



ARTIGOS / ARTICLES

MODELLI DI OSPITALITÀ E THEOXENIA NELLA BIBBIA

Models of Hospitality and Theoxenia in the Bible

Elizangela Chaves Dias *

RIASSUNTO: Questo saggio propone un approccio alla tematica dell'ospitalità in prospettiva biblico-teologica. L'ospitalità e la *theoxenia* sono generi letterari presenti anche nella letteratura extra-biblica, per cui, si cerca prima di individuare gli elementi specifici di questi generi letterari ad extra della Bibbia. Seguendo, poi, con lo studio di Gn 18,1-15 si cerca di identificare una grammatica simbolica e una struttura propria dei generi letterari dell'ospitalità e della *theoxenia*. Dai risultati ottenuti, si fa una analisi comparativa tra Gn 18,1-15 e Gn 19,1-29, per finalmente verificare l'intenzionalità teologica di Luca nell'utilizzare i sopraindicati generi letterari in Lc 7,36-50. Non si tratta soltanto di applicare il metodo di analisi del genere letterario, ma di identificare nei racconti biblici le tracce del genere di *theoxenia* e di ospitalità e la loro intenzionalità nelle pericopi prescelte per questo studio.

PAROLE CHIAVI: Ospitalità. Theoxenia. Genere letterario. Teologia-biblica.

ABSTRACT: This essay offers an approach to the theme of hospitality in a biblico-theological perspective. Hospitality and *theoxenia* are two literary genres that are seen also in extra-biblical literature and so, first we attempt to identify the specific elements of these literary genres in some extra-biblical literature. Secondly, following the study of Gen 18,1-15, we try to identify a symbolic grammar and a specific structure proper to the literary genres of hospitality and *theoxenia*. From the results obtained, a comparative analysis is made between Gen 18,1-15 and Gen 19,1-29. And finally we verify the theological intentionality of Luke by

* Scalabrinini International Migration Institute, Roma, Itália.

utilizing the above literary genres within Lk 7,36- 50. It is not just a question of applying the methods, of analysis of the literary genre, but of identifying within the biblical stories the hints of the literary genres *theoxenia* and hospitality and their intentionality in the chosen pericopes of study.

KEYWORDS: Hospitality. Theoxenia. Literary genre. Biblical theology.

Introduzione

"L'ospitalità è una parola inattuale" dice la prefazione del libro *Il dono dell'ospitalità* (BOSE, 2018, p. 5). Infatti, una volta di più l'immagine dello straniero, portatore di benedizione in tutta la tradizione antica e biblica, si vede trasformata in un'oscura minaccia, soprattutto dai mezzi di comunicazione e dai discorsi nazionalisti. L'ospite non è più un dono per chi lo riceve, pur se il riconoscimento dell'altro, dello straniero ospitato come l'altro di noi in questa terra, è indispensabile per una cultura dell'accoglienza, proposta dalla Bibbia e dalla tradizione cristiana.

La pratica dell'ospitalità nella Bibbia viene introdotta da due episodi esemplari, in cui è possibile trovare somiglianze e differenze. In sequenza testuale, il primo episodio è quello di Abramo e i tre "uomini" (Gn 18); l'altro è quello di Lot con i messaggeri divini e i sodomiti (Gn 19). Altri esempi rilevanti di (non) ospitalità ad extra del Pentateuco sono quelli del libro dei Giudici 19, che tra l'altro stabilisce un certo parallelo con Genesi 19; e anche il racconto dell'ospitalità e della protezione che la prostituta Raab ha dato alle spie degli israeliti che sono andati a controllare Gerico (Gs 2,1-24), e che, appunto, culmina con la adesione e professione di fede in Dio da parte di una donna straniera.

Significativo, senz'altro, è il racconto dell'ospitalità della vedova di Zarepta al profeta Elia (1Re17,8-24). La vedova che non aveva basicamente niente da mangiare, appena il sufficiente per una refezione, ha condiviso il poco che aveva con il profeta e non è mai mancata la farina, né l'olio d'oliva. Anche questo racconto di ospitalità si conclude con la professione di fede in Dio della vedova straniera. In realtà, il racconto non dice il nome della vedova, ma ribadisce la sua identità etnica, Zarepta di Sidone, cioè, un'antica città portuaria fenicia, localizzata al nord di Israele (Libano), in cui gli abitanti erano devoti di Baal (Gdc 10,6; 1Re 16,31). Difatti, nella sinagoga di Nàzaret, la vedova di Zarepta di Sidone è stata presentata da Gesù come modello di ospitalità, di fede nella parola del profeta e adesione a Dio (Lc 4, 25-27).

Altro racconto di ospitalità, molto singolare, è quello della Sunnamita (2Re 4,8-36), che non poteva avere figli, perché il suo sposo era anziano. Allora,

così come l'angelo ha annunciato un figlio ad Abramo e Sara come risposta alla loro ospitalità, anche il profeta Eliseo ha promesso alla Sunnamita un figlio, che è nato nel tempo stabilito, ma è morto ancora giovane. La donna ha implorato il profeta per la vita del figlio e tramite i riti del profeta, il figlio unico della Sunnamita ha ripreso la vita.

