

L'ospitalità negata e il disfacimento di una società: i casi emblematici di Lot a Sodoma in Gn 19 e del crimine di Gabaa in Gdc 19

Hospitality Denied and the Disintegration of Society:
The Emblematic Cases of Lot in Sodom in Gen 19 and the Crime of Gibeah in Judg 19

Giovanni Rizzi

Pontificia Università Urbaniana, Roma
giovanni.rizzi.ferruccio@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-2477-5156>

ABSTRACT: Hospitality is a widespread practice in the ancient Near East, also regulated by written legislation. Biblical legislation protects the orphan, the widow and the foreigner; but there is also an opposite tendency of not being able to accept the presence of pagan populations in the land of the fathers. The protocol of hospitality is a practice in the biblical world which never reached the form of written legislation, and which is presented as a set of literary motifs disseminated in numerous texts, without configuring a true and proper literary genre. The stories of Gen 19:1–29 and of Judg 19:11–30 are influenced by the dialectic between the two tendencies of the biblical world; what emerges from their comparison is the warning that the violation of the protocol of hospitality is an indication of the unravelling of the society. A canonical reading of the two biblical stories proposes as an example the behaviour of Abraham, who practices unconditional hospitality without limits.

KEYWORDS: hospitality, protocol of hospitality, foreigner, disintegration of a society

PAROLE CHIAVE: ospitalità, protocollo di ospitalità, straniero, disintegrazione di una società

Le affinità tra i racconti di Gn 19,1–29¹ e Gdc 19,11–30² sono note da tempo, per le formule letterarie e per le analogie dei racconti. Tuttavia, vi sono differenze: per gli esiti diversi delle due narrazioni; per i contesti vitali ai quali appartengono; per il contesto letterario immediatamente precedente e susseguente dei due racconti nei rispettivi libri biblici. I due racconti, nello stesso tempo simili e diversi, si possono inserire nel tema “Lo straniero nella Bibbia e nel Vicino Oriente Antico”. Questo studio guarda al materiale biblico, dell’AT relativo alla tematica sopra indicata, limitando ai tratti ritenuti più essenziali i riferimenti specifici alla documentazione nel Vicino Oriente Antico.

1 La critica moderna converge nell’indicare nel brano di Gn 19,1–29 un’unità letteraria (cfr. discussione in O.F. Adesina, *The Study of the “Hospitality Motif” and Its Violation in Genesis 19,1–29 within Its Immediate Narrative Context* [Diss. Pontificia Università Urbaniana; Roma 2008] 58–65).

2 La scansione e la delimitazione della pericope è discussa in G. Rizzi, *Giudici. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici – Primo Testamento 7; Milano: Paoline 2012) 455–456.

Una lettura canonica dei due racconti biblici evidenzia il ruolo paradigmatico del testo e del contesto della narrazione genesiaca. Esiste una comune tradizione positiva verso la figura di Lot in ambito giudaico, cristiano e musulmano, nonostante i segnali negativi emergenti dal testo biblico.

1. L'ambito biblico più ampio in cui inserire i racconti di Gn 19,1-29 e Gdc 19,11-30

Il tema dello «straniero» nella Bibbia e nel Vicino Oriente è intrecciato con quello della «terra»: «straniero»³ è colui che non si trova nella sua terra d'origine, nella sua area culturale, nella sua patria, o nella sua tribù, o nella sua famiglia, ma in una situazione in cui si deve adattare alle leggi e ai costumi dell'area in cui si trova inserito⁴. La condizione di straniero può essere temporanea, stabile, o irreversibile come nel caso dello schiavo, e così via. Il concetto di «terra» ha una valenza materiale, di territorio, patria nazionale, proprietà di una tribù, di una città, di un villaggio, o di una famiglia; ma ne ha anche una più ideale, comprendente i legami linguistici e culturali, parentali, affettivi, famigliari, sino a estendersi ai progetti e alle speranze inerenti alla vita di una persona o di un'intera popolazione. L'intreccio tematico tra «straniero» e «terra»⁵ è coesenziale alla comprensione della letteratura biblica.

3 A «straniero» o «forestiero» nella Bibbia ebraica corrispondono principalmente i termini *zār*, *tōšāb*, *gēr*, *nok'ri*, *nēkār*, che non sono semplicemente sinonimi e che in parte sono coperti nella LXX dal termine *xénos*. Nella LXX *allogeneis* traduce frequentemente alcuni dei termini ebraici indicati; ma il campo semantico della LXX registra anche *proselutos*, che interpreta molto spesso l'ebraico *gēr*. Mentre l'ebraico presenta un campo lessicale differenziato, la LXX sembra orientarsi a un'interpretazione di quel campo lessicale culturalmente successiva nel tempo. Il NT riprende il campo lessicale della LXX, ma con una ricorrenza assai più limitata dei termini in questione. È stato rilevato che la correlazione esistente tra «straniero» e «nemico» ha già un fondamento filologico nel latino *hostis* («nemico») e *hosticus* («strano», «ostile»), mentre il greco *echthros* («nemico») sembra derivare dalla preposizione *ektós*, *ek* (cfr. G. Stählin, "Xénos," *Grande lessico del Nuovo Testamento* [edd. G. Kittel – G. Friedrich; ed. it. a cura di F. Montagnini – G. Scarpato – O. Soffritti] [Brescia: Paideia 1972] VIII, 12).

4 Cfr. A. Spreafico, "Straniero/forestiero", *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale* (ed. G. Battistella) (Cinisello Balsamo, MI: San Paolo 2010) 974.

5 Fin dai tempi biblici, la «terra d'Israele», i cui confini sono oscillanti nella letteratura biblica, è sempre stato un punto costitutivo dell'identità storica e religiosa del mondo ebraico. La «terra», che il Signore aveva intenzione di dare ad Abramo e ai patriarchi, appartiene alla vocazione alla quale il Signore stesso stava chiamando nei patriarchi anche il popolo che ne sarebbe scaturito. Fuori da quella «terra», neppure ancora realmente designata nei suoi precisi confini, nessuno dei patriarchi può vivere: anche se per ragioni contingenti, singolarmente i patriarchi ne sono usciti, hanno dovuto sperimentare che, al di fuori di quella «terra» che il Signore aveva in mente, non potevano vivere e avevano dovuto ritornare sui loro passi. Per la «terra d'Israele» si può parlare di «confini» in senso plurale, per le coordinate geografiche di nord e sud e così via, ma anche e soprattutto per le diverse estensioni con cui la «terra d'Israele» è caratterizzata di volta in volta nella Scrittura. Sulle fonti bibliche e non bibliche della geografia anche politica della terra d'Israele nell'AT, cfr. P.A. Kaswalder, *Onomastica biblica. Fonti scritte e ricerca archeologica* (SBFCMi 40; Jerusalem: Franciscan Printing Press 2002) 17–37.

La questione è già tratteggiata nell'organizzazione canonica della Bibbia ebraica, fin dai capitoli iniziali della *Genesi*, nella «tavola dei popoli» (Gn 10,1–32), dove la ripopolazione del «mondo» dopo il diluvio, secondo le concezioni etnico-geografiche in possesso alla tradizione ebraica nel sec. VI a.C., avviene in base alle linee genealogiche dei «figli di Noè»⁶. La tradizione sull'assegnazione divina della loro terra alle varie popolazioni riemerge più esplicita in Dt 32,8–9; la versione greca della LXX Dt 32,8–9 (cfr. anche Simmaco) evidenzia, tra le altre cose, la differenza tra il «dare in eredità» la terra da parte di Dio al popolo d'Israele, e lo «spartire i territori» sempre da parte di Dio tra le nazioni⁷.

La documentazione addotta evidenzia un'interpretazione autorevole e consolidata sulla portata del testo fondatore genesiaco: territori e popolazioni sono abbinati non senza una disposizione divina, ma per Israele esiste un'elezione divina del tutto particolare, che lega quel popolo a una terra a lui specificamente destinata.

Le narrazioni bibliche riflettono tratti anche più arcaici sulla connessione tra popolazione e territorio⁸. Si è di fronte a un processo redazionale scandito nel tempo, dove sono ormai inseriti o anche sepolti tratti più antichi.

La «storia delle origini d'Israele», così come gli studi biblici e orientalistici moderni stanno cercando di ricostruirla⁹, non coincide più con la «storia sacra» delle narrazioni bibliche¹⁰ e ancor meno con le loro reinterpretazioni più tardive anche in ambito cristiano neo-testamentario e patristico¹¹. Le condizioni di partenza delle stesse tribù ebraiche, poi

6 Di tradizione prevalentemente sacerdotale, ma con ampliamenti (cfr. F. Giuntoli, *Genesi 1–11. Introduzione, traduzione e commento* [Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 1; Cinisello Balsamo, MI: San Paolo 2013] 19); vi soggiace l'idea che ogni popolo ha una terra assegnata da Dio e che ha il compito di prendere possesso del paese dato da Dio (cfr. R.J. Clifford – R.E. Murphy, «Genesi», *Nuovo Grande Commentario Biblico* [edd. R.E. Brown – J.A. Fitzmyer; ed. it. a cura di F. Dalla Vecchia – G. Segalla – M. Vironda] (Brescia: Queriniana 1990) 20).

7 L'edizione critica della LXX in J.W. Wevers (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. III/2. *Deuteronomium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997) 346–347 reca «secondo il numero dei figli di Dio», lezione confermata anche da 4QDeut^a; la lezione «angeli di Dio» voleva evitare interpretazioni politeistiche, ma il ritocco successivo in epoca asmonica, o anche alla fine del sec. I d.C., volle eliminare la concezione mitologica dell'unione tra esseri angelici e persone umane, offrendo anche un aggancio alle settanta famiglie che scesero in Egitto (cfr. Gn 46,27 ed Es 1,5); cfr. Tg. Ps.-J. su Dt 32,8–9. Il tema era presente anche in *Jub.* 15,31–32.

8 Si pensa oggi a riletture di materiale tradizionale in epoca postesilica, quando l'area palestinese dipendeva politicamente da vari imperi, in particolare da quello persiano: i deportati dall'esilio nella mezzaluna fertile sono descritti nell'epopea del loro rientro nella terra promessa, soprattutto nei libri di *Esdra* e di *Neemia*, così che anche i racconti patriarcali divennero il fondamento dei nuovi eventi (cfr. Spreafico, «Staniero/forestiero», 975).

9 L'indirizzo più «radicale» si trova in M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, 13 ed. (Bari: Laterza 2018 [1988]) 566–592; la questione è ripresa dallo stesso autore con ulteriori dettagli in M. Liverani, *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, 2 ed. (Bari: Laterza 2004 [2003]) 66–68.

10 Di ciò si era già accorto H. Cazelles, *Storia politica d'Israele. Dalle origini ad Alessandro Magno* (ed. it. a cura di G. Borghonovo) (Piccola enciclopedia biblica 1; Roma: Borla 1985) 13.

11 Cfr. J.H. Hayes, «The History of the Study of Israelite and Judaean History», *Israelite & Judaean History*, 3 ed. (edd. J.H. Hayes – J.M. Miller) (London – Philadelphia, PA: SCM Press – Trinity Press 1990 [1977]) 2–21.

formanti successivamente l'Israele biblico, sono un insieme di nomadismo, seminomadismo e nomadismo di ritorno, comune a molti gruppi di popolazioni del Vicino Oriente Antico¹². Di questo passato arcaico esistono nella letteratura biblica varie tracce, senza che sia possibile tuttavia ricavarvi una «storia più antica coerente». Si possono però accogliere le narrazioni o le documentazioni anche contraddittorie sugli «stranieri», così da offrire un contesto culturale in grado di inquadrare, entro una certa misura, i racconti di Gn 19,1–28 e di Gdc 19,11–30. Si possono individuare due orientamenti di fondo, all'interno dei quali, comprendere la posizione dello «straniero» nella letteratura biblica: l'elezione del popolo d'Israele; la legislazione biblica sullo «straniero».

2. L'elezione del popolo d'Israele comprende un legame inscindibile con una terra

Una tradizione fondamentale si radica nell'elezione d'Israele, che comprende come elemento strutturale la promessa e il dono di una terra. A sua volta, l'elezione del popolo d'Israele comprende due aspetti: la realizzazione della promessa della terra e il rapporto con le popolazioni pagane esistenti nella «terra promessa».

2.1. La realizzazione della promessa della terra

Nella «storia della Bibbia canonica», la tradizione radicata nell'elezione d'Israele inizia con quella del patriarca Abramo (il «ciclo di Abramo» in Gn 11,27–25,18), prosegue con Isacco¹³, con Giacobbe (il «ciclo di Giacobbe» in Gn 25,19–37,1), mentre la «storia di Giuseppe»¹⁴ è l'ultima tappa del percorso narrativo di *Genesi*¹⁵. Due considerazioni sembrano essere particolarmente importanti in questa prima sezione dei «racconti fondatori» dell'Israele biblico: la promessa di una terra ai patriarchi¹⁶, che vi soggiornano non

12 Una buona parte della «storia del Vicino Oriente Antico» è caratterizzata dalla convivenza di popolazioni stabilizzate in territori definibili e circoscrivibili, con popolazioni nomadi e seminomadi circostanti, percepite dalle popolazioni stabili come «stranieri», che tuttavia sono state poi in grado anche di subentrare alle popolazioni stabilizzate (per l'area palestinese, ad esempio, cfr. Liverani, *Oltre la Bibbia*, 28–33).

