

Tobia

il Libro dei fratelli e della solidarietà



Francesco Botticini, “I tre Arcangeli (e Tobia)”.

Il libro di Tobia è **uno dei sette deuterocanonici dell’Antico Testamento**^[1].

La Chiesa l’ha accettato nel canone con una certa resistenza, perché **gli ebrei l’hanno rifiutato** cancellandolo dall’elenco dei libri sacri.

La ragione è emersa nel tempo: i **deuterocanonici** presentano delle originalità **rispetto alla Torah**, perché hanno un **orientamento verso la novità** che sta emergendo dal patrimonio ebraico della Scrittura.

Danno **compimento alla rivelazione** dell’Antico Testamento, aprendosi nel contempo verso un oltre, verso il mistero che oggi per noi è patrimonio prezioso: ed è **il mistero pasquale, la morte e la risurrezione di Gesù e il dono dello Spirito Santo**^[2].

Secondo alcuni autori, il libro della Sapienza, l’ultimo dei deuterocanonici, sarebbe stato composto nella nostra era, quando **Gesù era già nato**^[3].

Il libro di Tobia

Tobia è stato *scritto intorno all’inizio del II secolo a.C. in ebraico o in aramaico*, ma il testo originale era già completamente cancellato alla fine del II secolo.

Ci rimane la versione greca dei Settanta, in due forme: una lunga e una breve.

Il *Codice Sinaitico* ha una **versione più lunga** rispetto al *Codice Vaticano* e all'*Alessandrino*.

Il testo lungo è contenuto anche nella *Vetus latina*: un fatto importante, questo, perché è anteriore a san Girolamo e ci trasmette una redazione più antica.

Il libro viene **scritto quando gli ebrei sono dispersi nella diaspora e si trovano a vivere tra i pagani in Assiria, a Ninive**, ritenuta la capitale del peccato e della prepotenza.

Ne deriva, di conseguenza, il confronto con un mondo altro, in un contesto sociale, politico, religioso completamente diverso e per giunta ostile.

Tuttavia il popolo di Dio vuole conservare la propria identità, la coltiva, l'approfondisce.

Certo, lo scontro con la società pagana è fortissimo, poiché le differenze, i costumi, la cultura, la teologia e le tradizioni religiose sono diversi.

La società assira è fondata sul culto del potere e della violenza, inaccettabili per la fede e la religiosità ebraica.

Quindi la persecuzione, l'irrisione, l'insolenza, le maldicenze, testimoniate anche dalla letteratura antica greca e latina, sono diventate tradizionali nei confronti dei giudei e, in parte, trasferite poi sui cristiani.

L'assunto del libro di Tobia è **salvare un'identità**, affermarla, coltivarla, promuoverla, suscitando nel contempo la stima degli altri, che vengono comunque rispettati nella loro alterità.

È questo l'atteggiamento di fondo di **Tobi**, il padre di Tobia, che **è il vero israelita, l'uomo della tradizione**, che vive con passione la storia del proprio passato^[4].

Un libro attuale anche per i cristiani

Un **libro scritto per la diaspora** è anche un testo attualissimo per i cristiani del nostro tempo: si vive in un mondo scristianizzato.

La situazione della Chiesa oggi è quella di un cristianesimo della diaspora, con la ricorrente tentazione di chiudersi in un ghetto, in un ambiente tutto cristiano e strutturato da istituzioni clericali.

Di qui l'insegnamento del libro, i cui personaggi vivono con una fedeltà, sincera ma ossessiva, al proprio passato, alla propria tradizione, alla propria missione.

Questo è uno degli aspetti che bisogna saper leggere nello svolgersi del racconto: l'uomo di Dio che si chiude in un ingorgo di consuetudini sacrali tradisce la sua vocazione.

Di fatto, i più si lasciano conquistare e omologare da quel mondo, e così le tribù sono davvero perdute.

Ma le tribù «perdute» non rimangono fuori della missione dell'intero Israele: al contrario, la loro parte è appunto quella di rendere testimonianza a Dio nella diaspora.

Due sono quindi **le tentazioni** che insidiano gli esiliati: l'**assimilazione** al mondo in cui si trovano, oppure la **chiusura nel ghetto**.