Questi relati possiedono una grammatica simbolica e una struttura letteraria più o meno simili, che ci spingono a domandare sul significato dell'ospitalità e sull'esistenza di un protocollo dell'ospitalità più o meno condiviso nell'Antico Oriente Vicino (AOV). Quindi, lo scopo di questo studio è verificare il significato della pratica dell'ospitalità nella Bibbia, attraverso il metodo di critica del genere letterario di *theoxenia* e dell'ospitalità. In realtà, non si tratta soltanto di applicare il metodo di analisi del genere letterario, ma di identificare nei racconti biblici le tracce del genere di *theoxenia* e di ospitalità e la loro intenzionalità nelle pericopi prescelte per questo studio.

1 *Theoxenia e ospitalità*

Accogliere l'ospite con particolare cordialità era un comportamento per essere graditi alla divinità che, spesso simili a ospiti, sotto diverse forme, giravano per la città, per vedere l'ostilità o i retti costumi degli uomini in rapporto agli stranieri. In questo senso, si credeva che dio si mascherasse in straniero per valutare la pratica dell'ospitalità; ma anche, eseguiva il ruolo di protettore degli stranieri, per cui, oltre ad accompagnare e proteggere gli stranieri nel loro viaggio, dio controllava, dal suo posto, come veniva praticata l'ospitalità verso gli stranieri. Da questa prospettiva, è nata anche la figura dell'ospite divino; per cui, qualsiasi ospite è sacro e porta con sé una benedizione, perciò, l'ospitalità assoluta mantiene persino l'anonimato dell'ospite, cioè non ha bisogno di un nome prima di aprire la porta (PIANTONI, 2017, p. 47-48).

Una traccia di questa ospitalità si trova, ad esempio, nell'*Odissea*, in cui Zeus è chiamato *Zeus Xeínios* ed è il protettore degli ospiti, vendicatore degli stranieri e dei supplici; "Zeus ospitale, che gli ospiti venerandi accompagna" (LOUDEN, 2011, p. 30). Nell'*Odissea*, anche Atena appare a Telemaco come uno ξέῖνος (*xenos*), cioè uno straniero misterioso, la divinità si presenta sotto apparenza di uno straniero per provare la virtù del suo oste. Telemaco è scrupoloso nell'ospitalità e unico tra la folla degli ostili. Lo straniero alla porta è Mente, re dei Tafi, ma, in realtà, si tratta di Atena travestita che afferma di essere un commerciante di metalli, diventando poi mentore e protettrice di Telemaco nel viaggio in ricerca di suo padre (LOUDEN, 2011, p. 32-35).

Il mito pretende istruire i suoi lettori sulla sacralità dell'ospitalità tramite il genere letterario della *theoxenia*, secondo il quale, l'oste di buon grado offre ospitalità ad un ospite (*xenos*) sconosciuto che, in verità, è un dio (*theos*) travestito. Coloro che dimostrassero ospitalità erano ricompensati con una benedizione; ma coloro che non praticavano la giustizia verso gli stranieri venivano giustamente puniti (BOLIN, 2004, p. 48). In sintesi, il genere letterario della *theoxenia* ha almeno quattro elementi strutturali:

a) Visita divina con identità velata
b) Offerta di ospitalità al forestiero o ostilità al forestiero
c) Salvezza/ricompensata per l'ospitalità o distruzione dovuta all'ostilità
d) Rivelazione dell'identità divina

I generi letterari della *theoxenia* e dell'ospitalità sono presenti anche nell'antica letteratura Indù, siccome nella fede, nella tradizione e nella cultura indiana. Infatti, le loro sacre scritture, chiamate Veda, insegnano che non appena il padre e la madre occupano posti di alta riverenza, ma anche lo straniero, per cui Thaittiriya Upanishad¹ dice: "sii uno per il quale la Madre è Dio, sii uno per il quale il Padre è Dio, sii uno per il quale il Maestro è Dio, sii uno per il quale l'ospite è Dio". Nella tradizione indiana, allora, si dice che l'oste deve considerare l'ospite come un vero Dio, cioè *Atithi Devo Bhava* "possa l'atithi (ospite) essere un Dio per te" (KALPANA, 2011, p. 46-47). *Atithi* (a-tithi, cioè senza una data) include tutti gli ospiti, coloro che arrivano con una lettera di prescrizione o senza di essa; per cui minacciare un *Atithi* è scartato nello stile di vita indiano (KESARI, 2014, p. 12-14).

L'ospitalità e la *theoxenia* sono anche molto presenti nella Bibbia; e l'ospitalità di Abramo agli uomini, che poi hanno annunciato la nascita di Isacco, è il primo e uno dei più istruttivi modelli di ospitalità della Sacra Scrittura giudeo-cristiana. Quindi, nel topic che segue si invita a verificare gli elementi indispensabili per una ospitalità ideale, particolarmente in contesto di divina visitazione, in cui i generi letterari dell'ospitalità e della *theoxenia* si incrociano nel racconto di Gn 18,1-15.

¹ L'Upanishad di Taittiriya appartiene alla scuola di Taittiriya dello Yajur Veda. Il Taittiriya Upanishad è uno dei più vecchi upanishads commentati da Shankara. Rappresenta il numero 7 nel canone Muktika di 108 Upanishad. Appartiene alla recensione di Taittiriya dello Yajurveda ed è costituito dal settimo, ottavo e nono hapters di Taittiriya Aranyaka (JOSHI, 1991, p. 34-35).