13 Da circoscrivere tra il «ciclo di Abramo» e quello di Giacobbe», senza una vera e propria identità letteraria precisa: Gn 21,1–25,26 (cfr. Giuntoli, *Genesi 1–11*, 12–13).

14 È stata definita anche come «la storia di estranei-stranieri che diventano fratelli» (Spreafico, «Straniero/forestiero», 976); si tratta di riletture sacerdotali e post-sacerdotali, con una visione anche positiva dell'esilio e della diaspora, in sintonia con le «novelle della diaspora» come in *Daniele* e in *Ester*, o con la conclusione di *Tobia* (cfr. Giuntoli, *Genesi 1–11*, 27).

15 Di stile sapienziale: Gn 37,2–50,26 (cfr. Giuntoli, *Genesi 1–11*, 14–16).

16 Ad Abramo (Gn 12,7; 13,15; 15,18; 17,8; 24,7); a Isacco (26,3–4); a Giacobbe (28,4.13; 35,12); ribadita da Giacobbe a Giuseppe (48,4). L'estensione effettiva della «terra promessa da Dio» è formalmente piuttosto vaga nelle narrazioni patriarcali. Ad Abramo (12,7; 13,15.17; 15,8; 17,8; 24,7); in 15,19 compaiono i nomi delle popolazioni che abitavano la terra di Canaan così delimitata, ma l'identità storica di queste popolazioni pagane è del tutto vaga (cfr. Liverani, *Oltre la Bibbia*, 302–304). A Isacco (26,3–4). A Giacobbe (28,4.13; 35,12; in riferimento anche al luogo sacro di Betel, cfr. F. Giuntoli, *Genesi 12–50. Introduzione, traduzione e commento* [Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 2; Cinisello Balsamo, MI: San Paolo 2013] 151–152).

ancora come eredi proprietari¹⁷, e l'impossibilità di vivere al di fuori di quella terra¹⁸. Le peregrinazioni dei patriarchi nella terra di Canaan sono già un attraversare quella terra per un'appropriazione simbolica¹⁹, ma sono anche fondamento e modello per quello che sarebbe stata l'epopea del rientro nella «terra santa» dopo l'esilio babilonese. Nei «racconti fondatori del ciclo patriarcale»²⁰ è evidente che l'essere «straniero ospite residente» nella «terra promessa» lega indissolubilmente il patriarca a quella terra, dalla quale non può vivere lontano in un'altra terra anche se geograficamente limitrofa o appartenente alla «mezzaluna fertile»²¹. Alla fine, Giacobbe, ormai morente in Egitto, fa promettere due volte ai suoi figli di riportare le sue ossa nella «terra promessa» (48,21–22; 49,29–32)²²; anche Giuseppe fa promettere ai suoi fratelli di riportare le sue ossa, una volta morto, nella «terra che egli [= il Signore] ha promesso con giuramento ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe», quando il Signore avrebbe visitato il suo popolo in Egitto (50,24–25)²³.

A Giuseppe, riferito da Giacobbe (48,4). Sulla promessa divina ad Abramo in 13,15.17, dopo che Lot se ne era distaccato, la tradizione giudaica intorno al sec. I a.C. elabora in modo largamente midrashico in 1Q20 [=1QapGen] col. xxi, 15–19 il comando divino di Gn 13,15.17, eseguito invece in prima persona da Abramo, di girare in lungo e in largo la terra promessa, dal fiume Gihon, all'Eufrate e tornando fino al Mar Rosso, al Mare dei Giunchi e di nuovo fino al Gihon, indicando vari toponimi geografici (cfr. J.A. Fitzmyer, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A Commentary* [Rome: PIB 1966] 60–63, 135–138; F. García Martínez, *Testi di Qumran* [ed. it. a cura di C. Martone] [Brescia: Paideia 1996] 392).

- 17 Abramo compra, come «straniero ospite residente» tra i figli di Het, una «proprietà di un sepolcro» (cfr. Gn 23,4) per seppellirvi la moglie Sara. Secondo Spreafico, «Straniero/forestiero», 976–978, l'icona di Abramo «straniero» affermerebbe un nuovo rapporto tra i popoli, un nuovo ordine mondiale, così che la ricerca di una terra da parte di Abramo e dei patriarchi non sarebbe ricerca di un luogo dove stabilirsi definitivamente. Tuttavia, il tema della «terra» è costante in tutta la tradizione biblica, in tutto il giudaismo post-biblico, rabbinico, in prospettiva escatologica e anche con una forma di misticismo moderno attualizzante nei confronti dello Stato d'Israele (cfr. G. Rizzi, «Misticismo e giudaismo», *Le vie della mistica. Tra ricerca di senso ed esperienza religiosa* [ed. D. Scaiola] [Città del Vaticano: UUP 2020] 195–196).
- 18 Nella «storia patriarcale» si raccontano varie situazioni di necessità per le quali un patriarca ha dovuto lasciare il territorio corrispondente alla terra promessa, o rifugiarsi presso un re pagano: Abramo (Gn 12,10–20; 20,18); Isacco (26,1–16); Giacobbe (29,1–2; 26,9–33,18; 46,1–4).
- 19 Per Abramo sino a Sichem (cfr. 12,6), a Betel (12,8), a Ebron (13,4.18), nel Negheb (20,1), al monte Moria (22,9; dove sarebbe sorto il tempio di Gerusalemme); per Isacco sino a Bersheba (26,25); per Giacobbe sino a Sichem (33,20) e a Betel (35,1.3.7).
- 20 Il materiale dei singoli racconti non è sempre omogeneo, ed è il segnale di una complessa operazione redazionale, che consente comunque di rilevare alcune costanti importanti.
- 21 Per Abramo cfr. 12,19–20; 20,9–10; per Isacco cfr. 26,1–2.14–1520–21; per Giacobbe cfr. 29,1–2; 29,15; 46,5–27; contando anche i figli di Giuseppe si giunge alla completezza delle settanta persone della «casa di Giacobbe», che scesero in Egitto. L'allontanamento dalla «terra promessa» da parte di tutto l'Israele biblico, chiamato invece alla «terra promessa», avviene per un consenso divino: lo stesso Giuseppe, che non aveva deciso in origine di andare in Egitto, intuisce e svela che il Signore stesso aveva disposto le sue vicende in modo provvidenziale (45,5). Giacobbe ricorda che la sua vocazione non è a restare fuori dalla «terra promessa», ma che deve farvi ritorno (cfr. 28,20–22); lo ricorda allo zio Labano (30,25), poiché i legami semplicemente clanici (Giacobbe asserisce apertamente in 32,5 di aver dimorato «come forestiero» presso Labano) non sono così importanti come la vocazione alla «terra promessa» dal Signore: così il Signore stesso ricorda a Giacobbe presso lo zio Labano (31,3).
- 22 La volontà di Giacobbe è eseguita solennemente da Giuseppe (50,4–14).
- 23 La volontà di Giuseppe è eseguita uscendo dall'Egitto da Mosè stesso (Es 13,19), ed è portata a termine dai figli d'Israele in Gs 24,32.

In simile quadro complessivo coerente, pur se formato da materiale non sempre omogeneo, risulta distonica la figura di Lot: va in disaccordo con Abramo fin dagli inizi delle peregrinazioni nella terra di Canaan e, di fronte alla liberalità dello zio, non sceglie un ambito appartenente alla «terra promessa», ma un'area al di fuori di essa e malfamata (13,5–13); nonostante il castigo divino per quell'area, preferisce ancora restare ancora vicino alla terra da lui scelta (19,18–22); la conclusione della vicenda di Lot è la paternità di popolazioni malfamate (19,30–38), che non potranno entrare a far parte dell'Israele eletto dal Signore (cfr. Dt 23,4–7)²⁴. Lot, analogamente a Esaù e a differenza delle altre figure patriarcali della «storia sacra genesiaca», non dimostra in nessun momento della sua vicenda l'impulso dell'elezione a tornare nella «terra promessa», a riallinearsi con il disegno divino.

Nei racconti fondatori delle «storie patriarcali genesiache» l'essere stranieri dimoranti nella «terra promessa» e l'impossibilità a vivere stabilmente al di fuori di essa, sia pure col consenso divino, è sempre inscindibilmente connesso alla necessità di tornare nella «terra promessa». Ciò, che accadde ai patriarchi, è profezia di ciò che sarebbe successo anche per tutti i figli d'Israele come popolo²⁵. Già Rashi si era accorto della sorprendente somiglianza di vocabolario e di lessico della tradizione abramitica sulla tentazione dell'Egitto e la vicenda dei figli d'Israele in Egitto²⁶. La vicenda del soggiorno di Giacobbe-Israele quali «allevatori di bestiame» con l'offerta a «risiedere nelle terra di Goshen, dal momento che sono un abominio per l'Egitto tutti i pastori di gregge» (46,34), chiarifica la condizione di un intero gruppo di stranieri all'interno di un paese ospitante, ma non in una prospettiva di integrazione con la popolazione locale.

In casi analoghi di minoranze etniche estranee al paese ospitante, alla popolazione ospitata erano richieste anche prestazioni d'opera gratuite in favore del paese ospitante. Ve ne sono accenni analoghi anche nella prassi ebraica verso piccoli gruppi di popolazione non-ebraica («pagani, indigeni locali», «stranieri») nella «terra dei padri» (cfr. Gs 9,27; Gdc 1,27.30.33.35)²⁷.

La necessità di un clan, o di un gruppo di clan, di lasciare il territorio di ordinaria permanenza per diventare «stranieri dimoranti» presso un'altra popolazione per un tempo

24 Il nucleo storico dell'antenata moabita della linea genealogica davidica, rielaborato nel romanzo storico di *Rut*, non riguarda un ingresso di massa di moabite o moabiti, ecc., ma di una sola donna, che dà prova di autentica conversione al giudaismo, lasciando anche la propria terra d'origine per entrare nella terra d'Israele, diventando la «madre dei proseliti» (cfr. G. Rizzi, «Rut», *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale* [ed. G. Battistella] [Cinisello Balsamo, MI: San Paolo 2010] 934–936).

25 Simile osservazione si basa sul tracciato narrativo della «storia sacra biblica», mentre la maturazione di una coscienza storica di formare un popolo da parte delle varie tribù sembra aver avuto una storia più complessa, così da emergere molto più tardi (cfr. Rizzi, *Giudici*, 28).

26 Cfr. E. Testa, *Le discese in Egitto degli ebrei e gli esodi* (dispense pro-manuscripto, Pontificia Università Urbaniana; Roma 1974) 20–22.

27 La popolazione ebraica poteva essere sottoposta a «lavoro coatto», cioè gratuito, in favore del suo re, si trattasse anche della costruzione del tempio gerosolimitano (cfr. 1 Re 5,27–30); la questione è posta come pregiudiziale per l'accoglienza di una struttura monarchica nel mondo ebraico (cfr. 1 Sam 8,10–18).

prolungato, poteva mettere a repentaglio l'identità o la sopravvivenza stessa delle persone²⁸. Più rischiosa era la sorte di chi, come il patriarca Giuseppe, fosse stato venduto come schiavo (cfr. Gn 37,26–28.36) presso un'altra popolazione, per via di soprusi dai quali era difficile difendersi (cfr. 39,7–20)²⁹. A proposito dello stesso patriarca Giacobbe, lontano dalla sua famiglia e vessato dallo zio Labano, una tradizione ebraica più tardiva ne ricapitolava la vicenda: «Mio padre era un arameo smarrito» (Dt 26,5)³⁰. L'estensione dell'esperienza dei patriarchi a tutti «i figli d'Israele»³¹ in Egitto non fa della loro condizione di «stranieri» un ideale emblematico³².

Il racconto di Gn 19,1–29 appartiene per vari aspetti alle situazioni di «ebrei» che vivevano come «stranieri residenti in modo permanente» fuori dalla loro terra, benché, le persone ospitate da Lot avrebbero dovuto passare soltanto una notte a Sodoma (cfr. 19,2); ciò comportava il genere di ospitalità limitata per uno straniero. Diverso è invece il caso di Gdc 19,11–30, sempre riguardante il genere di ospitalità limitata, ma di ebrei appartenenti a un'area geografica di una tribù, all'interno di una città di un'altra tribù ebraica.