Non sono due atteggiamenti opposti e contraddittori, il contrasto è tutto in superficie: essi concordano nel fondo, in quanto dicono che la vocazione alla testimonianza in mezzo ai pagani – in un rapporto di parità o anche di inferiorità – è troppo difficile, e la tentazione di disimpegnarsene è sempre in agguato.

La trama del libro

Questo vivere difficile per i protagonisti del libro dura tutta l'esistenza; un'esistenza estremamente lunga, che sarebbe – stando al testo – plurisecolare: è l'esistenza intera gettata in un confronto duro e pesante.

I protagonisti sono tre: **Tobi**, il **figlio Tobia** e **Sara**, una lontana parente.

Il padre ha una vita tratteggiata in modo estremamente complesso.

Dopo aver presentato il contesto umano e religioso del libro, il racconto ha inizio con la festa di Pentecoste, in cui si celebra la solidarietà del popolo di Dio, nel ricordo della liberazione dell'esodo (cfr *Tb* 2,1–3,6).

Questa solidarietà è parte di un progetto di Dio sulla storia cui si accede con la preghiera (cfr 3,7-17).

Accanto alla preghiera, la sapienza: condizione per muoversi in quel disegno e per portarlo a termine.

La sapienza è trasmessa con la solennità di un testamento (cfr 4,1-21).

La festa di Pentecoste si conclude con un segno luttuoso: abbandonato sulla piazza vi è il cadavere di un uomo strangolato perché ebreo.

Ogni israelita sa che la **Pentecoste rievoca il dono della Legge**, e dalla Legge Tobi si sente interpellato, aprendosi così a un gesto di amore nei confronti di un fratello^[5].

Gli darà sepoltura nonostante il rischio che il gesto comporta.

Il fatto è degno di nota, perché in un testo dove sembra che regni sovrana la pietà farisaica ci si trova di fronte alla fede della lettera ai Romani e della lettera ai Galati.

In Paolo l'amore affiora implicitamente nei primi capitoli (cfr *Rm* 1-8) ed emerge improvviso nell'esercizio della carità nel capitolo 12; e nella lettera ai Romani, come nel libro di Tobia, il legame tra fedeltà e amore è dato dalla misericordia (cfr *Rm* 12,1).

In tal senso Tobi è chiamato ad affermare che per lui la Legge è il massimo bene.

Ma con una conseguenza sconvolgente: quanto più Dio gli si fa vicino, tanto più la sua presenza si fa esigente e sconcertante.

Così è per Tobi.

Dopo la fatica del seppellimento del fratello ucciso, il riposo, e nel riposo un imprevedibile incidente: dei passerotti fanno cadere gli escrementi sugli occhi di lui, che diviene cieco.

Poi il contrasto, l'incomprensione con la moglie (cfr *Tb* 2,14).

Lo sconcerto dell'uomo di Dio è totale, tanto da indurlo a chiedere la morte^[6].

I sette mariti di Sara

«*In quello stesso giorno*» (*Tb* 3,7), in un'altra parte remota del mondo, la preghiera di Sara e il suo dramma.

La donna è stata umiliata da chi dovrebbe servirla: una domestica le rinfaccia di aver ucciso i suoi sette mariti nella prima notte di nozze^[7].

Di qui la disperazione di Sara, che si chiude in sé stessa nel dolore al punto da trovarsi indotta al suicidio.

Solo il pensiero della sofferenza del padre che l'ama la trattiene, ma prega il Signore perché la faccia morire presto.

Le due preghiere s'incontrano davanti a Dio: un incontro invisibile, ma reale.

Sono la preghiera del povero, di chi ha solo Dio e non ha più nulla di suo.

Il Signore ascolta e accoglie le preghiere dei poveri, gradisce chiunque gli chieda qualcosa, e anche le intenzioni buone che le ispirano.

Spesso la richiesta non viene esaudita secondo il desiderio dell'orante, ma il Signore opera sempre secondo il piano suo per il bene dell'uomo.

La storia di Tobi s'intreccia così con quella del figlio, Tobia, e della giovane Sara.