2 La visita divina ad Abramo e il protocollo dell'ospitalità (Gn 18,1-15)

Dall'inizio il lettore è informato che questa è una visita divina: "Il Signore è apparso a lui" (Gn 18,1). È possibile che questa sia una frase editoriale, o una aggiunta redazionale (JIPP, 2013, p. 132); in ogni modo, quello che ci interessa è il fatto che la presenza del Signore all'inizio della narrativa suggerisce una intenzionalità, cioè, presentare tutta la scena, incluso Gn 19,1-29, come una visita divina (*theoxenia*); ancorché, in principio, l'identità degli ospiti non sembra chiara ad Abramo, che vede "tre uomini in piedi" (Gn 18,2).

L'atteggiamento di Abramo verso i tre visitanti è espressione concreta dell'ospitalità ideale, caratterizzata da un senso di impazienza e generosità. Infatti, sembra che per Abramo lasciare l'ospite aspettando sia inadeguato, per cui la voce del narratore sottolinea la corsa di Abramo per improvvisare, il più presto possibile, il meglio da offrire ai suoi ospiti (HOUSTON, 2015, p. 149-150). Così, cortesemente, Abramo corre all'incontro dei pellegrini, si inchina per salutare e invitare loro ad accettare la sua ospitalità: "Mio signore, se ho trovato grazia ai tuoi occhi, non passare oltre senza fermarti dal tuo servo" (Gn 18,3). Poi, Abramo offre loro un po' d'acqua, per lavarsi i piedi (Gn 18,4; 19,2; 24,32; 43,24; Gdc 19,21); e pane, finché potessero ristorarsi (Gn 18,5; 27,19; Gdc 19,6; 1Sm 20,5.24; 1Re 13,20). Così, dopo che loro avrebbero riposato, Abramo, come un buon oste, non gli impedirebbe di proseguire il loro viaggio.

Una lettura attenta del racconto di Gn 18,1-8 ci permette identificare una struttura basica dell'ospitalità di Abramo (JIPP, 2013, p. 134).

- a) Abramo vede gli uomini dall'entrata della sua tenda
- b) Immediatamente corre per salutarli; con riverenza si inchina
- c) Offre la sua ospitalità ai pellegrini
- d) Offre acqua per dissetarli e per lavare i loro piedi
- e) Cibi e bevande sono stati preparati e serviti
- d) L'oste non impedisce ai suoi ospiti di proseguire il loro viaggio

Nel contesto dell'ospitalità, il divino ospite rivela il proposito della sua visita ad Abramo e Sara, per cui uno degli ospiti annuncia: "Tornerò da te fra un anno a questa data e allora Sara, tua moglie, avrà un figlio" (Gn 18,10). Infatti, in Gn 21,1 viene detto che Dio ha adempito la sua promessa ed ha visitato Sara; e, lei ha concepito un figlio, nonostante le impossibilità umane; cioè Abramo e Sara erano anziani (Gn 17,17; 18,11). In altre parole, la visita divina ha portato salvezza agli osti, Abramo e Sara.

Nonostante la promessa di un figlio sia stata ripetuta diverse volte lungo gli episodi della vita di Abramo e Sara (Gn 12,1-3; 15,1-6; 16,11; 17,15-21),

a questo punto il lettore è portato a concludere che la promessa divina di un figlio e il suo adempimento, attraverso la nascita di Isacco, corrisponde ad una ricompensa alla generosa ospitalità di Abramo e Sara (LOUDEN, 2011, p. 38-40). In tal modo, la narrativa si conclude con caratteristiche proprie della *theoxenia*, identificata anche nella letteratura dell'AOV: a) La visita divina appare; b) L'ospitalità viene offerta senza la consapevolezza dell'identità dell'ospite; c) L'ospite divino rivela la sua identità e ricompensa l'oste (JIPP, 2013, p. 135).

Quanto alla rivelazione dell'identità dell'ospite, ci sembra che il momento chiave sia precisamente quando, fronte all'incredulità di Sara, l'ospite dice: "C'è forse qualcosa d'impossibile per il Signore?" (v. 14), nella LXX viene usata la parola Dio (τῶ θεῶ), mentre nella Bibbia ebraica si usa il tetragramma YHWH (יהוה), come una auto-rivelazione esplicita di Dio (GRENZER; DIAS, 2018, p. 146-151).

Fin qui è possibile affermare che il racconto di Gn 18 ci presenta al meno due strutture che corrispondono ai generi letterari specifici: quello della ospitalità e quello della visita divina (*theoxenia*), essendo questo ultimo il più preponderante nel racconto. Partendo dalle strutture identificate sopra, si passa alla verifica di elementi comuni tra Gn 18,1-15 e altri racconti che presentano scene di ospitalità e *theoxenia*, facendo attenzione ai risultati aspettati dall'ospitalità ideale o dall'ostilità, secondo il concetto di scene tipo (ALTER, 2011, p. 62-78). A questo intento, si propone di analizzare Gn 19,1-11 e commentare Lc 7,36-50.