-
- 28 La mutazione delle condizioni di «stranieri ospitati residenti, ma non completamente integrati con la popolazione locale», si riflette nel cambiamento di atteggiamento della nuova dirigenza egiziana (cfr. Es 1,8) nei confronti degli «stranieri ospitati residenti nel Goshen», ormai trattati come «schiavi»; secondo il tracciato narrativo biblico, ciò sarebbe successo anche in relazione al forte aumento demografico della popolazione ospitata (1,7.9), con il rischio di implicazioni politiche (1,10). Simili trasformazioni generazionali richiedono tempi congrui e le tradizioni bibliche parlano complessivamente, ma approssimativamente, di quattrocento anni (cfr. Gn 15,13), oppure di quattrocentotrent'anni (Es 12,40); tuttavia, occorre tenere presenti anche i computi emergenti dalla LXX e così via (cfr. discussione in Rizzi, *Giudici*, 40–49). Risalta il carattere assolutamente non definitivo e negativo della condizione d'Israele come ospite residente in terra straniera.
- 29 Davide, nella condizione di braccato da Saul e costretto a rifugiarsi da solo presso una popolazione pagana, espresse apertamente il rischio di cadere nell'idolatria (1 Sam 26,19).
- 30 L'identificazione di Giacobbe nella formulazione biblica è sempre stata ben compresa nella tradizione giudaica targumica (cfr. C. McCarthy [ed.], *Deuteronomy* [BHQ 5; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2007] 73, 120*, 121*); cfr. S. Paganini, *Deuteronomio. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici – Primo Testamento 5; Milano: Paoline 2011) 365.
- 31 La qualifica di «ebrei» per i figli d'Israele in Es 1,15 ha fatto pensare all'identificazione di uno stato sociale inferiore, analogo a quello degli «hapiru» dei testi extra-biblici: nomadi, forestieri, stranieri, mercenari (cfr. Spreafico, «Straniero/forestiero», 978–979).
- 32 Le concezioni anche positive della vita ebraica nella diaspora, dopo l'epopea del rientro nella «terra dei padri» secondo i racconti di *Esdra* e di *Neemia*, non prescindono mai da un rapporto con la «terra dei padri» e in particolare con Gerusalemme, nella speranza di un intervento divino per radunare i dispersi d'Israele (cfr. Tb 13,5.10–18). Per una valutazione sintetica ma articolata della diaspora giudaica, cfr. A. Paul, *Il mondo ebraico al tempo di Gesù. Storia politica* (trad. it. di P. Mariotti, rev. di S. Momigliano – P. Brugnoli) (Piccola enciclopedia biblica 6; Roma: Borla 1983) 93–101. Tuttavia, per il giudaismo rabbinico la «terra d'Israele» è l'ideale escatologico, il compimento di salvezza anche per le «nazioni», la terra a cui ha guardato storicamente tutta la tradizione ebraica lungo l'arco dei secoli, dopo che le disastrose guerre contro Roma avevano indotto la tradizione rabbinica a spostare definitivamente le attese per la «terra d'Israele» alla fine dei tempi, senza presupporre interventi bellici dei figli d'Israele, come si era pronunciato chiaramente il targum di Ct 8,4.

Con l'epopea della liberazione dall'Egitto, dell'alleanza sinaitica e della formazione di un popolo che ritorna nella «terra promessa ai padri», si delineano due orientamenti diversi³³, circa il rapporto con gli «stranieri».

Il primo orientamento si fonda sull'applicazione rigorosa del principio dell'impossibile convivenza di popolazioni pagane con gli ebrei nella «terra dei padri»³⁴, qualora anche si trattasse di popolazioni o gruppi preesistenti all'epopea della conquista della «terra promessa». Il secondo orientamento è quello emergente dalla legislazione biblica circa il rapporto con lo «straniero».

2.2. L'impossibile convivenza con le popolazioni non-ebraiche

L'epopea della conquista della «terra promessa» nel libro di *Giosue* come la vicenda drammatica di *Giudici* riflettono bene l'orientamento drastico di testi anche legislativi come Dt 7,1–5.16.22–26, dove è ordinata la pulizia etnica, sono proibiti i matrimoni misti e non è ammessa alcuna convivenza culturale eterogenea; se l'attività bellica d'Israele in 20,1–20 si ispira ancora a 7,1ss, la sua articolazione giuridica interna pone alcuni limiti³⁵. La drasticità di testi similari circa i matrimoni misti, come in Esd 9,1–2 ad esempio, depone a favore di un orientamento ostile verso popolazioni non ebraiche nell'ambito della «terra promessa». È verosimile che un simile orientamento si sia fatto strada con il disastro dell'esilio del regno d'Israele e del regno di Giuda: le cause furono viste nella seduzione idolatrica verso il mondo ebraico da parte delle popolazioni pagane (cfr. Dt 7,3–4; Gs 24,20.23), nei matrimoni di mista etnia e quindi di mista religione³⁶, che hanno favorito la corruzione della popolazione anche dei giudici stessi nell'epopea negativa di *Giudici*³⁷. Le generazioni delle tribù ebraiche devono imparare a gestire la guerra con queste popolazioni pagane, che il Signore stesso ha lasciato in mezzo alla «terra dei padri» (cfr. Gs 11,18–20; Gdc 2,6–3,6).

33 Simile constatazione non dipende dall'indagine diacronica, ma da uno sguardo sincronico a partire dal tracciato narrativo del Pentateuco e della cosiddetta «storiografia deuteronomistica».

34 È un aspetto della tradizione «deuteronomico-deuteronomista», che anche Spreafico, «Straniero/forestiero», 982 riconosce accanto a quella più legislativa del *Deuteronomio* stesso, così da identificare un problema comune a tutte le culture: come salvaguardare la propria identità in un mondo multietnico, una contraddizione irrisolta.

35 Cfr. Paganini, *Deuteronomio*, 203.

36 Nelle storie patriarcali genesiache, spicca il caso di Giuseppe, che sposa Aseneth, figlia del sacerdote pagano egiziano di Eliopoli, Potifera (cfr. Gn 41,50). La tradizione giudaica peritestamentaria intorno alla metà del sec. II a.C. rielabora la vicenda di *Giuseppe e Aseneth* mettendo in risalto il cammino di conversione della donna pagana al giudaismo, dall'abbandono degli idoli e del loro culto alla fede giudaica monoteista (cfr. G. Rizzi, «L'evoluzione del rapporto fede e salvezza degli altri tra Antico e Nuovo Testamento», *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni* [ed. M. Gronchi] [Cinisello Balsamo, MI: San Paolo 2004] 90–94). Inoltre, per Giuseppe Flavio, le nozze tra Egiziani ed Ebrei erano esperienza frequente, non rappresentando una prassi da condannare; in *Ant.* 2,91, a proposito della storia del patriarca Giuseppe, lo storico ebreo aveva definito come nozze degnissime quelle di lui con Aseneth, figlia del sacerdote egiziano Potifera (cfr. L. Paladino, *Matrimoni interetnici nelle liste bibliche* [Diss. Pontificia Università Urbaniana; Roma 2020] 85).

37 Nel libro non si tratta di un andamento «ciclico» delle vicende delle tribù ebraiche, ma di una spirale involutiva, che porta all'abisso dell'autodistruzione anche nella «terra dei padri» (cfr. Rizzi, *Giudici*, 34–38, 547, 548).

2.3. La legislazione biblica circa il rapporto con lo «straniero»

Nel processo di formazione delle monarchie ebraiche nell'area palestinese, lo sviluppo sociale è condizionato dal commercio e dal potere, con il conseguente allargarsi delle fasce di popolazione più povera. In particolare, «lo straniero, l'orfano e la vedova»³⁸ sono menzionati in modo emblematico a rappresentanza di queste fasce di popolazione meno protetta³⁹. Le tradizioni giuridiche, profetiche e la letteratura sapienziale hanno dato il loro contributo circa una progressiva opera di tutela nei confronti dello «straniero», alla luce del fatto che la costituzione di una compagine politica, civile e religiosa statale, quale realizzazione delle promesse divine ai patriarchi e degli impegni con l'alleanza sinaitica, comporta uno specifico impegno anche verso la figura dello «straniero», come problema sociale, ma anche come memoria di un passato ebraico verso il quale il Signore si era impegnato, liberando il suo popolo dall'Egitto (cfr. Es 23,9; Dt 10,18; Lv 19,33–34).

Se si confronta la legislazione relativa allo «straniero» nei tre Codici di leggi, che caratterizzano il Pentateuco⁴⁰, ci si accorge di evoluzioni nelle formulazioni giuridiche della casistica affrontata⁴¹, come anche dei principi ispiratori, fino a notare come l'ultimo dei tre Codici in ordine di tempo, sembra appartenere al genere di una progettualità non ancora effettivamente sperimentata, più che non a una formulazione giuridica propriamente detta⁴².

3. Il «protocollo» dell'ospitalità

I racconti di Gn 19,1–28 e di Gdc 19,11–30 s'inseriscono nel quadro della figura dello «straniero» o anche «forestiero», o «immigrato», in relazione a una «terra», o più

38 Si vedano i testi legislativi di Es 22,20–23; Dt 10,18; 24,17–21; 26,12; 27,19; ma anche quelli profetici di Ger 7,6; 22,3; Zc 7,10; o il classico linguaggio sapienziale di Sal 146,3 e così via.

39 Cfr. Spreafico, «Straniero/forestiero», 979.

40 Ordinariamente si parla del «Codice dell'alleanza» (Es 20,22–23,33), oggi datato all'epoca di Ezechia; del «Codice deuteronomico» (Dt 12,1–26,15), la cui formazione comprende l'ultima fase della monarchia del sud per estendersi all'epoca postesilica; del «Codice di santità» (Lv 17–26), all'interno delle tradizioni sacerdotali ma di redazione postesilica (cfr. J.-L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* [Roma: EDB 1998] 53).

41 La legislazione sugli stranieri di Es 22,20–22 è ampliata in Dt 14,21.29 e in 16,11.14 (cfr. Paganini, *Deuteronomio*, 38, 271); 24,19–21; 26,11–12; tuttavia si è osservato che la legislazione sul *gēr* in Es 20,22 e in 23,9 riguarda una figura trasversale rispetto all'appartenenza etnica, potendosi trattare tanto di «stranieri», quanto di ebrei appartenenti a una diversa tribù (cfr. M. Priotto, *Esodo. Nuova versione, introduzione e commento* [I Libri Biblici – Primo Testamento 2; Milano: Paoline 2014] 439). È invece possibile che la normativa sul *gēr* in Lv 19,33–34 riguardasse lo «straniero», o forse meglio l'«immigrato» che si fosse integrato completamente nella società ebraica, così da poter essere trattato come un nativo (cfr. G. Deiana, *Levitico. Nuova versione, introduzione e commento* [I Libri Biblici – Primo Testamento 3; Milano: Paoline 2005] 217).

42 Nel caso di Lv 19,33–34, il divieto e il comando non presentano le circostanze necessarie per un codice giuridico, mentre si avvicinano a principi ispiratori di carattere morale; in questo senso, si può pensare che lo «straniero», in quanto «forestiero» completamente integrato nella società ebraica, sia diventato nel «Codice di santità» il «prossimo» secondo l'accezione più ordinaria di 19,18.

semplicemente a una tribù, o a una città, rispetto alle quali coloro, che chiedono ospitalità ed eventualmente sono ospitati, non sono originari. Non si tratta dunque di un fenomeno di massa, o che riguardi lo spostamento di un'intera popolazione, o anche di una tribù, e neppure di un clan. Infatti, per quanto nel racconto genesiaco rimanga piuttosto in sospeso l'identità dei «due messaggeri», che si recano a Sodoma (cfr. Gn 19,1)⁴³, sono soltanto due persone; anche nel caso del levita, con la sua concubina e il servo, si tratta di tre persone con due asini (cfr. Gdc 19,10.19.21).

I «due messaggeri», che si recano a Sodoma, sono indicati dagli abitanti della città semplicemente come «quegli uomini che sono entrati» (Gn 19,5), mentre Lot è definito dagli stessi abitanti come «uno che è entrato per risiedere come immigrato» (19,9).

Nel racconto di Gdc 19,11–30, il levita capo-famiglia sottolinea che la città dei Gebusei, dove il servo aveva proposto in prima istanza di passare la notte, era una città straniera; invece il levita decide di passare la notte a Gabaa, una città di Beniamino, tribù dei figli d'Israele. Il dover richiedere l'ospitalità anche solo per una notte presso una «città straniera» è considerato cosa più rischiosa.

Il termine italiano «ospitalità» deriva dal sostantivo latino *hospes*, col senso tanto di «chi ospita» e di «chi è ospitato», ma si veda anche il sostantivo latino *hospitium* («trattamento di accoglienza», «sistemazione»), o anche dall'aggettivo latino *hospitalis* («chi pratica l'ospitalità»). Nella Bibbia ebraica non compare un termine equivalente all'italiano «ospitalità»⁴⁴, mentre nella letteratura rabbinica compare il sintagma *hknst 'rhyim* («accoglienza degli ospiti», «raccolta dei viandanti»)⁴⁵.

