra popoli diversi) e in tale contesto viene proposto l'ideale formativo del giovane del tempo. La religiosità è in filigrana, senza miracoli né apparizioni o visioni né altari. Però tutto parte dalla rivelazione e dalla fede (il «timor di Dio») che sta alla base del comportamento (cf. Gen 42,18 con Prov 1,7,ecc.), compreso il perdono (Gen 50,17), che rientra nel rapporto uomo-Dio. Il racconto *accentua l'enigma dell'intreccio tra il governo di Dio e l'agire umano*.

Importanti per l'economia del racconto sono i *sogni, due a due*: due nella casa del padre e due nel carcere; due sono i sogni del faraone. Il sogno iniziale delinea il rapporto tra Giuseppe e i fratelli e mette in moto l'azione. Vi è annunciato il *progetto di Dio* (Gen 37,5) che appare realizzato nell'affermazione dossologica finale: «Se voi avevate tramato del male contro di me, Dio ha pensato di farlo servire a un bene, per compiere quello che oggi si avvera: far vivere un popolo numeroso» (50,20).

Tema centrale

L'affermazione appena citata indica il tema del racconto. La storia di Giuseppe non è il rendiconto di un'emigrazione che porta Israele in Egitto. Né l'idea di riconciliazione è l'idea maestra (tra l'altro, Giuseppe non intendeva fare un processo ai fratelli; tuttavia, il termine «resto», in Gen 45,7, fa pensare a un *giudizio* divino superato (cf. 6,8; 7,1.25). Neppure vi scorgiamo un insegnamento sapienziale sull'utilità della disgrazia. Tutti questi motivi sono presenti, ma li riunisce il concetto di *trasformazione* compreso dal redattore dell'epilogo, che condensa il significato narrativo e teologico in questi termini: *Il male, che voi avevate progettato di farmi, il disegno di Dio lo ha volto in bene* (50,20). In questa trasformazione una famiglia ritrova se stessa: il rapporto con il padre e la scoperta di essere fratelli, che qui si desidera esaminare nelle sue dinamiche.

Struttura e contenuto del racconto

Si riconoscono facilmente due parti: 37-41 e 42-45(50). Nella prima, il racconto propone il tema usuale del *giusto umiliato ed esaltato*: dalla schiavitù e dalla prigionia alla liberazione e incarico di vice faraone. La seconda parte trasforma il racconto in una *storia di famiglia* con il riconoscimento reciproco dei fratelli, il loro atto di sottomissione a Giuseppe che però lo rifiuta sentendosi a loro servizio. La riconciliazione ricostituisce la famiglia, ritrova la fraternità.

I due blocchi del racconto sono articolati ciascuno in tre parti, che scandiscono le tappe della divisione della famiglia e della fraternità ritrovata. Ci soffermiamo sulla divisione e sul cammino, interessante, in cui, mediante le prove, vengono ristabiliti i legami fraterni

- A, 1 = 37: esposizione, conflitto, tentativo di omicidio, schiavitù
- 2 = 40: prova qualificante: Giuseppe interprete
- 3 = 41: prova glorificante: Giuseppe vizir

- B, 1 = 42: primo viaggio dei fratelli, prima prova
- 2 = 43-45: secondo viaggio, seconda prova, scena del riconoscimento
- 3 = 46,5s; 47,12 (50,15-21): conclusioni