Il padre si ricorda di aver lasciato un deposito di 10 talenti d'argento presso un parente in Media e, poiché aspetta la morte, incarica Tobia di andare a recuperarli. Nel viaggio, accompagnato da un amico – di nome Azaria, l'angelo Raffaele^[8] –, tra le varie peripezie, viene a conoscere Sara, figlia di un parente stretto di Tobi, e la sposa.

Il recupero dei talenti, il ritorno a casa, la celebrazione delle nozze, la guarigione della cecità del padre e la rivelazione di Raffaele quale angelo mandato dal Signore per la loro salvezza concludono il libro con gli inni di lode e di ringraziamento (cfr *Tb* 13).

La tribù di Neftali

La vita in mezzo ai pagani ha enormi ostacoli e il primo è che i compagni di Tobi, gli altri giudei deportati, sono della stesa tribù di Neftali, una delle 10 tribù «perdute», che sono quelle del Regno del Nord, deportate dagli Assiri nel 721 e disperse in una vasta area dell'Asia.

Neftali è uno dei figli di Giacobbe, avuto da Bila, la schiava di Rachele^[9], un personaggio assolutamente secondario nella storia patriarcale, appena un nome.

Nella Bibbia «i figli delle schiave» non hanno mai avuto grande rilievo.

Per di più, il nome «Neftali» ha una connotazione infamante, poiché nella storia di Giuseppe a lui si attribuisce una parte di primo piano nelle trame d'odio contro il fratello (cfr *Gen* 37,2).

Tuttavia la sua tribù abita la Galilea dei pagani ed è quella di cui parla il Vangelo, quando viene detto che proprio dal territorio di Neftali e Zabulon spunta «una grande luce per un popolo che abitava nelle tenebre»^[10].

Gesù inizia il suo ministero da Nazaret e da Cafarnao, nel territorio che era stato delle tribù di Neftali e Zabulon.

E i discendenti di Neftali, «figlio della schiava», sono proprio gli eroi di questo racconto.

L'infedeltà dei fratelli costituisce una grossa difficoltà per Tobi: tutti quanti lo hanno abbandonato.

È solo quando si reca a Gerusalemme per il pellegrinaggio, nessuno della tribù va con lui. I più hanno dimenticato la loro fede e hanno lasciato i costumi tradizionali.

Eppure, quando vengono uccisi perché appartengono al popolo di Dio, sono sepolti da Tobi, di nascosto, ed egli li seppellisce contravvenendo alle proibizioni vigenti, a rischio della vita.

In questo libro, quindi, la diaspora è sentita come punizione dei peccati commessi dal popolo, ma anche come benedizione.

In un contesto di grande cultura ma di perversa religiosità, è l'occasione di dare testimonianza della propria fede in un Dio di misericordia.

Il libro della fratellanza

Seppellire i morti è anche un segno di fraternità.

Nel libro il tema del fratello ha connotazioni nuove rispetto al passato.

Il termine «fratello» ritorna molte volte: in greco è *adelphós*, dal sanscrito, *a-delphys*, cioè un *alfa* di derivazione e *delphys* = utero, matrice, «deriva dallo stesso utero» e indica il fratello carnale.

Nel tempo, soprattutto nelle lingue semitiche, il termine «fratello» assume una gamma di significati assai vasta: indica persone legate da un vincolo di sangue, che può essere vicino o anche lontano^[11].

E può giungere a indicare i correligionari^[12], perché si suppone una discendenza comune da Abramo o dai figli di Giacobbe.

Del resto, al femminile, il termine «*sorella*» può indicare la sposa^[13].

Già nel libro della Genesi attraverso il vincolo carnale si viene a specificare che chi è figlio di mio padre e mia madre è «*un altro me stesso*», uno come me, uno della mia stessa carne^[14].

Quindi il rapporto di fratellanza indica un'uguaglianza: io non ho nessun vanto sull'altro, non sono in nessun modo superiore all'altro, non posso avere nessuna rivendicazione di superiorità, ma solo prendere coscienza della nostra comune origine.

Nel libro di Tobia il termine ha perso la tensione angosciosa che ha nella Genesi^[15] ed è usato sempre in modo positivo.