Nell'Antico Vicino Oriente e in tutto il mondo mediterraneo la prassi dell'ospitalità era particolarmente rispettata, fino alla concezione della sacralità dell'ospite, benché uno «sconosciuto», o uno «straniero» potesse essere anche un potenziale pericolo per il singolo che praticasse l'ospitalità, o per il villaggio, o la città che accettassero di ospitare qualche viandante di passaggio⁴⁶. L'«ospitalità» ha costituito una forma di protezione per uno

43 La loro identità nel testo ebraico rimane in sospeso fin da 18,1–33, dove inizialmente si parla di tre personaggi (18,2), che fanno visita ad Abramo; mentre due di essi sono semplicemente menzionati (18,2.16), un terzo personaggio parla (18,10.13.15.17–33); del terzo personaggio parlante emerge che si tratta del Signore stesso (18,17ss). La nota redazionale di apertura in 18,1 precisa che nella comparsa di questi tre personaggi si deve intendere che il Signore era apparso ad Abramo alle Querce di Mamre (18,1). Per un quadro complessivo delle interpretazioni giudaiche e cristiane sull'identità dei tre personaggi, cfr. M. Harl, *Bible d'Alexandrie. I. La Genèse. Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes* (Paris: Cerf 1986) 173.

44 Il NT ha il suo corrispondente in un vocabolo composto: *philoxenia* (col senso di amore, cura per lo straniero), che ha il suo opposto nel greco *xenophobia* (odio per lo straniero); in entrambi i casi è presente la radice nominale *xénos*, «straniero».

45 In b. Šabb. 127a l'ospitalità è più grande anche della zelante frequenza alla casa di studio, o del ricevere la Shekinah; l'ospitalità a uno studioso o a uno studente della Torah è come il sacrificio giornaliero (b. Ber. 63b; b. Qidd. 76b; Rab. 58,12. Cfr. R. Sigel – M. Strassfeld – S. Strassfeld, *The First Jewish Catalogue* (Philadelphia, PA: Jewish Publications Society of America 1972) 273–277; A.E. Kitov, *The Jew and His Home*, 5 ed. (New York: Shengold 1963) 90–94. Si veda anche l'uso del sintagma *gmylwt hsydyim* («contraccambio/ricompensa dei pii»).

46 Cfr. J. Koenig, «Hospitality», *ER* VI, 4138–4139; J. Koenig, «Hospitality», *ABD* III, 299–301.

«straniero» di passaggio in un altro paese e in qualche caso, come nel mondo biblico, l'unica forma di protezione inviolabile, almeno in teoria, in assenza di una specifica legislazione in materia.

Nella Bibbia ebraica chi usufruiva dell'ospitalità può essere designato con vari termini, anche se ciò non si verifica necessariamente in tutti i racconti di ospitalità: col participio con valore anche sostantivato dal tema semplice della radice verbale *'rh* («viandante», cfr. Gdc 19,17, ecc.), oppure dalla radice verbale *'br* («chi è di passaggio», cfr. Nm 33,51, ecc.), oppure il sostantivo dalla radice verbale *hllk* («viandante», cfr. TM 2 Sam 12,4)⁴⁷.

La prassi dell'ospitalità verso una persona, o anche verso un ristretto numero di due o tre persone, è largamente rappresentata nei racconti biblici dell'AT⁴⁸, ma anche nel NT⁴⁹. Tuttavia, non pare che sia mai stata codificata in forme istituzionali⁵⁰.

Tuttavia, nel Vicino Oriente Antico non si tratta di integrazione di stranieri, pur presentandosi anche una legislazione sulla presenza lavorativa a tempo, così da poter configurare una tolleranza sotto controllo. Lo straniero di passaggio doveva rispettare alcune regole amministrative come albergare nel luogo di accoglienza autorizzato per gli stranieri, privati o appartenenti al corpo diplomatico. Gli stranieri così albergati godevano di alcuni diritti, specialmente se facenti parte del corpo diplomatico o se mercanti: anche i diplomatici nelle loro peregrinazioni potevano essere oggetto di violenza. I mercanti godevano di privilegi su base contrattuale, con la stipulazione di convenzioni specifiche, che garantivano i commerci carovanieri. Se i mercanti non erano tutelati da convenzioni bilaterali fra gli stati, erano trattati come semplici stranieri, senza diritti specifici. Il visitatore normale è sottoposto al potere locale, che non può attribuirgli i diritti di

⁴⁷ In greco *párodos*; in latino *peregrinus*; in siriano come nella radice omologa ebraica *'rh*.

⁴⁸ Oltre agli esempi di ospitalità già osservati nel testo ebraico di *Genesis*, la rassegna dei testi che esemplificano la pratica dell'ospitalità nell'AT è piuttosto ampia, anche senza raggiungere la completezza, si veda: Gn 24,10–61; 29,9–14 (cfr. G. J. Wenham, *Genesis 16–50* [WBC 2; Dallas, TX: Word Books 1994] 43–60); Es 2,15b–22; Gs 2,1–22; Gdc 4,17–22 e 5,24–27; 6,11–21; 13,1–23; 17,7–13; 19,3–9 (con qualche insistenza fuori dai protocolli; cfr. Adesina, *The Study of the "Hospitality Motif"*, 11–16); Rt 2,3–17; 1 Sam 9,19–10,1; 25,14–27; 28,21–25; 2 Sam 12,4 (parabola di Natan); 1 Re 10,1–13 (cfr. 2 Cr 9,1–9); 1 Re 13,7–10; 13,11–24; 17,7–16; 2 Re 4,8–17; Ger 9,1; 14,8; Gb 31,32; Tb 7,1–17; 8,19–21; Gdt 12,10–20; 13,1–10.

⁴⁹ Il termine *philoxenia* non compare nella LXX, ma due volte nel NT: Rm 12,3; Eb 13,2; tuttavia numerosi sono gli episodi in cui si notano alcuni o vari tratti della prassi dell'ospitalità: Mt 8,14–15; 9,10–13; 22,1–14 (cfr. Lc 14,16–24); Lc 7,36–50; 9,51–56; 10,38–42 (l'ospitalità che Gesù predilige); 14,1,7–12–14; 19,5–6; 24,28–31; Gv 2,1–10; 13,1–17 (Gesù compie un tipico gesto di ospitalità verso i Dodici); At 14,27–28; 15,30–34; 21,8; 21,16; 28,1–2,7–10; 2 Gv 10–11; 3 Gv 5–8; 9–10; Ap 3,20.

⁵⁰ Nella documentazione letteraria del Vicino Oriente Antico, i vari «protocolli di ospitalità» esistenti (cfr. Egitto, Mesopotamia, mondo hittita, e così via) lasciano capire che si tratta di una cultura: un'istituzione socio-religiosa che facilita il viaggiare, il commercio, le migrazioni quando acqua, cibo e asilo potevano non essere facilmente accessibili, e quando guerre e migrazioni forzate erano realtà comuni. L'applicazione dei protocolli di ospitalità assicurava la reciprocità del trattamento, quando l'ospitante fosse divenuto un ospitato (cfr. Adesina, *The Study of the "Hospitality Motif"*, 41–45).

cittadinanza e che è determinata solo dall'appartenenza al territorio sottoposto alla giurisdizione regale⁵¹.

Le forme legislative bibliche sullo «straniero» non scendono significativamente nei dettagli della pratica dell'ospitalità⁵². Né sembra che dalle narrazioni bibliche si possa ricavare un «genere letterario»: i numerosi racconti possono essere talora molto ben dettagliati nei particolari, ma sono in generale molto diseguali tra loro, così che solo in una visione d'insieme dei dettagli se ne può ricavare un quadro significativo. È invece possibile che anche sulla base della prassi dell'ospitalità, si sia forgiata qualche altra forma istituzionale nel NT, ad esempio⁵³.

Ciò spiega come gli studiosi possano aver preferito parlare della presenza del tema dell'ospitalità, talora largamente caratterizzante anche un libro biblico come la *Genesi*⁵⁴; oppure abbiano voluto circoscriverlo come «motivo letterario»⁵⁵.

Sono stati raccolti i dati sulla prassi dell'ospitalità nel mondo biblico, fino a tracciarne un «protocollo»: non una legge, né un'istituzione giuridicamente formalizzata, ma una prassi caratterizzata anche da vari accorgimenti in uso. Per la letteratura biblica dell'AT è più agevole raccogliere alcuni testi meglio caratterizzati dai «motivi letterari appartenenti al protocollo dell'ospitalità» per avere un quadro abbastanza significativo appunto del «protocollo dell'ospitalità».

Un quadro complessivo abbastanza ampio sul «protocollo dell'ospitalità» nell'AT può essere desunto dalla comparazione sinottica dei motivi letterari presenti in Gn 18,1–16 (Abramo ospita i tre personaggi); 19,1–14 (l'ospitalità violata a Sodoma); 24,11.15–61 (l'ospitalità di Betuel al servo di Abramo e a Isacco); Gdc 19,3–10 (l'ospitalità del padre della ragazza concubina del levita); 19,15–30 (la violazione dell'ospitalità a Gabaa).

51 Cfr. I. Cardellini, "L'uso del concetto di straniero nell'Antico Testamento. Una nota alla luce delle emigrazioni e degli spostamenti di persone nelle società del Vicino Oriente Antico", *Studi Emigrazione/Migration Studies* 38/143 (2001) 611.

52 Compagno invece gli «imperativi / vetitivi di ospitalità», quando il Signore è colui che garantisce per eccellenza ospitalità: Es 22,20–21; Lv 19,33–34; Nm 33,9–15; Dt 10,17–19; 14,28–29; 19,4–10; 24,17–22; 27,19. Nel NT, in Mt 25,31–46; in Rm 12,13 non si tratta di una legge, ma di una raccomandazione, come in Eb 13,2; in 1 Pt 4,9 la pratica dell'ospitalità è una delle caratteristiche delle vedove.

53 Cfr. l'istituzionalizzazione della missione organizzata da Gesù per i Dodici, o anche per i settantadue discepoli: Mt 10,1–15 (cfr. Mc 6,7–12; Lc 9,1–6; 10,1–12); analogamente accade per l'evangelizzazione apostolica successiva: At 16,14–15; 16,33–34; 17,7; 18,7.

54 Anche se non si tratta di un tema dominante in modo esclusivo (cfr. discussione in Adesina, *The Study of the "Hospitality Motif"*, 13–14).

55 Il motivo letterario dell'ospitalità consiste in una caratteristica, un fatto o una situazione ricorrente, così che il tema dell'ospitalità in tutti i suoi dettagli non compare necessariamente in tutti i testi o pericopi bibliche. È invece sufficiente che anche uno solo dei motivi letterari dell'ospitalità sia presente, per poter accostare in modo talora particolarmente significativo quel testo o quella pericope al tema dell'ospitalità, dal quale riceve o al quale conferisce una certa luce.

4. I motivi letterari presenti nei racconti selezionati in visione sinottica⁵⁶

L'arrivo nell'area dove cominciano gli obblighi di ospitalità (Gn 18,2⁵⁷; 19,1.2b; 24,11⁵⁸; Gdc 19,3⁵⁹; 19,15⁶⁰).

Il benvenuto e l'invito agli ospiti⁶¹ (Gn 18,2-5; 19,1-3; 24,23-32⁶²; Gdc 19,3-4; 19,16-21).

Lavaggio dei piedi, rifocillamento degli ospiti e provvisione per gli animali usati come mezzo di trasporto (Gn 18,4-8⁶³; 19,3⁶⁴; 24,32-33.54; Gdc 19,5-6⁶⁵; 19,21).

Soggiorno notturno⁶⁶ (Gn 19,2.4; 24,54⁶⁷; Gdc 19,7-10⁶⁸; 19,20).

Convenevoli: risposte, benedizioni, notizie da parte degli ospiti (Gn 18,9-15⁶⁹; 24,33-53⁷⁰).

56 La sinossi proposta riprende, con vari ampliamenti e precisazioni, lo schema utilizzato in Adesina, *The Study of the "Hospitality Motif"*, 48-49.

57 Abramo è un beduino, fuori da qualsiasi città e non ha nessuna restrizione nell'ospitare i viandanti.

58 Il pozzo fuori città è il luogo al quale verso sera, data la calura del giorno, le donne vanno ad attingere l'acqua, così che il servo di Abramo ha buona speranza che arrivi anche Rebecca, la figlia Betuel, parente di Abramo.

59 La donna è nativa di Betlemme di Giuda; in assenza di ulteriori specificazioni è ovvio pensare che suo padre fosse della tribù e nel territorio di Giuda.

60 La narrazione evidenzia la sorpresa dell'anziano efraimita di fronte all'indifferenza delle gente di Gabaa.

61 Si desume dal contesto la specificazione del tempo e della durata dell'ospitalità.

62 Il servo di Abramo e Rebecca sanno bene che non è competenza di una donna invitare qualcuno in casa; infatti, essendo morto suo padre, è il fratello di Rebecca, Labano, che si assume il compito di ospitare il servo di Abramo, che quindi può accettare senza esitazioni l'invito a entrare in casa.

63 L'ospitalità offerta da Abramo è esemplare, come anche sottolinea la tradizione rabbinica.

64 Non c'è nessun accenno al lavaggio dei piedi.

65 La menzione della condivisione del cibo con l'ospite compare solo il quarto giorno, anche se la si deve presupporre nei tre giorni precedenti. Il protocollo ordinario dei tre giorni è superato; l'ospite esprime col gesto di alzarsi la volontà di sciogliere il vincolo dell'ospitalità, com'era diritto di fare una volta scaduto il tempo.

66 Soltanto quando necessario.

67 Pur trattandosi di ospitalità per contrarre matrimonio, la preoccupazione del servo di Abramo è di ritornare al più presto con la sposa per Isacco, così che l'ospitalità comporta una sola notte.