I – DALLA DIVISIONE ALLA FRATERNITÀ RITROVATA

1. La divisione e le sue cause (Gen 37)

La parola «fratello» è ripetuta 21 volte nel capitolo. In **Gen 37,3-11**, il racconto mette a fuoco l'intreccio perverso tra gli attori: orgoglio e gelosia o il rifiuto di umiliarsi. Un *padre* preferisce il figlio «aggiunto» (significato nel nome Giuseppe), e un *figlio*, inesperto ma anche orgoglioso e chiacchierone, riporta al padre *dibbâ*, informazioni, chiacchiere, pettegolezzi sui fratelli, sogna di dominare e fa incaute esternazioni dei suoi sogni attirandosi le ire di tutti. I *fratelli* gelosi lo odiano. L'effetto è il *dialogo interrotto*. Come Giacobbe aveva provocato l'ira di Esaù e dovette placarla con tanto tempo e difficoltà, così Giuseppe provoca l'odio dei fratelli, al punto che gli negano il saluto, cioè la «pace». I gesti di preferenza paterna, culminanti nel segno della tunica a lunghe maniche (un vestire da principi, mentre gli altri avevano vestiti da lavoro, cf. 2Sam 13,18s), e i sogni, che negano l'uguaglianza tra fratelli, creano divisione e odio in famiglia.

Nei vv.12-36, i fratelli sfidano il sogno e tentano di neutralizzarne il contenuto: «È arrivato il signore dei sogni ... Vedremo che ne sarà dei suoi sogni» (vv.19-20). La situazione precipita in violenza (tentativo di uccidere, vendita, vv.12-31) e si conclude con la messinscena della tunica insanguinata per ingannare il padre (v.31).

A partire dal v.12, Giuseppe dice una sola parola: «Eccomi!» (a dire il vero, aggiunge una domanda a un viandante anonimo, per aver perso la strada: il fatto lo manifesta come inesperto). Da quel momento cessa di essere *soggetto*, diventa *oggetto*: è visto, spiato, mentre lui non vede; l'iniziativa passa ai fratelli. Attori muti sono i Madianiti: insensibilità di mercanti di schiavi. I fratelli non hanno il cuore più sensibile: commesso il crimine, si siedono a mangiare (v.25). Qui si alternano dei doppioni: Ruben/Giuda, Ismaeliti/Madianiti, «non versate sangue/che guadagno c'è nell'ucciderlo?». Il ruolo di Giuda prosegue nel c.38; alla fine prevarrà su Ruben.

I vv.32-35 descrivono la *discesa* di Giacobbe: vuole discendere nello Sheol accanto al figlio (v.35). Discenderà, ma in Egitto (45,9), che nella tradizione biblica equivale allo Sheol. Per disposizione di Dio la vita sovrabbonderà, ma per ora si ferma con la scomparsa di Giuseppe, almeno per la famiglia. Il padre, ingannato, esprime disperazione e lutto: non vuole essere consolato, perché il figlio “non è più”; non gli resta che scendere con il figlio allo Sheol. E la partecipazione al lutto del padre da parte di “figli e figlie” appare al lettore una macabra e perfida menzogna. È il peggior inganno per colui che era stato l'ingannatore.

Anche per Giuseppe si tratta di una progressiva discesa: venduto (schiavo), calunniato, incarcerato (Gen 39). *Scompare dall'orizzonte*. Il particolare vago: «essi lo condussero in Egitto» (vv.28.36, cf 39,19), comporta una sensazione di perdita; è come dimenticato presso il suo padrone. Ormai è destinato a passare di mano in mano: venduto dai fratelli è di nuovo venduto in Egitto come schiavo.

Ma in 39,2.21-23 il narratore offre la chiave di tutto il racconto: «*Il Signore fu con Giuseppe*», «a lui tutto riusciva bene». Se Gen 39 segna la discesa, pone anche le *premesse per la risalita*. I capitoli seguenti (40-41) narrano la trasformazione di Giuseppe, da schiavo a vice faraone. La storia è in mano di Dio che la volgerà in bene, anche servendosi dei sentimenti umani perversi. Giuseppe sarà protetto dalle seduzioni, sostenuto nelle tribolazioni e, come i Patriarchi, diventerà strumento di *benedizione* per l'Egitto (39,5).