Non è solo riferito a membri rivali di uno stesso gruppo, ma sta ad affermare qualcosa di dottrinalmente rilevante: i «*figli delle schiave*» sono anch'essi «*fratelli*», e quindi non rimangono fuori dalla vocazione di Israele; essa consiste nell'essere nel mondo il segno visibile della misericordia di Dio e nel parteciparla^[16].

Di più: le 10 tribù perdute di Israele, quelle del Regno del Nord, non sono affatto perdute, ma hanno anche loro il compito di testimoniare la missione del popolo di Dio e di viverla nella diaspora del tempo assiro.

Il tema della fratellanza ha qui connotazioni profonde: l'intensità degli affetti familiari è messa in evidenza con una forza inusuale nell'Antico Testamento^[17].

Non compaiono fratelli di sangue, eppure la fratellanza è il tema centrale del racconto: una fratellanza che ha colorazioni evangeliche.

Questa è una delle ragioni per cui i giudei hanno sentito la necessità di togliere il libro dal canone ispirato, pur conservandolo tra i libri da venerare e da leggere.

L'amicizia

Il tema della fraternità si arricchisce nel dono dell'amicizia.

La figura dell'amico, l'angelo Raffaele, è una figura liberatoria.

La storia che sembra senza futuro si apre a prospettive nuove.

L'angelo si presenta come «*uno dei [...] fratelli Israeliti*» (Tb 5,5).

Il legame dell'amicizia è importante secondo la logica dell'intero libro, che è tutto diviso tra l'angoscia per le continue e innumerevoli defezioni dei fratelli e il primato indiscusso dei vincoli di sangue, anche nella loro natura puramente spirituale: «*Siamo figli di profeti*» (4,12) ha detto Tobi al figlio nell'atto di raccomandargli di sposare una parente.

Condizione dell'amicizia è l'appartenenza al popolo di Dio: un'appartenenza reale, e non solamente carnale, la cui natura viene specificata subito dopo (cfr 5,14).

Di qui l'esitazione che mette in bocca all'angelo queste parole: «*Che t'importa della tribù?*»^[18].

A sua volta anche l'angelo è parte di quel popolo, e può dire con verità: «*Sono uno dei tuoi fratelli Israeliti*»^[19]; anche se la cosa non è così manifesta, esiste per lui un legame genealogico^[20], e così si autorizza una rivendicazione, sia pure momentanea e provvisoria, che non avvili l'ubiquità dell'angelo, ma l'innalza, perché la incorpora nel disegno di Dio.

La vita familiare di Tobi, che in questa fase è segnata da miseria, malattia, desolazione, si rianima, perché Dio ha accolto la preghiera del vegliardo e quella della giovane Sara.

L'uomo impotente e umiliato ha di nuovo la figura dell'uomo d'affari che fa progetti per l'avvenire, prende decisioni ardite e le mette in opera con prudente fermezza (cfr 4,1–5,22).

E questo accade perché Dio accoglie i moti dell'animo umano e li conforma al suo progetto, che oltre ogni apparenza è sempre un progetto d'amore.

Ma la presenza dell'angelo Raffaele, che significa «*Dio guarisce*», è la presenza di Dio, la risposta di amicizia alla preghiera dell'uomo.

L'amico vero è Dio, l'amicizia è sacra, perché è segno dell'amore di Dio.

L'angelo quindi è la figura perfetta dell'amico.

Il lettore è avvertito del cambio di passo: sa di Raffaele, sa in anticipo del matrimonio con Sara: il matrimonio, segno di speranza, immagine soprattutto dell'alleanza tra Dio e il popolo, e quindi simbolo di vita illimitatamente aperta sull'avvenire, secondo il progetto divino; tanto più che è un matrimonio predisposto da lontano, mediante una prova misteriosa che ne sublima il senso.

A questo punto del racconto non è avvenuto ancora il passaggio di mano dal vecchio al giovane, e li troviamo l'uno e l'altro in azione, anche se Tobi ha al momento la parte prevalente.

In realtà, il giovane tende a rimanere giovane sempre, fino in fondo al racconto: una miniera di speranza e di avvenire, ma nella sua inesperienza viene guidato da fuori.