68 L'insistenza dell'ospitante nel prolungare l'ospitalità può essere compresa come generosità del padre della ragazza nel vedere ricomposta l'unione familiare, ma la persona ospitata si sente forzata ad accettare, pur avendo la possibilità di rifiutare. C'è una sottile prova di forza tra il padre della ragazza e il marito ospitato che si sente costretto, contro il protocollo vigente di fatto.

69 Ordinariamente una domanda dell'ospite sconosciuto sulla moglie dell'ospitante sarebbe stata un'ingerenza del tutto sconveniente, contro ogni consuetudine in vigore; anche il dialogo successivo con Sara rivela l'imbarazzo della situazione, di fronte alla quale Abramo non sembra scomporsi: nella sua veste di capo-famiglia ospitante, o forse per aver intuito qualcosa dell'identità dei suoi ospiti. Per la narrazione biblica l'intervento divino è talmente importante da poter andare oltre alle regole di qualsiasi protocollo.

70 L'ampiezza della condivisione tra ospite e ospitante si spiega per via della trattativa matrimoniale, che include anche la dote da consegnare da parte dello sposo alla famiglia della sposa. In questo caso il protocollo della trattativa matrimoniale s'intreccia con quello dell'ospitalità. L'ospitalità dura di fatto una sola notte.

Reazioni da parte della popolazione locale a fronte della violazione del protocollo dell'ospitalità (Gn 19,4–11; Gdc 19,22–26).

Partenza degli ospiti (Gn 18,16⁷¹; 19,12–22; 24,54–61⁷²; Gdc 19,10⁷³; 19,27–29).

5. Relazioni tra Gn 19,1–29 e Gdc 19,11–30

C'è una maggiore affinità tra Gn 19,1–29 e Gdc 19,11–30⁷⁴. Un significativo rilievo emerge dal motivo letterario della violazione del protocollo dell'ospitalità a Sodoma e a Gabaa, da parte di chi ospita e di chi è ospitato, con la conseguente reazione violentissima della popolazione locale. Le analogie riguardano anche altri aspetti del vocabolario e delle espressioni, che fanno pensare a una possibile dipendenza letteraria tra i due racconti, senza far dimenticare che vi sono anche importanti differenze negli esiti diversi delle due vicende e nei rispettivi contesti vitali e letterari dei due racconti.

Diventa fondamentale una lettura canonica dei due racconti, in base alla quale il testo e il contesto genesiaco impone un superamento dell'osservanza del protocollo dell'ospitalità, a completo favore dell'ospitalità verso lo straniero⁷⁵. Se ne evince un quadro di valori più ampio, fino a poter asserire che quando una città, o una società per varie ragioni rende impossibile l'ospitalità verso stranieri, si è di fronte a un segnale allarmante per un imminente crollo della stessa città o società.

6. Il confronto tra Gn 19,1–29 e Gdc 19,11–30 – affinità, analogie e differenze

I due racconti presentano importanti analogie ma anche notevoli differenze nel loro sviluppo interno, schematizzabile in cinque punti.

71 Gli ospiti di Abramo si congedano, ma sono accompagnati per un tratto di strada da Abramo stesso.

72 Il congedo avviene in tempi abbastanza rapidi: il servo di Abramo chiede di partire subito, declinando l'offerta ovvia di un'ospitalità più prolungata in ragione della combinazione del matrimonio, e anche Rebecca è d'accordo per un'immediata partenza; ma non può mancare la benedizione dei genitori di Rebecca.

73 Il congedo della comitiva dalla casa paterna della ragazza è piuttosto laborioso, e finalmente dopo cinque giorni e cinque notti, il levita capo-famiglia e capo-comitiva si congeda di sera e giunge nei pressi di Gebus, Gerusalemme.

74 Una sinossi tra Gn 19,1–29 e Gdc 19,11–30 è offerta in Rizzi, *Giudici*, 462, dove si aggiunge la pericope relativa all'annientamento della tribù di Beniamino (cfr. 20,29–48), come corrispondente della distruzione di Sodoma e Gomorra. Il quadro di riferimento in *Giudici* è più ampio perché non è coinvolta soltanto la città di Gabaa, ma l'intera tribù di Beniamino.

75 La conclusione è avallata dall'unanime consenso positivo nelle antiche tradizioni giudaica, cristiana e musulmana sulla figura di Lot, in quanto ha praticato l'ospitalità a favore di stranieri, anche a fronte delle perplessità che l'esegesi moderna può presentare sulla stessa figura di Lot.

L'arrivo in città degli ospiti e l'offerta di ospitalità in una casa:

Gn 19,1–3 // Gdc 19,11–21

La narrazione dell'arrivo in città degli ospiti con l'offerta di ospitalità in una casa è molto lineare in Gn 19,1–3: arrivo dei due personaggi a Sodoma e saluto premuroso di Lot (19,1); offerta di ospitalità di Lot in casa sua, respinta inizialmente dai due personaggi (19,2); Lot «costringe»⁷⁶ i due personaggi ad accettare la sua offerta (19,3).

La narrazione dell'arrivo in città della piccola comitiva di ospiti con l'offerta di ospitalità in una casa è molto più elaborata in Gdc 19,11–21: arrivo nelle vicinanze di una città dei gebusei e proposta del servo (19,11); il levita marito-padrone rifiuta la proposta del servo e dà altre direttive (19,12–13); la comitiva arriva a Gabaa e si ferma nella piazza della città (19,14–15); l'arrivo dell'anziano efraimita, residente ospite a Gabaa (19,16); l'anziano efraimita vede il levita in piazza e gli rivolge due domande (19,17); il levita risponde alle due domande e aggiunge una precisazione sul vettovagliamento (19,18–19); l'anziano efraimita saluta il levita, lo assicura per il vettovagliamento e lo esorta a non pernottare in piazza (19,20); l'anziano efraimita fa entrare la comitiva in casa sua offrendo l'ospitalità (19,21).

Il vocabolario dei due testi presenta varie affinità: il verbo *bw'* (arrivare in città a destinazione, o entrare in casa; al causativo, fare entrare in casa: Gn 19,1.3; Gdc 19,14.15bis.17.21); la radice verbale *yšb* (starsene seduto: Gn 19,1; Gdc 19,15); il sostantivo *'rb* (sera: Gn 19,1; Gdc 19,16; cfr. anche 19,11.14); il verbo *swr* (fare una deviazione per andare in un posto particolare: Gn 19,2.3; Gdc 19,11.12.15); il verbo *lyn* (pernottare: Gn 19,2bis; Gdc 19,11.13.15bis.20); il sostantivo *byt* (casa: Gn 19,2.3; Gdc 19,15.18.21); il sostantivo *rhwb* (piazza della città: Gn 19,2; Gdc 19,15.17.20); la radice verbale *hbk* (andare, recarsi: Gn 19,2; Gdc 19,14.17.18.bis); il sintagma corrispondente a «lavarsi i piedi» (Gn 19,2; Gdc 19,21); la radice verbale *'kl* (condividere il pasto ospitale: Gn 19,3; Gdc 19,21).

Il linguaggio relativo al protocollo dell'ospitalità ha aspetti specifici in ciascuno dei due racconti: il saluto agli ospiti (Gn 19,1; Gdc 19,20); preparare per gli ospiti un banchetto e far cuocere pani azzimi (Gn 19,3); accogliere o non accogliere qualcuno in casa (Gdc 19,15.18); paglia e foraggio per le cavalcature (19,19); pane e vino per gli ospiti (19,19); non deve mancare nulla (19,19); prendersi a proprio carico quanto occorre agli ospiti (19,20); accudire alle cavalcature (19,21); condivisione delle bevande (19,21).

Nell'ambito di un quadro tra i più dettagliati del protocollo dell'ospitalità, in entrambi i racconti spiccano dettagli distonici in parte comuni e in parte specifici.

Lot, come ospite residente e non nativo di Sodoma, non avrebbe mai potuto offrire ospitalità in casa a persone sconosciute a lui come agli abitanti nativi della città; neppure l'anziano efraimita, ospite residente a Gabaa di Beniamino, avrebbe potuto offrire ospitalità in casa a una comitiva che avrebbe dovuto fare ritorno nell'area di Efraim, mentre

⁷⁶ La radice verbale *psr* ha il senso di operare un'insistenza tenace, anche aggressiva, ma nel testo e contesto genesiaco denota la preoccupazione di Lot per la condizione dei due personaggi che dovessero passare la notte nella piazza di Sodoma (cfr. discussione in Adesina, *The Study of the "Hospitality Motif"*, 119).

lo stesso capo-comitiva era un levita di Betlemme di Giuda⁷⁷. Gli ospiti potevano restare nella piazza della città ed erano a conoscenza di questo aspetto del protocollo, come in un primo tempo si avverte nel rifiuto a entrare in casa da parte dei due personaggi di Gn 19,2. In entrambi i casi il permesso di ospitare in casa «stranieri» avrebbe dovuto essere concesso soltanto dai nativi delle due città. Eventualmente un giudice (cfr. Gn 19,9) avrebbe potuto risolvere la questione. Tuttavia, Sodoma non apparteneva al territorio delle tribù d'Israele, né la Bibbia Ebraica parla della funzione di «giudicare» in senso tecnico durante l'epopea abramitica⁷⁸. L'evoluzione interna del libro dei *Giudici* evidenzia che con Sansone era cessata qualsiasi funzione di giurisdizione, mentre si ripete più volte l'affermazione che a quel tempo non c'era nessun re in Israele, così che ciascuno faceva quel che voleva (cfr. Gdc 17,6; 18,1; 19,1; 21,25).

Non essendoci alcuna legislazione specifica sulle regole dell'ospitalità nelle aree geografiche prese in considerazione nei due racconti biblici e quindi nemmeno una «polizia» che facesse rispettare le regole in vigore, qualsiasi intervento avrebbe potuto essere deciso in teoria da un'assemblea di cittadini nativi, di cui però non c'è traccia nei due racconti biblici. La natura della reazione dei nativi è successivamente qualificata in modo simile e molto negativamente in tutti e due i racconti.

Nel racconto di Gdc 19,11–21 vi sono altre anomalie rispetto al protocollo dell'ospitalità. In 19,15 si evidenzia che nessuno accoglie in casa la comitiva, che sta in piazza; la contiguità, dell'osservazione sullo starsene ad aspettare in piazza e la contrapposizione che nessuno offriva ospitalità, lascia intravedere che probabilmente il capo-comitiva, nella sua posizione di levita (cfr. anche 19,18), si sarebbe aspettata un'ospitalità più piena, nonostante le usanze del «protocollo dell'ospitalità».

La domanda, ancor prima del saluto, dell'anziano efraimita al levita sulla sua provenienza e su dove sia diretto (cfr. 19,17), non corrisponde al protocollo dell'ospitalità, secondo il quale sarebbe toccato all'ospite ragguagliare su queste cose chi lo avrebbe ospitato.

Anomala è la dichiarazione del capo-comitiva all'anziano efraimita sulle disponibilità della comitiva stessa nel provvedere alle vettovaglie per l'ospitalità (cfr. 19,19); se è palese l'intenzione di non voler essere di peso, può sottintendere una valutazione circa le difficoltà da parte del potenziale ospitante (il che sarebbe una vera scortesia), oppure è un forzare la mano per avere comunque ospitalità in casa.

L'irruzione degli abitanti della città e il diverbio con il padrone di casa:

Gn 19,4–8 // Gdc 19,22–24

La descrizione dell'irruzione dei sodomiti e del diverbio iniziale con Lot, che offre una contropartita, è più elaborata in Gn 19,4–8: i sodomiti circondano la casa di Lot (19,4)

⁷⁷ Non si può escludere che, nel clima di degenerazione incombente tra i figli d'Israele, la narrazione voglia mettere in risalto negativamente le differenze tribali, che di lì a poco sarebbero esplose nella guerra civile.

⁷⁸ L'accento all'esercizio di «esercitare la giurisdizione» in Gn 19,9 potrebbe dar ragione a quanti pensano che il racconto genesiaco possa in qualche modo dipendere nella sua redazione da quello di *Giudici*.

e chiedono a Lot di far uscire i due ospiti per violentarli (19,5); Lot esce a trattare e chiede che non facciano un simile affronto (19,6–7), ma offre la contropartita delle sue due figlie (19,8).

La descrizione dell'irruzione degli abitanti di Gabaa in Gdc 19,22–24 è simile: abitanti di Gabaa circondano la casa dell'anziano efraimita e gli impongono di far uscire il levita per violentarlo (19,22); l'anziano efraimita chiede che non facciano un simile affronto (19,23), ma propone la contropartita di sua figlia e della concubina del levita (19,24).