3 L'ospitalità di Lot e l'ostilità dei sodomiti (Gn 19,1-29)

Gn 19 è presentato come l'altra parte del dittico in rapporto a Gn 18,1-15, con la singolarità propria di ogni quadro. Se in Gn 18 e 19 i divini ospiti trovano ospitalità da Abramo e da Lot; dai sodomiti, però, trovano l'ostilità. Secondo la narrativa, dopo l'incontro con Abramo, gli uomini si alzarono "e andarono a contemplare Sodoma dall'alto" (Gn 18,16a). Quindi la visita a Sodoma è anche presentata come una 'discesa divina'; questa volta, però, in risposta al grido che è salito al Signore contro Sodoma e Gomorra, per cui il Signore sente di essere necessario scendere e verificare se i sodomiti, di fatto, agiscono d'accordo con quel grido (Gn 19,20-21).

Il termine 'grido' occorre due volte nella scena (vv. 20-21), accusando i sodomiti di grande ingiustizia sociale (Gn 4,9-11; 21,17; Es 2,23; 3,7; Is 5,7). Poiché Dio non è imparziale all'ingiustizia, Lui scende per liberare chiunque sia oppresso, indipendentemente dall'identità etnica (Es 22,20-23; Ne 9,9; Gr 20,16).

Nondimeno, allora, i due messaggeri sono arrivati a Sodoma sul far della sera. Lot era seduto alla porta della città, appena intravede i messaggeri corre verso di loro e si prostra faccia a terra. Poi, la scena tipo trascorre come un parallelo di Gn 18,1-15 cioè riprendendo il rituale di ospitalità (JIPP, 2013, p. 137-138), nella sua forma e struttura letteraria, come è possibile verificare dallo schema:

	Lot: Gn 19	Abramo: Gn 18
a)	Lot stava seduto alla porta di Sodoma (v.1)	Abramo stava seduto all'entrata della tenda (v.1)
b)	Appena gli ebbe visti, Lot si alzò, andò loro incontro e si prostrò con la faccia a terra (v.1)	Appena li vide, corse loro incontro dall'ingresso della tenda e si prostrò fino a terra (v.2)
c)	Lot saluta cortesemente: Miei signori, per favore (v.2)	Abramo saluta cortesemente: Mio signore, se per caso... (v. 3)
d)	Lot invita loro a sua casa: venite in casa del vostro servo (v. 2)	Abramo invita loro a riposare sotto l'albero (v. 4)
e)	Lot offre acqua per lavare i piedi (v. 2)	Abramo offre acqua per dissetare e per lavare i piedi (v. 4)
f)	Lot promette di non impedire agli ospiti di proseguire il loro cammino (v. 2): "domattina... ve ne andrete per la vostra strada"	Abramo promette di non impedire agli ospiti di proseguire il loro cammino: "dopo potrete proseguire (v.5)"
g)	I messaggeri entrano in casa di Lot (v.3)	I pellegrini accettano l'ospitalità (v.5)
h)	Lot prepara un banchetto per loro (v.3)	Abramo e Sara preparano un banchetto per loro (v.4-8).
i)	L'ospitalità viene ricompensata con la salvezza della vita di Lot e della sua famiglia	L'ospitalità viene ricompensata con l'annuncio della nascita di un figlio.

Alcuni dettagli rivelano la specificità di ogni racconto. L'ambiente semantico della scena di Gn 18 sembra quello nomadico-pastorale, Abramo vive in una tenda, accoglie gli ospiti sotto l'albero e prepara il banchetto con i prodotti del suo campo e del suo gregge. Lot, invece, vive nell'ambiente urbano, sta seduto alla porta della città, quindi, invita gli ospiti a fermarsi in casa sua (VOGELS, 2000, p. 124-125). Il parallelo tra l'ospitalità di Abramo e l'ospitalità di Lot propone l'accoglienza di Lot ugualmente virtuosa

e apprezzabile. Secondo Sembrano, “L'accoglienza prestata agli angeli da Abramo e Lot offre un quadro idilliaco dell'ospitalità nel Vicino Oriente Antico, ed è sorprendente che simili tradizioni siano ancora osservate dai beduini nella penisola del Sinai” (SEMBRANO, 2018, p. 25).

L'immagine di Lot è emblematica, perché lui è un migrante-residente vittima della pratica dell'ospitalità: “Quest'individuo è venuto qui come straniero e vuol fare il giudice! Ora faremo a te peggio che a loro!” (Gn 19,9). Infatti, Lot rischia la propria vita per accogliere e proteggere i suoi ospiti da una usanza locale di ostilità verso “gli stranieri” (Gn 19,4-8; Gdc 19,22-25) (MATTHEWS, 1992, p. 3-11), indicata dal verbo “conoscere” (v. 5), cioè un eufemismo di rapporti sessuali vietati dalla Bibbia (Lv 18, 22; 20,13; Rm 1,26-27; 1Cor 6,9; 1Tm 1,10) (GIUNTOLI, 2013, p. 68-72).

Da una parte, l'ostilità dei sodomiti e il loro atteggiamento immorale verso gli ospiti di Lot, giustifica la distruzione di quella regione, preannunciata in Gn 13,13; 18,20, concretizzata in Gn 19,13-29 e ricordata, ad esempio in Dt 29,22; Is 1,9; 13,19; Gr 49,18; 50,40; Sf 2,9; Lc 17,28-29; Rm 9,29; 2Pd 2,6-8. D'altra parte Lot e la sua famiglia furono salvati perché Lot per difendere il protocollo dell'ospitalità ha pagato un alto prezzo, offrendo le sue due figlie non ancora sposate (Gn 19,8).