Solo nel matrimonio egli diventa il vero protagonista.

Cionondimeno, anche con questo limite, il passaggio di mano comporta una diversa vitalità, una maggiore ampiezza di respiro, un tono narrativo più vario e movimentato.

Anche le lacrime della madre, Anna, appartengono al tema dell'amicizia (cfr 5,18; 10,4-7).

L'uomo è vivo per la comunione di affetti che lo avvolge: di affetti che costano, che esigono sacrificio, eppure danno gioia.

La solidarietà

Accanto al tema della fratellanza emerge quello della solidarietà, che deriva proprio dall'essere fratelli.

La stessa pietà, come si è visto nelle preghiere drammatiche di Tobi e di Sara, è modello di solidarietà verso i fratelli^[21], poiché Tobi pensa al futuro del figlio, Tobia, e Sara recede dal suo proposito riflettendo sul dolore del padre.

Si tratta di una solidarietà che si esprime innanzitutto nelle parole: l'esultanza di Tobi che ringrazia Dio per ciò che ha potuto fare per gli altri, per le sue elemosine, per la condivisione della sorte dei fratelli deportati.

Far parte di una storia di deportati comporta essere solidali con chi non osserva la Legge, con chi si compromette con il modo di vivere dei peccatori, pur senza dividerne il peccato, e soprattutto senza giudicare.

Si tratta di porre un segno di speranza.

La solidarietà comporta poi gesti concreti e rischiosi: seppellire i morti, uccisi per odio al popolo di Dio, è avventato e pericoloso.

Tobi sa dalla Torah che non ricevere la sepoltura è una maledizione^[22].

Perciò fa l'impossibile per seppellire i cadaveri abbandonati dei fratelli uccisi.

Un atto coraggioso che può costargli la vita.

Provvedere alla sepoltura è dovere dell'uomo giusto.

Ci sono anche espressioni che esplicitano ulteriormente il tema della solidarietà.

Durante il viaggio verso la Media, Tobia viene a sapere da Azaria la ragione della morte dei sette mariti di Sara, e che, come parente, gli spetta in moglie.

Si dice che *«l'amò tanto senza poter più distogliere il suo cuore da lei»* (6,19).

Può sembrare strano un amore così forte e improvviso verso una persona che ancora non si conosce^[23], eppure l'espressione non ha nulla di sentimentale o di romantico, ma definisce una solidarietà che viene dalla benedizione paterna e da Dio stesso (cfr 5,7).

Nell'esperienza di solidarietà non mancano momenti di dolore, ma sono presenti anche quelli di gioia: vi è una solidarietà offerta e insieme ricevuta, che si dilata in situazioni nuove, tocca persone d'alto rango e giunge fino ad abbracciare i pagani.

Si nomina il re Salmanassar, di cui Tobi «prende a trattare gli affari» (1,13), e il ministro Achikar, che qui appare come suo nipote, ma è un personaggio importante nella letteratura sapienziale fuori di Israele (cfr 1,21-22; 2,10).

Tobia è così il libro della solidarietà tra fratelli, ma è anche il testo che rivela la solidarietà di Dio verso coloro che sono fratelli.

Verrebbe da pensare alla parabola del giudizio nel Vangelo di Matteo: *«Tutto quello che avete fatto a uno dei miei fratelli più piccoli l'avete fatto a me»* (Mt 25,40).

Non si tratta del fare per fare, ma del fare per un fratello, dell'impegno per il prossimo: una disponibilità e un'attenzione profondamente umane, in nessun modo interessate ma segnate dai legami di sangue (cfr Is 58,7).

È una profezia del Vangelo.

La solidarietà umana, sollecitata dalla solidarietà di Dio, ci avvicina a lui: è la salvezza.