Il vocabolario e il fraseggiare dei due testi, messi in parallelo, presenta varie affinità: il sintagma «uomini di Sodoma/della città» (Gn 19,4; Gdc 19,22); l'espressione «circondarono la casa» (Gn 19,4; Gdc 19,22); la costruzione «e dissero a...» (Gn 19,5; Gdc 19,22); alcune ricorrenze della radice verbale *yš'*: al causativo dell'imperativo (Gn 19,5; Gdc 19,22: far uscire gli ospiti, o l'ospite); al causativo del coortativo della prima persona singolare comune (Gn 19,7; Gdc 19,22: far uscire due donne); alla terza persona singolare maschile del tema semplice (Gn 19,6; Gdc 19,23: uscire); le frasi simili: «gli uomini/l'uomo che sono entrati da te/in casa tua» (Gn 19,5; Gdc 19,22; cfr. 19,23); alcune ricorrenze della radice verbale *yd'*: alla prima persona plurale come dell'*yiqtol* (Gn 19,5; Gdc 19,22: avere rapporti omosessuali; Gn 19,7; Gdc 19,25: avere rapporti eterosessuali); formulazioni come «No, fratelli miei, non compite del male prego» (Gn 19,7; Gdc 19,23); le frasi simili: «ho due figlie che non conoscono uomo, prego, le faccio uscire a voi» (Gn 19,8), oppure «ecco mia figlia vergine e la concubina dell'altro, prego, le⁷⁹ faccio uscire» (Gdc 19,24); le frasi simili: «perché facciate a loro come è bene ai vostri occhi» (Gn 19,8), oppure «perché facciate a loro⁸⁰ quel che è bene ai vostri occhi» (Gdc 19,24); le frasi simili «purché a questi uomini non facciate nulla» (Gn 19,8), oppure «ma a quell'uomo non dovete fare assolutamente una cosa di questa nefandezza» (Gdc 19,24).

Il linguaggio relativo al protocollo dell'ospitalità presenta nei due racconti sviluppi analoghi specifici. La violazione del protocollo dell'ospitalità in entrambi i racconti, sia da parte di chi offre come da parte di accetta ospitalità non può essere lasciata senza sanzione. Non essendoci però una legislazione in materia, la sanzione decisa dagli abitanti indigeni e la contrattazione da parte di Lot e dell'anziano efraimita sono improvvisazioni arbitrarie.

Sembrano corrispondere a una possibile prassi protocollare soltanto alcuni sviluppi delle situazioni: la convivialità dell'ospitalità: «prima che si coricassero» (Gn 19,4a), oppure «loro stavano rallegrando il loro cuore» (Gdc 19,22a); il chiamare i rispettivi padroni di casa da parte degli abitanti indigeni per infliggere una sanzione (Gn 19,5a; Gdc 19,22b); l'uscita all'esterno del padrone di casa per una contrattazione (Gn 19,6–8; Gdc 19,23–24).

Il gruppo degli abitanti indigeni che circondano la casa di chi ha offerto abusivamente ospitalità a stranieri è diversamente qualificato nei due racconti: Gn 19,4 denota

79 L'attuale TM può designare anche il duale (cfr. N. Fernández Marcos [ed.], *Judges* [BHQ 7; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012] 109*).

80 Cfr. nota precedente.

negativamente la totalità della popolazione di Sodoma⁸¹. La qualifica negativa della gente di Gabaa è esplicita: «uomini empi» (Gdc 19,22)⁸², ma non si tratta dell'intera popolazione della città, che risulterà più ampiamente coinvolta nella successiva guerra civile⁸³. Il gruppo di persone, che bussano⁸⁴ alla porta dell'anziano efraimita, agisce di sua iniziativa, senza alcun mandato, ma con la ferma intenzione di punire l'abuso in atto.

La richiesta a Lot e all'anziano efraimita è espressa in modalità identiche: far uscire gli ospiti o l'ospite, perché li/lo si vuole «conoscere» (Gn 19,5; Gdc 19,22). La radice verbale *yd'* ha nel contesto il senso di avere un rapporto di stupro nei loro confronti. Il linguaggio è quello dell'omosessualità largamente praticata⁸⁵, proibita come reato (cfr. Lv 18,22) e punita con la morte (20,13), ancor più grave come reato nei casi in questione, perché imposta a persone non consenzienti. Tuttavia, occorre distinguere tra la fama che si è creata nella tradizione circa il peccato di «sodomia»⁸⁶, che sarebbe stato appunto caratteristico delle città di Sodoma e Gomorra, e le circostanze delle minacce lanciate. Nei racconti relativi a Sodoma e Gabaa l'intenzione è di infliggere una punizione umiliante⁸⁷ ai forestieri per aver infranto il protocollo dell'ospitalità, avendone usufruito da chi non aveva il diritto di concederla: una punizione destinata a terrorizzare⁸⁸. In assenza di una legislazione in materia e di un'autorità legittima in grado di emanare una sentenza penale, resta evidente l'arbitrarietà e la sproporzione della pena decisa. Se per Sodoma, fuori dalla «terra d'Israele» il divieto dell'omosessualità nella tradizione biblica potrebbe non essere così vincolante, lo è invece certamente per una città appartenente alla tribù di Beniamino, per lo meno restando all'interno di una lettura canonica dei testi biblici.

Anche la reazione di Lot e dell'anziano efraimita sono molto simili, in due momenti distinti. Prima riguarda l'onorabilità della casa di chi ospita di fronte alla violazione

81 Secondo l'aspetto formale dell'espressione, si tratta della popolazione maschile, soprattutto in relazione alla punizione richiesta per i due ospiti di Lot. Non è una definizione neutrale della popolazione di Sodoma, perché richiama Gn 13,10.13 e, nel contesto immediatamente precedente, la decisione divina di indagare sulle città di Sodoma e Gomorra (Gn 18,20–21).

82 La catena costruita ebraica, nel linguaggio deuteronomistico, indica uomini «perversi»; cfr. discussione sull'etimologia di *bby'l* e sulla resa nelle antiche versioni, come nella letteratura peritestamentaria in Rizzi, *Giudici*, 465.

83 Cfr. Gdc 20,15–16 e discussione testuale in Rizzi, *Giudici*, 448.

84 La forma verbale al tema riflessivo-passivo dell'intensivo è *hapax legomenon*; il Tg su Gdc 19,22 specifica che si tratta di un bussare violento «fino a rompere la porta».

85 Secondo HALOT II, 391 si tratta di «pederastia». Dt 23,18 condanna la prostituzione maschile praticata in alcuni templi.

86 Anche Giuntoli, *Genesis 12–50*, 68 sottolinea soltanto nella gente di Sodoma un comportamento legato all'esercizio dell'omosessualità.

87 Secondo K. Stone, «Gender and Homosexuality in Judges 19: Subject-Honor, Object-Shame?», *JSOT* 67 (1995) 87–107 il codice sociale non scritto, ma soggiacente a questi comportamenti, sarebbe stato abbastanza comune nell'antica area mediterranea e nel Vicino Oriente Antico; lo stupro omosessuale sarebbe da intendere come un modo con cui un soggetto maschio avrebbe minacciato l'onore e la mascolinità di un altro maschio; la sostituzione con una donna da stuprare sarebbe un mezzo per ottenere lo stesso scopo: la violenza sessuale a una donna sarebbe in funzione di una lotta per il potere e l'onore tra uomini.

88 Cfr. Rizzi, *Giudici*, 466, con bibliografia.

della sacralità dell'ospite, poi consiste in una contropartita alle minacce lanciate (Gn 19,7–8; Gdc 19,24).

Lot offre agli aggressori la possibilità di sostituire la punizione minacciata, con la facoltà di abusare delle sue due figlie (19,8a)⁸⁹: ciò pone in primo piano la sacralità dell'ospite, ma non giustifica in nessun modo la liceità di consegnare le proprie figlie a uno stupro collettivo⁹⁰.

L'anziano efraimita invece offre agli aggressori la possibilità di sostituire la punizione minacciata con la consegna della propria figlia vergine e della concubina del levita ospite⁹¹: emerge il crimine nei confronti della figlia per salvare in qualche modo l'onore della casa, ma anche quello di violare la stessa sacralità dell'ospite⁹², attraverso l'oltraggio alla sua concubina.

Il rifiuto degli abitanti della città: Gn 19,9 // Gdc 19,25a

Il rifiuto della contropartita di Lot da parte dei sodomiti diventa un tentativo di azione violenta in Gn 19,9: i sodomiti ribadiscono quanto chiesto (19,9a); accusano Lot di voler fare da giudice a Sodoma (19,9b); minacciano di aggredire Lot e cercano di sfondare la porta della sua casa (19,9c). Il rifiuto degli abitanti di Gabaa è laconico in Gdc 19,25a.

Gli sviluppi delle due vicende non appartengono più a nessun possibile protocollo dell'ospitalità. In Gn 19,9b compare un possibile riferimento a una forma istituzionale di giudicatura per l'applicazione di una sanzione contro chi avesse violato il protocollo dell'ospitalità; la terminologia ha un linguaggio giuridico: definire Lot uno «straniero residente», che vorrebbe fare da giudice con la sua controproposta è un'ipotesi paradossale e senza precedenti⁹³.

89 Agli aggressori Lot dice che le sue due figlie non hanno conosciuto uomo; tuttavia, l'asserzione non sembra rispondere completamente alla realtà, poiché, nella successiva fuga concitata da Sodoma della famiglia di Lot, si parla dei due suoi generi che stavano per prendere in moglie le sue figlie (cfr. Giuntoli, *Genesi 12–50*, 69), una condizione che non sembrava escludere necessariamente i rapporti coniugali.

90 Anche tenendo conto dell'autorità assoluta del capo-famiglia in una cultura patriarcale e apertamente maschilista, dove la donna non ha voce in capitolo, la contropartita di Lot è il segno di una decadenza del personaggio stesso, che ha scelto di vivere fuori dal progetto divino su Abramo e in una terra non indicata dal Signore.

91 Il tema delle due donne in contropartita sembra appartenere a uno schema comune tra i due racconti biblici (cfr. discussione in Adesina, *The Study of the "Hospitality Motif"*, 149–154), così che si può pensare che in Gdc 19,24 si debba intendere un'eco di Gn 19,8 (cfr. S. Niditch, "The «Sodomite» Theme in Judges 19–20: Family, Community and Social Disintegration", *CBQ* 44 [1982] 365–378), ma anche viceversa. La maggior parte degli studiosi ritiene che Gn 19,1–11 sia il modello di Gdc 19,10–28, ma non mancano indizi per una dipendenza in qualche punto del racconto genesiaco da quello di *Giudici*. Circa la priorità cronologica tra Gn 19 e Gdc 19, la critica testuale sembra offrire indizi a favore di una lettura canonica dei testi: almeno in una fase avanzata della storia della trasmissione testuale dei testi, Gn 19 è stato considerato il paradigma testuale di Gdc 19 (cfr. Rizzi, *Giudici*, 462).

92 In Vg Gdc 19,24 emerge la sottolineatura sul peccato contro natura.

93 Altra questione sarebbe il dover situare effettivamente questo linguaggio all'epoca dei fatti come narrati nel contesto genesiaco. Nel caso di Tamar (cfr. Gn 38,24–26) potrebbe esserci stato una sorta di giudizio intertribale, senza una vera e propria figura di giudice. Il linguaggio di 19,9b risente dell'epopea dei Giudici, quando i racconti sull'istituzione mosaica dei giudici stessi furono adeguatamente elaborati, in epoca esilico-postesilica,

L'inatteso sviluppo della situazione: Gn 19,10–11 // Gdc 19,25b–c

Lo sviluppo della situazione in Gn 19,10–11 ha due momenti: gli ospiti di Lot lo sottraggono al possibile linciaggio e chiudono la porta (19,10); poi rendono cieca la folla degli aggressori (19,11).

Anche lo sviluppo della situazione in Gdc 19,25b–c ha due momenti: il levita getta la sua concubina alla gente di Gabaa (19,25b), che violenta la ragazza per tutta la notte fino all'alba (19,25c).

Nelle due sezioni dei testi a confronto si ha il rovesciamento di quello che avrebbe dovuto essere eventualmente il protocollo dell'ospitalità. Chi ospita, Lot, non è in grado di proteggere gli ospiti, mentre al contrario sono gli ospiti a salvare colui, che li aveva ospitati, da un possibile linciaggio: dapprima fanno rientrare Lot, chiudendo la porta (Gn 19,10), quindi rendono cieca la folla degli assalitori, così che non riescono più a trovare la porta da sfondare (19,11). Così inizia ormai l'inesorabile punizione degli abitanti della città.

È il levita stesso, che, per difendersi dall'aggressione inevitabile della gente di Gabaa, mette in atto (Gdc 19,25b–c) la contropartita dell'anziano efraimita, di far uscire fuori la propria concubina⁹⁴ alla gente, che già aveva rifiutato la controproposta delle due donne. L'anziano efraimita, padrone di casa, non è in grado di difendere i suoi ospiti. Il gesto del levita mette in discussione la riconciliazione che sarebbe avvenuta con il ricongiungimento della coppia alla casa della ragazza, e festeggiato con una prolungata ospitalità⁹⁵; ma rivela anche il degrado dell'istituzione coniugale-familiare, le cui relazioni interne fondamentali sono diventate inaffidabili⁹⁶. Il resoconto narrativo lascia vedere la viltà e l'assoluto disinteresse del levita per la sua concubina stuprata tutta la notte⁹⁷.