Come nel racconto della visita divina ad Abramo, anche nell'episodio di Lot è possibile identificare il genere letterario della *theoxenia*, in cui senza sapere, l'oste ha accolto Dio:

		Abramo: Gn 18	Lot: Gn 19
a)	Visita divina	vv. 1-2	v. 1
b)	Offerta di ospitalità al forestiero	vv. 3-8	vv. 1-3
	o ostilità al forestiero		vv. 4-9
c)	Salvezza/ricompensata per l'ospitalità	vv.9-15	vv. 10-11
	o distruzione dovuta all'ostilità		19,11.13-14.24-29

Da questi due episodi (Gn 18,1-15 e 19,1-29) è possibile concludere che Dio ricompensa l'ospitalità e punisce l'ostilità delle persone o civiltà (MORSCHAUSER, 2003, p. 469-474). In tal modo, l'apprezzamento di Dio nei confronti delle leggi dell'ospitalità si è rivelato attraverso la distruzione delle società che non offrono ospitalità agli stranieri; anzi, gli opprimono.

I racconti di Gn 18 e 19 hanno un valore didattico, presentando Abramo come prototipo e modello di ospitalità e i sodomiti come esempio di ostilità, anti-tipi di Abramo e Lot. I discendenti di Israele, quindi, devono seguire il modello di Abramo. E, in decorrenza della propria esperienza di migrazione e oppressione in terra straniera, l'ospitalità diventa un dovere per gli Israeliti (Lv 19,34). Anche i cristiani sono pregati di seguire l'esempio di Abramo nella pratica dell'ospitalità: "Non dimenticate l'ospitalità; alcuni, praticandola, senza saperlo hanno accolto degli angeli" (Eb 13,2; Rm 12,13; 1Pe 4,9) (SEMBRANO, 2018, p.30). Vediamo ora come questa scena tipo è riportata nel Vangelo di Luca, specificamente Lc 7,37-50.

4 L'ostilità di Simone, il fariseo, e l'ospitalità della peccatrice (Lc 7,36-50)

Il vangelo secondo Luca dimostra particolare interesse ai simbolismi specifici dell'ospitalità, cioè grammatica, pratica e implicazioni etico-religiose (JIPP, 2013, p. 171), come si può identificare nelle diverse scene che focalizzano la condivisione della mensa e l'ospitalità con i forestieri (Lc 5,29; 11,37; 13,29; 24,18). Comunque, per capire l'intento del racconto di Lc 7,36-50 è necessario riconoscere la struttura del genere letterario dell'ospitalità accostato al sottogenere della *theoxenia*, in cui Gesù è il Dio migrante in attesa di accoglienza e di ospitalità in mezzo all'umanità (DENAUX, 2005, p. 98-99).

Dall'incontro tra Gesù e un fariseo, Luca introduce il suo lettore in una scena di ospitalità (Lc 7,36-39), come si può verificare dai diversi elementi che costituiscono la sua struttura. Il fariseo assume il ruolo di oste, invitando Gesù a mangiare da lui (Lc 7, 36). Gesù accoglie l'invito ed entrando in casa del fariseo si mette a tavola, o meglio si inchina (κατεκλίθη), secondo un'usanza Greco-Romana dei banchetti, per condividere il pasto (MADZIAR, 2013, p. 282). Dopo queste preve informazioni per la composizione dello scenario, il lettore aspetta che l'oste adempia certi protocolli di ospitalità, in riferimento al saluto, offrire acqua da bere, acqua per lavare i piedi, l'offerta del banchetto accompagnato da una raffinata interazione sociale (DENAUX, 2012, p.88-89). Ma il narratore lascia il lettore nella aspettativa, cioè in suspense.

Improvvisamente, però, appare una donna conosciuta come una peccatrice (ἀμαρτωλός, v. 37) di quella città (MADZIAR, 2013, p. 283). È da osservare che Luca non dice che la donna era prostituta (πόρνη), ma peccatrice (ἀμαρτωλός). Non è da sorprendere la presenza delle donne nei banchetti, queste in fatti erano coinvolte nella preparazione, nel servire e anche nel fare compagnia; comunque, anche se le porte dei banchetti palestinesi restavano aperte ai curiosi, una prostituta non ardirebbe entrare

in questa maniera nella casa del fariseo durante il banchetto (MADZIAR, 2013, p. 283).

L'identità di questa donna, da una parte, è totalmente trascurata, non si dice il suo nome, non si sa nulla della sua famiglia, lei non è sorella, né sposa di un uomo, non è neanche vedova, né madre di nessuno; quindi, questa è una donna senza passato e, dovuto alla sua reputazione, non può aspettarsi tanto per il futuro. D'altra parte, questa è una donna coraggiosa, non ha temuto entrare nella casa del fariseo, togliere il suo velo e affrontare lo sguardo di quanti erano radunati per la cena, il loro giudizio non la ferma.

Nella casa del fariseo Simone, questa donna, invece, ha assunto il ruolo e i doveri dell'oste, in un modo veramente sconvolgente. La donna si mette in posizione di riverenza in relazione a Gesù, l'ospite. Lei è arrivata dietro Gesù e si è messa ai suoi piedi, bagnandogli con lacrime, asciugandogli con i suoi capelli, coprendogli di baci e ungendogli con profumo (vv. 37b-39).