1. I deuterocanonici comprendono quattro testi narrativi (1° e 2° libro dei Maccabei, Giuditta e Tobia), un testo profetico, Baruc, e parti di Daniele e di Ester, e due sapienziali, la Sapienza e il Siracide (detto anche Ecclesiastico). [↑]
2. Cfr S. Corradino, [*«La fratellanza nell'Antico Testamento»*](#), in *Civ. Catt.* 2019 IV 540.
3. Il rifiuto dei deuterocanonici avviene dopo la guerra del 70 d.C., quando tutti i partiti e le sette – il cristianesimo era considerato all'inizio una setta giudaica – vengono eliminati. L'unica setta che rimane sono i farisei, i quali escludono tutti gli altri, compresi i cristiani: qui avviene il rifiuto di questi libri da parte degli ebrei.
4. Cfr P. Stancari, *Per imparare a vivere. Lettura spirituale del libro di Tobia*, Rende (Cs), R-Accogliere, 2016, 21-27. [↑]

5. Cfr M. Zappella, *Tobit*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2010, 21 s.
6. Sulla preghiera nel libro di Tobia, cfr D. Barsotti, *Meditazione sul libro di Tobia*, Brescia, Queriniana, 1969, 43-49; C. A. Moore, *Tobit*, New York – London, Doubleday, 1996, 30; 153 s. [↑](#)
7. Tobia sarà l'ottavo marito: tutto ciò che è ottavo nell'Antico e nel Nuovo Testamento ha a che fare con il Messia e la salvezza. Cfr P. Stancari, *Per imparare a vivere...*, cit., 56.
8. Azaria significa «Dio ha aiutato». Per l'angelo nel libro di Tobia, cfr D. Barsotti, *Meditazione sul libro di Tobia*, cit., 120 s.
9. Cfr *Gen* 35,25-26. Da Bila Giacobbe ha avuto anche Dan; mentre da Zilpa, la schiava di Lia, gli sono nati Gad e Aser. Per Neftali e la tribù omonima, cfr L. Arnaldich, «Neftali», in *Enciclopedia della Bibbia*, vol. 5, Torino – Leumann, Elledici, 1971, 98-104.
10. Cfr *Mt* 4,13-16, che riprende *Is* 8,23-9,1: «In passato [il Signore] umiliò la terra di Zabulon e di Neftali, ma in futuro renderà gloriosa la via del mare, oltre il Giordano, Galilea delle genti. Il popolo che camminava nelle tenebre ha visto una grande luce; su coloro che abitavano in terra tenebrosa una luce rifulse».
11. Cfr *Tb* 1,14,21; 2,10; 3,15; 4,12; ecc.
12. Cfr *Tb* 1,3.5.10; 2,2.3; 4,13 (2 volte); 5,5; 6,11; ecc.
13. Cfr *Tb* 5,22; 6,19; 7,9.12 (2 volte); 8,21; 10,6.13: questa accezione si ritrova soprattutto nel codice Sinaitico. Per gli altri codici, cfr 7,15; 8,4.7.
14. Cfr *Is* 58,7. La versione della Cei ha: «Non consiste [il vero digiuno] nel dividere il pane con l'affamato, nell'introdurre in casa i miseri, i senza tetto, nel vestire uno che vedi nudo, senza trascurare i tuoi parenti». Quest'ultimo inciso, alla lettera dall'ebraico è: «quelli della tua stessa carne».
15. Cfr l'episodio di Caino e Abele in *Gen* 4,1-8; il rapporto drammatico tra Esaù e Giacobbe (cfr *Gen* 25,29-34; 27,1-42); intenzioni omicide sono presenti anche nella storia di Giuseppe (cfr *Gen* 37; 39-50).
16. Cfr in questo senso il libro di Giona, il testo più esplicito che formula la vocazione di Israele nel mondo. Cfr S. Corradino – G. Pani, *Giona. Il profeta tradito da Dio*, Palermo, Vittorietti, 2016, 112-114.
17. Cfr S. Corradino, «La fratellanza nell'Antico Testamento», cit., 534-539.
18. *Tb* 5,12. L'obiezione si trova solo nel codice Sinaitico.
19. *Tb* 5,5. Anche tale inciso si trova solo nel Sinaitico.
20. La genealogia esprime la realtà del vincolo personale più che la sua consistenza carnale.
21. Cfr M. Zappella, *Tobit*, cit., 20 s.
22. Cfr *Dt* 21,23 e lo stesso libro di Tobia 2,4; *Ger* 16,4; 22,18-19.
23. Cfr P. Stancari, *Per imparare a vivere...*, cit., 51-53.