Il congedo degli ospiti: Gn 19,12–29 // Gdc 19,26–30

La descrizione del congedo degli ospiti è molto laboriosa in Gn 19,12–29 e si conclude con l'abbandono di Sodoma anche da parte di Lot: gli ospiti invitano Lot con tutta la sua famiglia a lasciare la città per via della sua imminente distruzione (19,12–13); Lot cerca invano

dovendosi progettare con quale forma istituzionale tornare nella «terra dei padri» (cfr. Liverani, *Oltre la Bibbia*, 331; Rizzi, *Giudici*, 5).

94 Sulla questione discussa dello statuto della «concubina» all'interno dell'antica istituzione matrimoniale nel Vicino Oriente Antico, e specificamente nell'area palestinese al tempo supposto dalla narrazione di Gdc 19, o comunque all'epoca della sua redazione, si veda Rizzi, *Giudici*, 458.

95 Cfr. Gdc 19,1–10; in generale, sia attraverso le varianti delle versioni antiche come negli antichi commentatori ebrei anche di lingua greca, non diversamente dai commentatori cristiani antichi di lingua latina, si è cercato in vari modi di denigrare il comportamento della donna, anche eventualmente nel suo mettersi in mostra (cfr. Rizzi, *Giudici*, 442, 458, 468).

96 Nel libro dei *Giudici* si è di fronte a uno degli ultimi segnali della disgregazione delle tribù ebraiche all'interno della «terra dei padri» prima del tracollo finale della guerra civile e dei suoi tristi epiloghi. Le cosiddette «appendici finali» di 17,1–21,25, alla luce degli studi più recenti, fanno parte integrante del disegno del libro, che traccia un'involuzione progressiva fino all'esito finale, non in una storia ciclica, ma in una spirale di degenerazione ormai inarrestabile (cfr. Rizzi, *Giudici*, 34–38).

97 Simili episodi, oltre tutto così prolungati, non avvengono senza le urla strazianti delle vittime: il silenzio del testo obbliga il lettore a esprimere un giudizio sul comportamento del levita.

di convincere i suoi due generi ad abbandonare Sodoma (19,14); gli ospiti insistono perché almeno Lot, sua moglie e le due figlie abbandonino la città (19,15); gli ospiti aiutano i fuggiaschi ad abbandonare la città, a non voltarsi indietro e a non fermarsi nell'area circostante (19,16–17); Lot chiede che gli sia risparmiata la fatica di un viaggio troppo lungo (19,18–20); a Lot è concesso di fermarsi a Soar (19,21–22); Lot raggiunge Soar (19,23); Sodoma, Gomorra e il circondario sono distrutte col fuoco dal cielo (19,24–25); la moglie di Lot si volta indietro e diventa una statua di sale (19,26); Abramo constata al mattino la distruzione di Sodoma e Gomorra e del circondario (19,27–28); Dio constata la distruzione dell'area e il salvataggio di Lot (19,29).

Per quanto i due ospiti e Lot siano ancora presenti, la narrazione si disegna soprattutto come compimento delle attese e degli impegni divini con Abramo: la punizione della città e il salvataggio almeno di Lot, come constatato da Dio stesso in 19,29 (cfr. 18,17ss). Sono gli ospiti a salvare Lot e le sue due figlie, mentre gli altri familiari di Lot si perdono con la distruzione di Sodoma e di Gomorra.

La descrizione del congedo degli ospiti in Gdc 19,27–30 è laconica: l'accasciarsi della ragazza stuprata alla soglia della porta della casa che l'aveva ospitata (19,26); il risveglio del levita marito-padrone e la constatazione della situazione della ragazza (19,27); il comando del levita alla ragazza e la partenza del levita da Gabaa con gli asini, uno dei quali trasporta la ragazza stuprata (19,28); l'arrivo del levita a casa e lo squartamento del corpo della ragazza per farne un macabro messaggio in Israele (19,29); la constatazione dell'orrore avvenuto in tutto Israele (19,30).

Il testo ebraico non esplicita formalmente che la donna stuprata per tutta la notte sia morta: la giovane si trascina sino alla porta di casa dell'anziano efraimita (19,26), dove il levita, marito-padrone, se ne è stato al sicuro per tutta la notte; quando il levita la vede esanime davanti alla porta e senza poter rispondere all'ordine ingiuntole di alzarsi per partire, il testo ebraico lascia solo decidere al lettore eventualmente se la donna sia morta, oppure no⁹⁸. La certezza della morte della donna è inequivocabile soltanto con il macabro rituale, una volta raggiunta la casa, dello squartamento del suo corpo, con il messaggio senza parole per tutto Israele (19,29) e la constatazione dell'orrore (19,30). Il silenzio, o la reticenza del testo ebraico, nell'evidenziare le cause della morte della ragazza, appartiene a un disegno più ampio del libro dei *Giudici*, che comprende anche l'episodio dell'ospitalità violata a Gabaa. Infatti, lo stesso levita ha un ruolo scatenante nella deflagrazione finale della guerra fratricida con il quasi totale annientamento della tribù di Beniamino e gli squallidi epigoni successivi⁹⁹. Se la punizione divina per la violazione dell'ospitalità a Sodoma può essere constatata all'interno della narrazione di Gn 19,1–29, per attendere

98 Si veda la discussione sulle varianti nelle antiche versioni testuali e sulla tradizione testuale indiretta in G. Rizzi, "La morte di una donna anonima nel libro dei *Giudici*", «*Figlio d'uomo, alzati, ti voglio parlare*» (Ez 2,1). *Studi in onore del prof. Marco Nobile in occasione del suo 75° compleanno* (edd. A. Cavicchia – M. Cucca) (Roma: Antonianum 2018) 85–90.

99 Cfr. Rizzi, "La morte di una donna anonima nel libro dei *Giudici*", 90–95.

un giudizio divino sulla vicenda anche di Gdc 19,11–30 occorre comprendere il terribile silenzio di Dio alla fine del libro.¹⁰⁰

7. La prospettiva di una lettura contestuale

I racconti di Gn 19,1–29 e di Gdc 19,11–30 hanno in comune una situazione contestuale redazionale simile: entrambi sono preceduti ciascuno da un esempio di «protocollo dell'ospitalità» applicato positivamente. Il racconto genesiaco è preceduto dal racconto dell'ospitalità esemplare, offerta da Abramo ai tre ospiti in Gn 18,1–16¹⁰¹; l'episodio dell'ospitalità violata a Gabaa è preceduto da quello dell'ospitalità, anche se in parte invadente, del padre della ragazza al levita-marito in Gdc 19,1–10. Il raffronto nella sequenza dei due episodi contigui di ospitalità nei due libri biblici evidenzia un significato in parte analogo e in parte profondamente diverso tra la narrazione genesiaca e quella di *Giudici*. La prima analogia comune è la presenza dei motivi letterari relativi al «protocollo dell'ospitalità»: applicato esemplarmente da Abramo (Gn 18,1–16), ma anche dal padre efraimita della concubina (Gdc 19,1–10). Tuttavia, mentre per il beduino Abramo non vi sono restrizioni relative al «protocollo dell'ospitalità» nell'accogliere generosamente i tre ospiti sconosciuti, per Lot e per l'anziano efraimita, entrambi «stranieri residenti», rispettivamente a Sodoma e a Gabaa, c'erano almeno le consuetudini attinenti al «protocollo dell'ospitalità», che prevedeva da parte della popolazione indigena il previo consenso a ospitare in una casa della città. Nella narrazione genesiaca e nell'episodio di Gabaa gli ospiti sapevano che avrebbero potuto restare nella piazza della città, ma che non avrebbero potuto entrare nella casa di nessuno, senza il permesso degli abitanti indigeni del luogo. La seconda analogia almeno in parte comune è la tragicità della conclusione delle due vicende. La narrazione genesiaca si conclude con la distruzione delle città di Sodoma e Gomorra (cfr. Gn 19,24–29), a constatazione che il male delle due città, noto anche al Signore (cfr. 18,20–21), nonostante l'intercessione di Abramo (18,22–33), doveva essere punito. Se nella tradizione interpretativa successiva l'accento è stato messo sulla questione dell'omosessualità, il confronto delle narrazioni dei due libri biblici evidenzia il tema della violazione dell'ospitalità, almeno nella durissima decisione di tutti o di una parte della gente delle città in questione nei confronti di ospiti indebitamente accolti nelle rispettive città (cfr. 19,5,9; Gdc 19,22,25). Mentre la narrazione genesiaca si conclude con la punizione radicale di tutti i colpevoli, nel caso della narrazione del libro dei *Giudici*, bisogna aspettare la tragica fine della guerra civile

¹⁰⁰ Cfr. Rizzi, *Giudici*, 499.

¹⁰¹ La scansione proposta da Giuntoli, *Genesi 12–50*, 58 separa il v. 16, collegandolo al tema della distruzione delle città di Sodoma e di Gomorra; ma, alla luce del «protocollo dell'ospitalità» lo stesso v. 16 può essere considerato la conclusione dell'ospitalità offerta da Abramo con il congedo degli ospiti, da lui accompagnati per un tratto di strada.

tra la coalizione dei figli d'Israele e la tribù di Beniamino, comprendente anche la gente di Gabaa (cfr. Gdc 20,4–13.14–16.20–22.25.29–44).

Vi è un'opposta visione del giudizio divino sul senso delle due vicende nei rispettivi libri biblici. Il giudizio divino negativo sulle città di Sodoma e di Gomorra è espresso all'inizio della vicenda (cfr. Gn 18,20) e nella constatazione finale del redattore (cfr. 19,29). Il giudizio divino su Gabaa e sullo sterminio pressoché totale di Beniamino¹⁰² si avverte nel contesto della guerra civile intertribale, scatenatasi irrefrenabilmente come ultima manifestazione del collasso di una società, nella quale anche le guide politiche e religiose sono naufragate progressivamente insieme alla popolazione¹⁰³. Le consultazioni del Signore non ottengono un assenso divino finché la coalizione dei figli d'Israele non capisce di poter punire Beniamino soltanto come un «fratello» (cfr. Gdc 20,20–23.24–29)¹⁰⁴. Tuttavia, mentre il Signore si limita a colpire Beniamino (20,35), la coalizione dei figli d'Israele gli infligge la punizione che sarebbe stata riservata soltanto a una nazione pagana (20,36–48)¹⁰⁵. Di fronte al tardivo e contraddittorio pentimento della coalizione dei figli d'Israele nella quarta consultazione divina a tre giorni dalla fine della guerra (cfr. 21,1–4), non v'è alcuna risposta divina, così che ultime risoluzioni alla fine del libro dei Giudici sono soltanto decisioni tragicamente umane (cfr. 21,5–25)¹⁰⁶.

Nella narrazione genesiaca e nei fatti di Gabaa emerge che la violazione dell'ospitalità, anche nella diversità delle circostanze storiche, giuridiche e istituzionali, è un segnale significativo dell'imminente tracollo di una società.

8. Il «protocollo dell'ospitalità» in una lettura canonica della tradizione biblica

Circa il trattamento da riservare agli «stranieri» c'è una tendenza della legislazione biblica stessa più attenta nei loro confronti; ma esiste anche una tradizione altrettanto vigorosa sul rapporto strettissimo tra i figli d'Israele e la terra data dal Signore, che in alcune correnti teologiche non ammette la contaminazione di «stranieri pagani» nella «terra d'Israele». Il «protocollo dell'ospitalità» sembra riflettere una dialettica tra queste tendenze bibliche; i motivi letterari che lo caratterizzano riflettono situazioni, che

102 L'evento scatenante della guerra civile è il crimine di Gabaa, presentato in modo gravemente falsato dal levi all'assemblea di Mizpa in Gdc 20,4–7, che s'innesta in un clima surriscaldato, precipitosamente incline alla guerra (cfr. Rizzi, «La morte di una donna anonima nel libro dei Giudici», 85–95).

103 Cfr. Rizzi, *Giudici*, 471–472.

104 Cfr. G. Rizzi, «Le consultazioni del Signore durante la guerra tra i figli d'Israele e Beniamino: reticenza o pedagogia divina?», *Liber Annuus* 69 (2019) 104–112.

105 Cfr. Rizzi, «Le consultazioni del Signore durante la guerra», 112–115.

106 Cfr. Rizzi, «Le consultazioni del Signore durante la guerra», 115–120.

sarebbero di natura giuridica, non facilmente conciliabili; fuori dal contesto di una lettura canonica della tradizione biblica, gli episodi di Sodoma e di Gabaa non sono assimilabili in modo omogeneo.

Una lettura canonica di Gn 18,1–19,29 e di Gdc 19,1–30 indica una priorità nel contesto di una dialettica di tradizioni: i racconti fondatori della Torah-Pentateuco e in particolare la tradizione abramitica, ormai divenuta strutturale, fissano come normativo il comportamento del patriarca Abramo, aperto ad accogliere viandanti sconosciuti senza alcuna restrizione giuridica o di prassi consuetudinarie. Per quanto possa essere stata dettata da ragioni contestualmente diverse, la negazione e la violazione dell'ospitalità diventa sempre il segnale del disfacimento anche irreversibile di una società.