La donna segue, in grande linea, il protocollo dell'ospitalità, ad esempio di Abramo e Lot. Come oste, lei si anticipa per accogliere l'ospite (Gn 18,2;19,1; Lc7,37). Abramo e Lot si sono inchinati con la faccia per terra per salutare l'ospite, gesto di riverenza e sottomissione; nello stesso intuito la donna si è messa ai piedi di Gesù (v. 38). Abramo e Lot hanno offerto acqua per i piedi del divino ospite (Gn 18,4; 19,2); la donna peccatrice ha bagnato i piedi del divino ospite con le sue lacrime (Lc 7,38). La donna non ha offerto un posto, cioè una casa o una tenda per l'ospite restare, ma ha coperto i suoi piedi di baci. La donna non aveva un banchetto da offrire, ma aveva un vaso di alabastro con profumo, con cui ha unto i piedi dell'ospite (Lc 7,46) (JIPP, 2013, p. 176).

L'interpretazione del linguaggio corporale della donna, conferma una risposta edificante di rispetto, amore e devozione a Gesù. È notevole che nel v. 38 il narratore introduca tre riferimenti ai 'piedi' di Gesù, per indicare il posto in cui la donna si è messa; enfatizzando così la consapevolezza della donna in riferimento alla sacralità dell'ospite. Infatti, il vangelo di Luca fa diciotto menzioni ai piedi; soltanto in questo racconto ci sono sette riferimenti ai piedi di Gesù (JIPP, 2013, p. 176).

Nell'introduzione del vangelo di Luca, Gesù è presentato come colui che è venuto per guidare i nostri passi, o piedi, nel cammino della pace (Lc 1,79). Pietro è il primo a mettersi ai piedi di Gesù, dopo la pesca miracolosa (Lc 5,8), riconoscendo il suo potere, la sua autorità e la sua santità, per cui Pietro non si sente degno di essere davanti a Gesù perché è un peccatore. Sembra che Pietro faccia allusione alla tematica della purezza e impurezza del libro del Levitico, dove si vieta che la persona impura si presenti davanti a Dio, essendo necessario prima il rituale di purificazione (bagno). Sono diversi i motivi per cui le persone si mettono ai piedi di Gesù: per

ascoltarlo (Lc 8,35; 10,39), per chiedere una guarigione o ringraziare (Lc 8,41; 17,16). Dopo la passione i piedi di Gesù raffigurano il segno della sua identità messianica (Lc 24,39-40); quindi, mettersi ai suoi piedi è un gesto di riconoscimento della sua divinità.

La donna, perciò, prende il posto di oste; nonostante il narratore fa questione di rendere noto che è stato il fariseo ad invitare Gesù (Lc 7,29). Il fariseo, nondimeno, oltre di trascurare i doveri di oste, nel suo intimo valuta con ostilità tanto Gesù quanto la donna: “Se costui fosse un profeta, saprebbe chi è, e di quale genere è la donna che lo tocca: è una peccatrice” (Lc 7,39). Così, in riferimento al protocollo dell’ospitalità, Simone viola tutte le norme, dal momento in cui inizia ad affrontare il suo invitato (MATTHEWS, 1991, p. 14).

Per Simone, il fatto di Gesù ignorare lo stato di peccato della donna, è prova sufficiente che Gesù non è un profeta; addirittura, Gesù si permette di essere contaminato da una donna di carattere questionabile e di comportamenti inappropriati. Sembra che, secondo la logica di Simone, un profeta non dovrebbe associarsi ai peccatori, esattori di tasse e persone ritualmente impure. Così il fariseo interpreta le lacrime della donna, non come un segno positivo del suo pentimento o riconoscimento, bensì come un atto che profana il suo invitato.

Gesù, tuttavia, rivela di essere un profeta, reagendo immediatamente ai pensieri e al carattere del fariseo (Lc 7,40-43). Didatticamente, Gesù racconta una semplice parabola e domanda a Simone: “Chi di loro dunque lo amerà di più?” (Lc 7,42). In questo modo, Gesù fa rivalutare a Simone l’ospitalità della donna come espressione di grande amore verso colui che le può donare il perdono.

Nei vv. 44-47 Gesù esprime una interpretazione sull’atteggiamento della donna in paragone a quello di Simone, evidenziando la disparità tra la risposta della donna e la risposta di Simone. La donna serve di esempio per Simone, che ora è invitato a rivalutare sé stesso, cioè il suo atteggiamento e i suoi pregiudizi: “Vedi questa donna...” (Lc 7,44-46). Il contrasto tra l’insospitabilità di Simone e l’ospitalità della donna è chiaro ed evidente.

Le parole di Gesù servono come una critica contundente all’insospitabilità di Simone. Partendo dalla affermazione: “*Sono venuto in casa tua*”, Gesù risveglia le aspettative del lettore su gli obblighi di Simone come oste. In ogni punto, però, Gesù rivela che Simone ha trascurato il protocollo dell’ospitalità (JIPP, 2013, p.179). Oltre a questo, ha offeso il suo ospite con pensieri ostili, trattando il suo invitato non come un’ospite, ma come un nemico. Infatti, la mancanza di onore e di ospitalità che Simone ha dimostrato verso Gesù, rivela la sua resistenza in riconoscere la divinità del suo ospite; di conseguenza, Simone si comporta come se Gesù fosse suo avversario.