2. La fraternità riscoperta: le prove (Gen 42-45)

Giunge per Giuseppe il momento di una possibile rivalse. Le prove potrebbero andare in quella direzione, la tentazione era presente. Ma, superato forse il primo momento di rivincita, egli non vuole determinare o misurare la colpa, gli interessa far ravvedere i fratelli con le «prove», affinché riscoprano la «fraternità» e riconoscano il rapporto della loro azione con Dio. Nel frattempo, egli stesso scopre la sua missione, saprà leggere e interpretare “teologicamente” la vicenda nel suo insieme. Si inserisce così nel disegno di Dio. Il processo narrativo è articolato in tre tappe o sequenze.

2.1. Gen 42: primo incontro di Giuseppe con i fratelli – prima prova (il sacco)

In Gen 37 i fratelli avevano visto venire Giuseppe. Ora è Giuseppe a *veder venire* i suoi fratelli e a fare un piano (v.7 gioca sul termine *venire*: «Siete venuti!»). Egli delinea la sua linea di condotta per tocchi successivi, ponendo domande e mettendo a profitto

le risposte dei fratelli. La prova (v.16) non è destinata a verificare le risposte date – sa bene con chi ha a che fare – ma la *sincerità* dei sentimenti. La loro salvezza esige un cammino di purificazione e conversione che permetta loro di riconoscere la colpa; i fratelli di sangue devono esserlo negli affetti, devono scoprire e mostrare l'amore fraterno. L'atteggiamento di Giuseppe sembra duro ma tutto il processo tende a *trasformare l'incontro materiale in riconciliazione*. Tratta i suoi fratelli da "stranieri" e "spie": dovranno ripercorrere il cammino che va dalla rottura alla ripresa di rapporti fraterni e alla ricostruzione della famiglia (Gen 45)..

Il procedimento – le domande. La risposta dei fratelli alla prima domanda è pura informazione: «Da dove venite?» – «Dal paese di Canaan, per acquistare viveri». Segue il passaggio dal piano politico («siete spie») al piano della famiglia («riconducete il vostro giovane fratello») e quindi alla sfera intima della coscienza («noi espriamo ciò che abbiamo fatto»). In tal modo, i fratelli a passano *dalla complicità alla solidarietà*, che comincia a far sentire gli effetti:

«siamo figli di uno stesso uomo» (v.11);

« i tuoi servitori sono dodici (si pensa a tutta la famiglia, non soltanto ai presenti), noi siamo tutti fratelli, il più piccolo è con nostro padre; e ce n'è uno che non è più» (v.13).

L'accusa di spionaggio tendeva a fare dei figli di Giacobbe dei complici banditeschi. I dieci fratelli oppongono l'argomento della parentela che li unisce: non sono una banda ma una famiglia. Nella stessa occasione imparano a dire «noi» (vv.11.13.21.31. 32).

La vicenda del sacco con i sodi restituiti. I fratelli prendono coscienza *collettivamente* della responsabilità avuta nei confronti di Giuseppe e la famiglia comincia a riunirsi: «Essi dissero, *ciascuno a suo fratello...*, si misero a tremare, ciascuno *per* i suoi *fratelli* (v.28). Al v. 21 Giuseppe è chiamato per la prima volta «*nostro* fratello». E nell'angoscia i fratelli sospettano una causa divina. «Forse Dio ci ha fatto questo?» (v.2). Da parte sua, Giuseppe assicura che la sua condotta non è arbitraria: «Io temo Dio». Nella lettura di fede, le vicissitudini umane sono sottratte alla fatalità interna, per entrare nella coerenza di un disegno di salvezza universale.

Nel rendiconto a Giacobbe, i fratelli sostituiscono il duplice «voi sarete messi alla prova» (vv.15-16) con un duplice «io saprò se voi siete sinceri» (vv.33-34). Non conoscono ancora la vera posta in gioco della verifica, che verte sulla moralità non sull'identità. Una certa ironia si intravede nel fatto che i fratelli insistano sulla loro sincerità di fronte al padre al quale hanno così gravemente mentito.