9. L'inattesa rilevanza della figura di Lot

Grazie a una lettura canonica dei testi, si può comprendere come le tradizioni giudaiche, cristiane e anche musulmane abbiano per vari aspetti concordemente guardato in modo favorevole al comportamento di Lot¹⁰⁷.

Giuseppe Flavio, *Ant.* I, 11,4,204 ricapitola la conclusione del racconto genesiaco, aggiungendovi un tratto di commiserazione negativa¹⁰⁸.

Nella tradizione del giudaismo peritestamentario¹⁰⁹ precristiano, Sap 10,6–9, senza nominare formalmente Lot, vi allude chiaramente in senso positivo, chiamandolo anche «giusto» (10,6). La rielaborazione midrashica attribuisce alla Sapienza quanto il racconto genesiaco descrive come azione divina anche attraverso gli angeli giunti a Sodoma per liberare Lot e la sua famiglia¹¹⁰. Secondo il giudaismo rabbinico, Lot ha imparato da Abramo la pratica dell'ospitalità¹¹¹.

107 Lot esce dal progetto divino su Abramo e sulla sua discendenza in ordine al dono di una terra, e non vi fece mai ritorno; Lot ha violato il «protocollo dell'ospitalità», per la prassi consuetudinaria che lo riguardava, e ha proposto un compromesso non omologabile con l'offerta delle sue due figlie.

108 Cfr. Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* (ed. L. Moraldi) (Classici delle religioni 1; Novara: UTET – De Agostini 2013) 83–84.

109 L'aggettivo definisce meglio l'epoca di stesura e di redazione di una letteratura giudaica in varie lingue compresa la lingua ebraica, non confluita nella Bibbia Ebraica, a partire dal periodo ellenistico fino a raggiungere anche i primi due secoli dell'epoca cristiana.

110 Cfr. anche L. Ginzberg, *Le leggende degli ebrei*. II. *Da Abramo a Giacobbe*, 2 ed. (a cura di E. Lowenthal) (Biblioteca Adelphi 346; Milano: Adelphi 2004) 77, 261. In questa linea si colloca Rab. 50,9, includendo anche altri tratti midrashici.

111 Cfr. M. Pérez Fernández, *Los capítulos de Rabbi Eliezer. Versión crítica, introducción y notas* (Biblioteca midrástica 1; Valencia: Institución S. Jerónimo para la Investigación Bíblica 1984) 186; la redazione dell'opera dovrebbe essere collocata sotto la dominazione musulmana in un clima di attesa messianica, intorno al sec. IX, benché R. Eliezer ben Hyrkanos (attivo tra l'80–120 d.C.) sia stato discepolo di R. Yohanan ben Zakkai. L'elaborazione midrashica di Gn 19,1ss in Rab. 50,1–4 è più ampia, evidenzia l'ospitalità di Lot in rapporto a quella più esemplare di Abramo, e la natura perversa degli abitanti della città.

Nella tradizione cristiana neotestamentaria la qualifica di «giusto» per Lot in Sap 10,6 è condivisa da 2 Pt 2,6–8, per aver praticato l'ospitalità e per il dissenso con l'immoralità degli abitanti indigeni; la sottolineatura dell'ospitalità offerta da Abramo e da Lot emerge anche nella raccomandazione di Eb 13,2. La nota sull'immoralità dell'omosessualità di Sodoma e Gomorra è evidente in Gd 7. La tradizione interpretativa midrashica sull'ospitalità è evidenziata anche nella tradizione patristica cristiana in Clemente Romano, *Cor* 10,7 e 11,1.

Nella tradizione musulmana¹¹² non ci fu mai in epoca muhammadica, né tra i successivi cantastorie ebrei convertiti all'islam, un rapporto diretto con i testi biblici dell'AT o del NT: le analogie risalgono sempre a riformulazioni musulmane attraverso tradizioni orali e non di rado con mediazioni di tradizioni di letteratura giudaica e cristiana peritestamentarie, note anche queste sempre attraverso tradizioni orali. Sono più esplicite sulla vicenda di Lot in rapporto ai testi biblici genesiaci alcuni versetti di due sure: Corano 15,68–72; 27,54–58.

Le riformulazioni midrashiche della vicenda di Lot nella letteratura giudaica peritestamentaria e rabbinica non sono interpretazioni esegetiche esaustive in senso stretto, ma forme anche diversificate di selezioni nel testo biblico e nel suo messaggio, in funzione di uditori anche molto distanti nel tempo, e a scopo edificante, se non proprio apologetico. Analogamente accade nelle riletture neotestamentarie e patristiche cristiane. Ancor più evidente è la situazione nelle riformulazioni coraniche. Si può avvertire facilmente una certa comunanza nell'ermeneutica giudaica, cristiana e musulmana sulle sottolineature riguardanti l'ospitalità di Lot e l'immoralità omosessuale degli abitanti di Sodoma e di Gomorra.

La complessità e la dialettica delle tradizioni bibliche non sono una parte semplicemente «abrogata» o «superata» della rivelazione biblica, ma appartengono a un «realismo» della rivelazione biblica stessa, capace ancora di segnalare come l'ospitalità abramitica dovrà sempre misurarsi con problemi politici, istituzionali, strutture giuridiche e rigidismi religiosi di non facile soluzione.

Bibliography

- Adesina, O.F., *The Study of the "Hospitality Motif" and Its Violation in Genesis 19,1–29 within Its Immediate Narrative Context* (Diss. Pontificia Università Urbaniana; Roma 2008).
- Bausani, A., *Il Corano. Introduzione, traduzione e commento*, 2 ed. (Milano: BUR Rizzoli 1990).
- Cardellini, I., "L'uso del concetto di straniero nell'Antico Testamento. Una nota alla luce delle emigrazioni e degli spostamenti di persone nelle società del Vicino Oriente Antico", *Studi Emigrazione/Migration Studies* 38/143 (2001) 603–617.
- Cazelles, H., *Storia politica d'Israele. Dalle origini ad Alessandro Magno* (ed. it. a cura di G. Borghonovo) (Piccola enciclopedia biblica 1; Roma: Borla 1985).

112 Sulla figura di Lot nel Corano si veda un possibile catalogo di riferimenti in A. Bausani, *Il Corano. Introduzione, traduzione e commento* (2 ed.; Milano: BUR Rizzoli 1990) 762: 6,86; 7,80–84; 11,70.77–83.89; 15,59.74; 21,71.74–75; 22,43; 26,160–175; 29,26.28–35; 37,133–138; 38,13; 50,13; 51,32–37; 54,33–40; 76,10.

- Clifford, R.J. – Murphy, R.E., “Genesi”, *Nuovo Grande Commentario Biblico* (edd. R.E. Brown – J.A. Fitzmyer; ed. it. a cura di F. Dalla Vecchia – G. Segalla – M. Vironda) (Brescia: Queriniana 1990) 9–56.
- Deiana, G., *Levitico. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici – Primo Testamento 3; Milano: Paoline 2005).
- Dogniez, C. – Harl, M., *Le Deutéronome. Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes* (La Bible d’Alexandrie 5; Paris: Cerf 1992).
- Fernández Marcos, N. (ed.), *Judges* (Biblia Hebraica Quinta 7; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2012).
- Fitzmyer, J.A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A Commentary* (Rome: PIB 1966).
- García Martínez, F., *Testi di Qumran* (ed. it. a cura di C. Martone) (Brescia: Paideia 1996).
- Ginzberg, L., *Le leggende degli ebrei. II. Da Abramo a Giacobbe*, 2 ed. (a cura di E. Lowenthal) (Biblioteca Adelphi 346; Milano: Adelphi 2004).
- Giuntoli, F., *Genesi 1–11. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 1; Cinisello Balsamo, MI: San Paolo 2013).
- Giuntoli, F., *Genesi 12–50. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova Versione della Bibbia dai Testi Antichi 2; Cinisello Balsamo, MI: San Paolo 2013).
- Giuseppe Flavio, *Antichità giudaiche* (ed. L. Moraldi) (Classici delle religioni 1; Novara: UTET – De Agostini 2013).
- Harl, M., *Bible d’Alexandrie. I. La Genèse. Traduction du texte grec de la Septante, introduction et notes* (Paris: Cerf 1986).
- Hayes, J.H., “The History of the Study of Israelite and Judaeon History”, *Israelite & Judaeon History*, 3 ed. (eds. J.H. Hayes – J. M. Miller) (London – Philadelphia, PA: SCM Press – Trinity Press 1990 [1977]) 1–69.
- Kaswaller, P.A., *Onomastica biblica. Fonti scritte e ricerca archeologica* (Studium Biblicum Franciscanum, Collectio minor 40; Jerusalem: Franciscan Printing Press 2002).
- Kitov, A.E., *The Jew and His Home*, 5 ed. (New York: Shengold 1963).
- Koenig, J., “Hospitality”, *The Anchor Bible Dictionary* (ed. D.N. Freedman) (New York: Doubleday 1992) III, 299–301.
- Koenig, J., “Hospitality”, *The Encyclopedia of Religion* (ed. L. Jones) (Detroit, MI: Thomson Gale 2005) VI, 4138–4142.
- Köhler, L. – Baumgartner, W. – Stamm, J.J., *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament* (Leiden – New York – Köln: Brill 1995) II.
- Liverani, M., *Antico Oriente. Storia, società, economia*, 13 ed. (Bari: Laterza 2018 [1988]).
- Liverani, M., *Oltre la Bibbia. Storia antica di Israele*, 2 ed. (Bari: Laterza 2004 [2003]).
- Mccarthy, C. (ed.), *Deuteronomy* (Biblia Hebraica Quinta 5; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 2007).
- Niditch, S., “The «Sodomite» Theme in Judges 19–20: Family, Community and Social Disintegration”, *Catholic Biblical Quarterly* 44 (1982) 365–378.
- Paganini, S., *Deuteronomio. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici – Primo Testamento 5; Milano: Paoline 2011).
- Paladino, L., *Matrimoni interetnici nelle liste bibliche* (Diss. Pontificia Università Urbaniana; Roma 2020).
- Paul, A., *Il mondo ebraico al tempo di Gesù. Storia politica* (trad. it. di P. Mariotti, rev. di S. Momigliano – P. Brugnoli) (Piccola enciclopedia biblica 6; Roma: Borla 1983).
- Pérez Fernández, M., *Los capítulos de Rabbi Eliezer. Versión crítica, introducción y notas* (Biblioteca midrásica 1; Valencia: Institución S. Jerónimo para la Investigación Bíblica 1984).
- Priotto, M., *Esodo. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici – Primo Testamento 2; Milano: Paoline 2014).

- Rizzi, G., "L'evoluzione del rapporto fede e salvezza degli altri tra Antico e Nuovo Testamento", *La salvezza degli altri. Soteriologia e religioni* (ed. M. Gronchi) (Cinisello Balsamo, MI: San Paolo 2004) 103–141.
- Rizzi, G., "Rut", *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale* (ed. G. Battistella) (Cinisello Balsamo, MI: San Paolo 2010) 934–936.
- Rizzi, G., *Giudici. Nuova versione, introduzione e commento* (I Libri Biblici – Primo Testamento 7; Milano: Paoline 2012).
- Rizzi, G., "La morte di una donna anonima nel libro dei Giudici", «Figlio d'uomo, alzati, ti voglio parlare» (*Ez 2,1*). *Studi in onore del prof. Marco Nobile in occasione del suo 75° compleanno* (edd. A. Cavicchia – M. Cucca) (Roma: Antonianum 2018) 85–96.
- Rizzi, G., "Le consultazioni del Signore durante la guerra tra i figli d'Israele e Beniamino: reticenza o pedagogia divina?", *Liber Annuus* 69 (2019) 99–120.
- Rizzi, G., "Misticismo e giudaismo", *Le vie della mistica. Tra ricerca di senso ed esperienza religiosa* (ed. D. Scaiola) (Città del Vaticano: UUP 2020) 165–197.
- Sigel, R. – Strassfeld, M. – Strassfeld, S., *The First Jewish Catalogue* (Philadelphia, PA: Jewish Publications Society of America 1972).
- Ska, J.-L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Roma: EDB 1998).
- Spreafico, A., "Straniero/forestiero", *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale* (ed. G. Battistella) (Cinisello Balsamo, MI: San Paolo 2010) 974–985.
- Stählin, G., "Xénos ktl.", *Grande lessico del Nuovo Testamento* (edd. G. Kittel – G. Friedrich; ed. it. a cura di F. Montagnini – G. Scarpat – O. Soffritti) (Brescia: Paideia 1972) VIII, 6–102.
- Stone, K., "Gender and Homosexuality in Judges 19: Subject-Honor, Object-Shame?", *Journal for the Study of the Old Testament* 20/67 (1995) 87–107.
- Testa, E., *Le discese in Egitto degli ebrei e gli esodi* (dispense *instar manuscripti* Pontificia Università Urbaniana; Roma 1974).
- Wenham, G.J., *Genesis 16–50* (Word Biblical Commentary 2; Dallas, TX: Word Books 1994).
- Wevers, J.W. (ed.), *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum. III/2. Deuteronomium* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1997).