Rivolgendosi alla donna, intanto, Gesù interpreta il suo atteggiamento come una risposta ospitale, addirittura, lei va oltre ai singoli protocolli di ospitalità, che prevede acqua e tovaglie per i piedi, baci di saluto e olio per ungere il capo. La donna offre le sue lacrime e i suoi capelli per asciugare i piedi di Gesù; coprendoli di baci e ungendoli con profumo (Lc 7,44-46). Lei va oltre a qualunque aspettativa. L'attenzione della donna si concentra sui piedi di Gesù, indicati quattro volte tra i vv. 44-46, rivelando il totale riconoscimento dell'autorità e santità di Gesù (BERTSCHMANN, 2017, 30-33).

L'ospitalità della donna è l'espressione del suo amore per Gesù e della sua fede in Lui; per cui come Dio è venuto a visitare il suo popolo, Lui può perdonare i peccati della donna (v. 47; Lc 5,32; 15,1-10; 18,13; 19,7). Così, Gesù dichiara che per la capacità di amare e ospitare, i molti peccati della donna sono stati perdonati (MADZIAR, 2013, p. 291). Da una parte, l'ospitalità della donna al divino visitante, ha avuto come ricompensa il perdono dei peccati (DENAUX, 2012, p. 95-97). Dall'altra parte, l'ospitalità di Simone rivela la sua mancanza di amore e necessità di perdono, quindi la chiusura del cuore è la sua propria punizione.

5 Conclusione

La Bibbia è popolata di racconti di ospitalità, e quello che attira l'attenzione è che i protagonisti delle scene di ospitalità e di *theoxenia*, tante volte, sono anche loro migranti o stranieri. In alcune narrative bibliche, il nome dell'oste non è neanche riportato, mentre la sua nazionalità, il suo genere, il suo status sociale e civile vengono messi in evidenza. I personaggi femminili, ad esempio, sono caratterizzati come straniere, prostitute, vedove, sterili, o peccatrici; che però, grazie al dono dell'ospitalità, sono state benedette, perdonate e salvate. È interessante e anche sorprendente costatare che la Bibbia, diverse volte, presenta il vulnerabile o l'emarginato come modello di ospitalità, proprio perché questa non sembra di essere un'immagine molto simpatica agli occhi dell'antico Israele. E Luca parte proprio da questa tradizione per presentare la donna peccatrice come un oste modello, ad esempio di Abramo.

Luca usa il genere letterario dell'ospitalità per presentare due modelli di risposta alla presenza di Gesù, come agente profetico della visita di Dio al suo popolo. In Luca 7,36-50, sono presenti gli specifici elementi dell'ospitalità: invito ad entrare nella casa dell'oste, reclinare sul tavolo, lavare i piedi, il bacio di saluto, l'unzione della testa o dei piedi con olio. Luca usa l'ospitalità e l'ospitalità (l'ostilità) per indicare le risposte positive o negative a Gesù. La parabola di Gesù (vv. 41-43) e la sua interpretazione (v. 47), relaziona l'ospitalità all'espressione di amore per Gesù. In questo

senso la donna, così come Abramo, diventa modello di oste, protagonista dell'ospitalità; mentre Simone diventa modello di ostilità e mancanza d'amore. Gesù, intanto, è presentato come *il grande* profeta, Dio fattosi carne venuto per visitare il suo popolo, portando il perdono dei peccati (Lc 5, 20.23), la cura delle malattie (Lc 5,12-26; 6,6-11; 7,1-10. 11-17) e la pace per proseguire il cammino (Lc 7,50; 8,58).

Uno sguardo al mondo in fronte al testo permette di attestare che questi racconti sono ancora oggi uno specchio della società attuale. Infatti la maggior parte dei migranti e rifugiati vengono accolti e ospitati tra i poveri, cioè all'interno dei loro continenti, da paesi di basso sviluppo economico; mentre la popolazione di alcuni paesi, pur se di tradizione cristiana e anche più sviluppati economicamente, agiscono come il fariseo, giudicando, rifiutando e dimostrando ostilità verso coloro che hanno il diritto di cercarsi un posto per scappare dalle guerre, dalle malattie, dalle persecuzioni, dallo sfruttamento, dagli incidenti naturali e di tante altre forme di minacce alla vita e alla dignità umana.

In questo senso, Chrysostomos A. Stamoulis dice che: "Se l'antico peccato originale era essenzialmente un peccato di conoscenza, il nuovo peccato originale è anzitutto e soprattutto un peccato di non accoglienza" (STAMOULIS, 2018, p. 77). E non c'è dubbio che una tale constatazione abbia dell'applicazione in tutti gli ambiti particolari della cultura globale. Viviamo in un'epoca in cui le verità più basilari dell'esistenza umana sono messe in dubbio, oltraggiate da coloro che hanno imparato a misurare il valore dell'esistenza con il metro della prosperità economica, del benessere individuale e del settarismo sociale, che genera posizioni e comportamenti di esclusione di chiunque sia diverso.

In questo contesto le narrative di ospitalità della Bibbia ci ricordano che nessuno si può comprare la propria salvezza, perché questa è dono di Dio. Frattanto, la via per raggiungere la salvezza è quella dell'amore e della gratuità, che si traduce attraverso l'accoglienza e l'ospitalità.

6 Referenze Bibliografiche

AAVV. *Il Dono dell'Ospitalità*. Comunità di Bose: Edizioni QIQAJON, 2018.