Il racconto segna comunque il passaggio fondamentale dalla complicità alla solidarietà e alla presa di coscienza collettiva della responsabilità.

2.2. Gen 43-44: secondo viaggio e seconda prova – confronto e fraternità implicita

In **Gen 43**, è la ricostituzione della famiglia su un piano materiale e non cosciente. Il racconto evidenzia due simboli, la casa e il pranzo.

1) La **casa**. I fratelli sono convocati nella casa di Giuseppe per condividere il pranzo, che, nell'intenzione di Giuseppe è una riunione di famiglia (*bêt*). La *topografia* della prima udienza, imperniata sulla *casa (bêt)*, è simbolica, esprime diversi rapporti umani. *Sulla porta* di casa si regolano le questioni di denaro; per regolare il punto della somma ritrovata nei sacchi basta un maggiordomo, l'«uomo di casa». Vi è il primo augurio di pace (*šālôm*, v.23) che supera i timori dei fratelli, e il ricongiungimento con Simeone: i fra-

telli sono al completo - c'è anche Beniamino - e sono introdotti nell'abitazione privata del loro fratello minore (v.24). *Nella casa*: è il luogo della gratuità e del dono. I fratelli preparano i loro *doni* (v.25), i problemi di interesse sono risolti e superati. Giuseppe si presenta di persona, pronuncia un secondo *šālôm* (v.26) e si informa di suo padre. *Nella camera* Giuseppe si ritira in pianto alla vista di Beniamino: è fraternità. Al denaro, ai doni, a Beniamino corrispondono tre livelli di rapporti umani: interesse, amicizia, fraternità.

2) Il **pranzo** suggella il ritrovarsi. I fratelli sono disposti in ordine di nascita: è un pranzo di famiglia... e il «beniamino», com'è giusto, si fa viziare e riceve i bocconi migliori. I fratelli guardano *senza gelosia*.

Genesi 43,32-34 rappresenta un modello ridotto di tutta la storia. I fratelli passano *dalla separazione alla riconciliazione*. «Egli (Giuseppe) da una parte ed essi (i fratelli) dall'altra»: Giuseppe e i fratelli sono *separati* (cf. Gen 37-41); «Essi erano posti di fronte a lui»: Giuseppe è a *confronto* con i fratelli (cf. Gen 43-44); «Con lui bevvero e fecero festa»: è *riconciliazione* (anticipa Gen 45).

Ma per il momento la storia si svolge ancora *in figura*: è riunione materiale, contrassegnata da denominazioni anonime, «l'uomo» (Giuseppe), «la nostra gente» (i fratelli). Però il capitolo si era aperto con il discorso di Giuda (sostituisce e si innesta in quello precedente di Ruben, 42,37-38) che *si rende garante* della vita del fratello (43,8-13), anticipando il discorso davanti a Giuseppe (44,18-34).

Gen 44: I legami resistono – solidarietà

La prima parte (vv.1-17) è strutturata in profondità dal verbo «trovare» (*māšā'*). Con menzogna i fratelli avevano detto al padre: «Ecco, abbiamo trovato questa» (la tunica insanguinata, 37,32); di qui la terapia dello pseudo furto. Benché innocenti, ora i fratelli si accusano: «Dio ha scoperto/trovato (*māšā'*) il crimine dei tuoi servi» (44,16). Una prima confessione con presa di coscienza indiretta aveva avuto luogo già nel primo incontro (42,21-23). In questa seconda udienza essa raggiunge il livello *teologico* del riferimento a Dio. Sotto l'accusa i *legami fraterni resistono*. Mentre Giuseppe tenta di desolidarizzare gli innocenti dal presunto colpevole: solo Beniamino deve pagare (vv.10.17), i fratelli vogliono pagare insieme (vv.9-16).

Nella seconda parte (vv.18-34), Ruben-Giuda, nella replica, fa giocare nello stesso tempo *l'istinto fraterno* (si offre al posto di Beniamino) e quello *filiale* (Giacobbe non deve sopportare la perdita di Beniamino). I fratelli ormai sono pronti a riconoscere Giuseppe per quello che è: il loro fratello minore, un tempo odiato e venduto, ora degno di essere amato. Giuseppe sente di dover dare sfogo ai suoi sentimenti e farsi riconoscere.

2.3. Gen 45,1-15: la scena del riconoscimento – fraternità esplicita

I fili dell'intreccio si dipanano e le intenzioni del racconto si manifestano. La legge di *risalita a Dio*, che caratterizza ogni episodio, rivela qui la sua ragion d'essere più profonda (45,5-8): Dio ha fatto concorrere tutte le cose al suo disegno di salvezza, Giuseppe è per la salvezza dei fratelli. Egli non intendeva fare un processo ai fratelli, tuttavia, il termine «resto/šē'ērīt» (45,7, Cei, «sopravvivenza») fa pensare a un *giudizio* divino superato (cf. Gen 6,8; 7,1.25). La salvezza è accordata al popolo di cui i dodici fratelli sono il nucleo.

La *riconciliazione* è rappresentata nelle progressioni (cf. il simbolo di casa in Gen 43). La storia si snoda in confronto con Gen 37: avvicinarsi per parlare, vedere, discendere.

- *Parlare*. La svolta decisiva era avvenuta al secondo viaggio, in cui i fratelli s'erano allora *avvicinati* (verbo *nāgaš*): Gen 43,19, i fratelli si avvicinano al maggiordomo; 44,18, Ruben/Giuda si avvicina a Giuseppe per la difesa decisiva; 45,4: Giuseppe invita i suoi fratelli a venirgli vicino ed essi si avvicinano: riprende il dialogo interrotto al c.37.
- *Vedere*. Prima era unidirezionale: in Gen 37 i fratelli avevano visto avvicinarsi Giuseppe; in 42 è Giuseppe che vede arrivare i fratelli abbandonati in suo potere; in 45,12 lo sguardo connota *reciprocità*: «Voi vedete con i vostri occhi, e mio fratello Beniamino vede con voi, che è la mia bocca che vi parla».
- *Discendere*: in Gen 37,35, Giacobbe voleva scendere nello Sheol, accanto al figlio; ora è invitato a raggiungerlo discendendo in Egitto (45,9.13 + 46,3-4).

Gen 50 – Epilogo: la riconciliazione ultima (oltre il padre)

Per la storia di famiglia e della fraternità ristabilita è importante la finale che riprende le tematiche conosciute (Gen 50,15-26). Emerge tra i fratelli il timore della possibile vendetta e del «male» (50,15.17.21). Si insinua il dubbio che, morto il padre, Giuseppe possa vendicarsi per il «male» subito. Per evitare questa possibilità, gli mandano un *messaggio* (vv.16-17) nel quale ricordano che il padre prima di morire invocava il perdono per i fratelli e il nome del «Dio di tuo padre», del quale si proclamano «servi». La risposta di Giuseppe con il pianto è un segno positivo.

Nel frattempo, presentandosi a lui, compiono l'*ultima prostrazione* e si dichiarano suoi «servi»: si avvera il contenuto del sogno iniziale. Ma il «fratello» lo proibisce perché essi sono «servi di Dio», lui è solo fratello. Non li può dominare (vv.18-19), ma è chiamato a essere per loro uomo della provvidenza. Perciò, la storia si conclude con Giuseppe che consola i fratelli, promette loro di prendersi cura di tutto il popolo (di voi e dei vostri figli) e *parla al «loro cuore»* (v.21). Ancora una volta la parola - il dialogo - completa la pace interrotta. Ora anche Giuseppe è veramente convertito dalle sue pretese di dominio.

II – SINTESI E CONCLUSIONE

Una serie di correlazioni inquadra «la storia di famiglia» e il riconoscimento della fraternità, articolando il cammino che opera il passaggio *dalle relazioni obbligate alla relazione in libertà*.