ALTER, R. *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic Books, 2011.

BERTSCHMANN, D. H. Hosting Jesus: Revisiting Luke's 'Sinful Woman' (Luke 7.36-50) as a Tale of Two Hosts. *Journal for the Study of the New Testament*, Oxford, v. 40, n. 1, p. 30-50, 2017.

BOSE, C. Prefazione. In: AAVV. *Il Dono dell'Ospitalità*. Comunità di Bose: Edizioni QIQAJON, 2018. p. 5-8.

BOLIN, T. The Role of Exchanging in Ancient Mediterranean Religion and its Implications for Reading Gn 18-19. *JOST*, v. 29, p. 37-56, 2004.

DENAUX, A. A Stranger in the City. *Louvain Studies*, v. 30, n. 4, p. 255-275, 2005.

_____. Stranger on Earth and Divine Guest: Human and Divine Hospitality in the Gospel of Luke and the Book of Acts. In: VAN GEEST, P.; VAN DER BORGHT, E. (Eds.) *Strangers and Pilgrims on Earth*. Leiben: Brill, 2012. p. 85-100.

GIUNTOLI, F. *Genesis 12-50: Introduzione, Traduzione e Commento*. Trento: San Paolo, 2013.

GRENZER, M.; DIAS, L. J. O Senhor é o Senhor (Ex 34,6c): Insistência no nome visando à relação. *Teoliterária*, São Paulo, v. 8, n. 15, p.140-153, 2018.

GRILLI, M.; MALEPARAMPIL, J. (a cura di) *Il Diverso e lo Straniero nella Bibbia Ebraico-Cristiana: Uno Studio Esegético-Teologico in Chiave Interculturale*. Bologna: EDB, 2013.

HOUSTON, F. S. *You Shall love the Stranger as Yourself: The Bible, Refugees and Asylum*. Routledge, 2015.

JIPP, J. W. The cultural Script of Hospitality to Strangers in the Hebrew Bible and Post-Biblical Jewish Literature. In: *Divine visitations and hospitality to strangers in Luke-Acts*. Leiden: Brill, 2013. p. 131-170.

_____. The Grammar, Symbols and Practices of Hospitality to Strangers in the Lukan Writing: In. *Divine Visitations and Hospitality to Strangers in Luke-Acts: An Interpretation of the Malta Episode in Acts 28:1-10*. Leiden: Brill, 2013. p. 172-218.

JOSHI, K. *The Veda and Indian Culture*. Rashtriya Veda Vidya Pratishthan, 1991.

KALPANA, S. Departures: Hospitality as Meditation. In: KEARNEY, R.; TAYLOR, J. (Eds) *Hosting the stranger: Between religions*. Bloomsbury Publishing USA, 2011. p. 45-54.

KESARI, V. *Living Imprints of Indian Culture*. Chennai: Lulu Press, Inc, 2014.

LOUDEN, B. *Homer's Odyssey and the Near East*. Cambridge University Press, 2011.

MADZIAR, I. Il giusto e la peccatrice: Un problema di Ogni Comunità Cristiana (Lc 7,36-50). In: GRILLI, M.; MALEPARAMPIL, J. (a cura di) *Il diverso e lo straniero nella Bibbia ebraico-cristiana: uno studio esegetico-teologico in chiave interculturale*. Bologna: EDB, 2013. p. 273-296.

MATTHEWS, V. H. Hospitality and Hostility in Judges 4. *BTB*, v. 21, p. 13-21, 1991.

_____. Hospitality and Hostility in Genesis 19 and Judges 19. *BTB*, v. 22, p. 3-11, 1992.

MORSCHAUSER, S. 'Hospitality', Hostiles and Hostages: On the Legal Background to Genesis 19,1-9. *JSOT*, v. 27, n. 4, p. 461-485, 2003.

PIANTONI, F. *Per un'etica dell'ospitalità*. Comunità di Bose: Edizioni Qiqajon, 2017.

SEMBRANO, L. *Accogli lo Straniero: Storie Esemplari dell'Antico Testamento*. Roma: Città Nuova, 2018.

STALLMAN, R. C. *Divine Hospitality in the Pentateuch: a Metaphorical Perspective on God as Host*, 1999. Thesis (Doctor of Philosophy) – Faculty of Westminster Theological Seminary. 1999.

STAMOULIS, C. A. “Dammi questo Straniero: Per una Teologia dell'Ospitalità”. In: AAVV. *Il dono dell'ospitalità*. Comunità di Bose: Edizioni QIQAJON, 2018. p. 77-88.

VOGELS, W. *Abraão e a sua Lenda: Genesis 12,1-25,11*. São Paulo: Loyola, 2000.

Artigo submetido em 21.03.2019 e aprovado em 10.07.2019.

Elizangela Chaves Dias é doutora em Teologia Bíblia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio -2016). Desde 2017 é professora no Programa de Pós-Graduação em Teologia Pastoral da Mobilidade Humana do SIMI-Roma (Scalabrini International Migration Institute), instituto incorporado à Pontifícia Universidade Urbaniana de Roma. Orcid. org/0000-0002-6160-4161. E-mail: ir_elizangelamsocs@yahoo.com.br

Endereço: SGAS 905, Conjunto B, Lote 2
CEP 70.390.050 Brasília-DF