A.37,4	Divennero <u>incapaci di parlargli amichevolmente</u> (<i>b^cšālôm</i>)
37,10	Stiamo per venire.../prostrarci a terra/davanti a te?
37,14	Va a <u>vedere</u> se i tuoi fratelli stanno bene (<i>šālôm</i>)

37,18	Essi lo// <u>videro</u> //da lontano...e complottarono di farlo morire
37,32	Ecco ciò che noi abbiamo [trovato] (la tunica)

B.42,6	I fratelli di Giuseppe arrivarono e si /prostrarono davanti a lui
42,7	Giuseppe// <u>vide</u> //i suoi fratelli... e <u>parlò loro duramente</u>
42,24	Si ritirò da essi e pianse... e <u>parlò loro</u>

43,26	Essi gli offrirono il dono... e / si prostrarono a terra/
43,27	Egli li <u>salutò amichevolmente</u> (<i>šālôm</i>)
43,30	Giuseppe si affrettò a uscire,... entrò nella sua camera e là pianse
43,34	Con lui bevvero e gioirono (riconciliazione implicita)

 44,14 Essi / caddero a terra / davanti a lui
 44,16 È Dio che ha scoperto [trovato] la colpa dei tuoi servitori
 45,12 Voi//vedete// con i vostri occhi... che è la mia bocca che vi parla
 45,14s Egli baciò tutti i suoi fratelli piangendo...
 dopo di che i suoi fratelli si misero a parlargli (riconciliazione esplicita)

Epilogo

50,17 Giuseppe pianse alle parole che gli rivolsero
 50,18 I suoi fratelli / si gettarono ai suoi piedi /... Noi siamo i tuoi servi
 50,21 Egli (Giuseppe) li consolò e parlò al loro cuore

1/ *Riconoscere, parlare, servire* scandiscono la fraternità ritrovata e realizzata. È la vittoria sull'istinto di Caino. La relazione familiare e fraterna è recepita dominando l'istinto di uccidere, accogliendo invece le dinamiche che creano prossimità. La *trasformazione* del male in bene avviene anche nei legami tra i fratelli.

Il culmine del dramma avviene nel *riconoscimento reciproco tra* i fratelli. Poi la tensione scende. L'*epilogo* riprende le parole chiave. I sogni fanno presagire a Giuseppe la sua esaltazione e la sottomissione dei fratelli. La tensione del racconto sale con la *gelosia* dei fratelli rappresentata nella *parola*, l'incapacità psicologica di parlare in pace (*b^ešā-lôm*) con Giuseppe. Con la parola essa si placa: «dopo di che essi gli parlarono» (45,15). La parola ricostituisce l'equilibrio e riannoda il legame fraterno. Si avvera la sottomissione dei fratelli prevista nei sogni. Infatti, ogni colloquio si apre con la «prostrazione» e si conclude con l'atto di sottomissione: «Siamo tuoi servi». Ma Giuseppe ora rifiuta questo ruolo e parla al loro cuore, come fratello, con affetto e sincerità convincenti (50,12ss). Allora la fraternità si riannoda ed esplicita nel *servizio reciproco*: i fratelli, prostrati, si dichiarano servi, ma Giuseppe li abbraccia, si pone a loro disposizione e li prende sotto la sua responsabilità.

In conclusione, perché si realizzi il piano di Dio occorre la *conversione*: il superamento della gelosia e dell'odio da parte dei fratelli, ma anche la conversione di Giuseppe mediante il passaggio dalla pretesa di dominare e umiliare i fratelli alla cura nei confronti di tutti loro. Le «prove» hanno maturato la coscienza fraterna assopita, introducendo il servizio e la solidarietà, l'intimità e il dialogo tra i membri della famiglia fino a rischiare la propria libertà e la vita uno per l'altro.

2/ La storia segnala anche il *vedere e guardare*. Giuseppe giunge e i fratelli lo vedono da lontano e decidono la sua sorte. Egli è nudo e indifeso davanti a loro; esposto ai loro sguardi, non si accorge di nulla. Poi i ruoli si invertono: Giuseppe li vede e li riconosce senza essere riconosciuto. Sono in sua balia, senza comprendere. Essere visto è diventare oggetto, vedere è condurre il gioco e dirigere il destino. Quando Giuseppe si fa riconoscere, la *reciprocità* attua la riconciliazione nell'equilibrio della parola e dello sguardo: «Ecco, i vostri occhi lo vedono e lo vedono gli occhi di mio fratello Beniamino: è la mia bocca che vi parla!» (45,12). Così finisce la storia iniziata nel segno dell'orgoglio e volontà di dominio (Giuseppe), della gelosia o del rifiuto di umiliarsi (fratelli e padre).

3/ Avviene allora la *scoperta*, il «trovare» (*māšā'*), che conduce dalla falsità alla verità. «Noi abbiamo *trovato* questa (la tunica insanguinata)» (37,32) era la menzogna dei fratelli. Quando Giuseppe estrae la coppa dal sacco di Beniamino, Ruben dichiara: «Dio ha scoperto/*trovato* il peccato dei tuoi servi» (44,16). La *falsa prova* escogitata da Giuseppe evidenzia la falsità precedente. Per espiare il crimine i fratelli accettano il castigo

per una colpa non commessa. Di fatto, la *prova immette nella coscienza la fraternità* all'inizio rifiutata. Prima non avevano udito le implorazioni di Giuseppe, poi ricordano: «Avevamo un altro fratello», e ricordano la sua angoscia e le sue suppliche allora inascoltate (42,21). Quando sono accusati di essere «spie», dichiarano di essere tutti fratelli, «tutti figli di un solo uomo» (42,11.12); e Ruben-Giuda rischiano la vita per Beniamino, il più giovane.

A questo proposito, è importante anche la ricorrenza del verbo «*piangere*» riferito a Giuseppe, che rivela i sentimenti che lo guidano. Il primo pianto (42,24) fa seguito alla prima presa di coscienza dei colpevoli (42,21s), si ripete con Beniamino, quindi davanti a tutti i fratelli.

4/ Il termine “fratello”, nel suo significato ampio, delinea una relazione forte di tipo anche *sociale o religioso*. Così la storia di Giuseppe va oltre il quadro di famiglia. ADONAY è impegnato in un disegno che riguarda tutto il *popolo*.

- Nel suo disegno salvifico, la riconciliazione è la condizione per la salvezza: questa avviene in un popolo che ha superato le sue divisioni interne mediante la necessaria *riconciliazione delle memorie*. La *mediazione* necessaria per «salvare il popolo» è la parola di Giuseppe che riunifica la famiglia. E la *pace* può instaurarsi a partire dal momento in cui la millanteria sterile dell'inizio fa posto allo spirito di servizio. Riconciliazione e servizio attuano la prossimità fraterna, che è incontro delle diversità, incontro solidale, fecondo, salvifico per la famiglia e per il popolo. La parola elabora il problema, spiega e rassicura.
- L'ospitalità tra fratelli segnala che le relazioni non restano nel generico: gli ospiti, gli stranieri, la gente! Ma passano all'incontro tra persone, con nome e volto (Ruben, Giuda, Giuseppe, Beniamino), che a vicenda imparano a stimarsi e accettarsi, a dialogare insieme.
- Ed è interessante che la reciproca accoglienza tra fratelli avvenga in un contesto di ospitalità da parte di un paese straniero, l'Egitto, di fronte al quale gli ospiti provano attenzione, curiosità, stupore (per la mummificazione o il lusso di corte, per i costumi e la bellezza delle costruzioni). È l'incontro con un mondo diverso che crea cultura. Il saper guardare arricchisce la conoscenza e aiuta a trovare.
- Dobbiamo ricordare, infine, che l'Egitto, ospitando Giuseppe e lasciando spazio anche ai rifugiati per carestia, ne trae profitto. L'ospitalità si allarga in beneficio reciproco. Più tardi l'Egitto diventerà oppressore, quando mancheranno memoria e conoscenza (Es 1,8-11), ma per ora è in grado di offrire benessere ai rifugiati che ne diventeranno partecipi e concorreranno a tale benessere con la loro presenza (cf. Ger 29). Ciò avviene a iniziare da Giuseppe, che diventa strumento di benedizione per l'Egitto (Gen 39,5). Interpretando i sogni, in quanto dotato di uno spirito sovrumano (*ruah 'elohim*, 41,33.38.39), passa ai consigli pratici: prevede la carestia e propone la raccolta del cibo e la sua distribuzione a tempo opportuno (41,33-36). Promuove il bene comune al punto che la tradizione posteriore gli attribuirà l'invenzione delle misure agrarie egiziane (*arure*) e di una agricoltura razionale e produttiva (lo afferma lo scrittore giudeo ellenista Artapano, le cui opere ci vennero tramandate attraverso Clemente Alessandrino ed Eusebio: *P.E.*, 9,233,2).

INDICE

Abramo uomo dell'alleanza e figura ecumenica universale

L'ospitalità realizzata nello "scambio relazionale"

La figura di Abramo	p. 1
1. Il percorso di fede e l'ospitalità di Abramo (Gen 18,1-16)	p. 2
1.1. L'ospitalità e il suoi segni	p. 2
1.2. Struttura di Gen 18,1-16	p. 3
1.3. Analisi	p. 3
Prima scena: Abramo dà ospitalità (vv.1-8)	p. 3
Seconda scena: Sara e promessa di un figlio (vv.9-16)	p. 6
2. L'ospitalità del giusto. Preghiera in favore degli ingiusti (Gen 18,17-33)	p. 7
3. Ospitalità nell'incontro con gli altri popoli (gen 20,1-21,7)	p. 9
Per concludere	p. 9

L'ospitalità violata: Genesi 19,1-14 (cf. Gdc 19,11-28; 4,17-21)

Premessa	p. 11
1. Lot: Sodoma e Gomorra (Gen 19)	p. 12
2. Uno stupro collettivo viola l'ospitalità (Gdc 19,11-28)	p. 14
3. Giae: l'ospitalità tradita? (Gdc 4,17-22)	p. 17

Giacobbe e Labano

Dall'ospitalità interessata all'alleanza – ospitalità sociale

La "storia" di Giacobbe-Israele	p. 20
1. Primo atto – primo gioco: l'ingannatore ingannato (Gen 29,1-30,24)	p. 21
2. Secondo atto – secondo gioco: arricchimento di Giacobbe (Gen 30,25-43)	p. 21
3. Terzo atto: la fuga di Giacobbe (Gen 31,1-20)	p. 22
4. Quarto atto: inseguimento, chiarimento, alleanza (31,22-32,2)	p. 23
Conclusione	p. 25

Giuseppe e l'ospitalità tra fratelli

Il passaggio dall'odio all'accoglienza (Gen 37; 41,1-45,15; 50,15-26)

Premessa	p. 27
Carattere sapienziale del racconto	p. 27
Tema centrale	p. 28
Struttura e contenuto del racconto	p. 28
I – Dalla divisione alla fraternità ritrovata	p. 28
1. La divisione e le sue cause (Gen 37)	p. 28
2. La fraternità riscoperta: le prove (Gen 42-45)	p. 29
2.1. Gen 42: primo incontro di Giuseppe con i fratelli – prima prova (il sacco)	p. 29
2.2. Gen 43-44: secondo viaggio e seconda prova-confronto e fraternità implicita	p. 30
2.3. Gen 45,1-15: la scena del riconoscimento – fraternità esplicita	p. 31
II – Sintesi e conclusione	p. 32

Indice	p. 35
--------	-------