La fratellanza nell'Antico Testamento



Giuseppe si riunisce con i fratelli (Sieger Köder)

Saverio Corradino S.I.

La Civiltà Cattolica quaderno 4068 (21 dic 2019/4 gen 2020) pp. 529-540

Il contesto dell'articolo. Il tema della fratellanza, in particolare nell'ambito del dialogo ecumenico e interreligioso, ricorre di frequente nel magistero di papa Francesco, in special modo dopo la firma del «Documento sulla fratellanza umana» ad Abu Dhabi, il 4 febbraio 2019.

Perché l'articolo è importante?

Data l'attualità del tema, la rivista ha voluto pubblicare un inedito del p. Saverio Corradino (1920-1997) a proposito del consistente sviluppo nell'Antico Testamento del tema della «fratellanza», tenendo conto anche delle implicazioni che comporta l'essere fratelli, non sempre puntualizzato nei termini di «sorella» e «fratello».

L'intero percorso della rivelazione biblica appare teso tra due capi:

Adamo, punto di origine di un'umanità legata da comunione di sangue perché discesa «da un solo uomo» (At 17,26; cfr Gen 1-2);

e **Gesù Cristo**, «primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29), e quindi unico luogo di comunione in cui l'originaria fratellanza tra gli uomini abbia compimento assoluto.

Ma questa fratellanza di tutti gli uomini nel Signore deriva dalla relazione di Figlio che Gesù ha nei confronti del Padre, e indica il nostro nuovo modo di relazionarci con Dio in Gesù Cristo, cioè quello di figli con il Padre.

In particolare, l'articolo cerca di mostrare come l'alleanza con Dio sia scuola privilegiata di fraternità, sebbene questa sia stata lacerata dal peccato: già nella *Genesi*, infatti, Caino uccide Abele.

Ma si ha anche il perdono: Giuseppe salva i fratelli.

Infine, un'attenzione speciale viene dedicata al libro di *Tobia*, «fratello» designa anche i correligionari e perfino la sposa, che è detta «sorella».

La novità di Tobia è il rapporto fra fratellanza e solidarietà, che giunge fino a solidarizzare con i peccatori, pur senza averne condiviso il peccato.

Nello sviluppo delle idee dell'Antico Testamento, il tema della «fratellanza» ha uno svolgimento piuttosto consistente, nel quale occorre tener conto anche delle implicazioni che comporta l'essere fratelli, non sempre puntualizzato nei termini di «sorella» e «fratello».

Si direbbe che l'intero percorso della rivelazione biblica rimanga teso tra due capi: prende le mosse da Adamo, punto di origine di un'umanità legata da comunione di sangue perché discesa «da un solo uomo» (At 17,26; cfr Gen 1-2), e termina in Gesù Cristo, «primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29), e quindi unico luogo di comunione in cui l'originaria fratellanza tra gli uomini abbia compimento assoluto.

Ma questa fratellanza di tutti gli uomini nel Signore deriva dalla relazione di Figlio che Gesù ha nei confronti del Padre, e indica il nostro nuovo modo di relazionarci con Dio in Gesù Cristo, cioè quello di figli con il Padre.

Tuttavia nel Nuovo Testamento l'esistenza umana ha una costitutiva problematicità, che mette a nudo il modo ambiguo con cui siamo fratelli.

L'uomo è figlio di Adamo, unico capostipite nella prima creazione, ed è figlio di Dio, perché redento in Cristo.

Lo si direbbe originariamente segnato da una doppia paternità, da cui segue un doppio titolo di fraternità, non meno che una lacerazione interiore. In realtà, la paternità di Dio

non si sovrappone a quella di Adamo, ma risale fino a Dio a partire da Adamo, «figlio di Dio» (Lc 3,38).

Lo stesso vale per la fraternità, che ora passa attraverso la persona divina e umana del Signore Gesù, e salda nella comunione di sangue con lui la fraternità divina dell'uomo.

Ma già la storia dell'Antico Testamento l'arricchiva di spessore e di senso attraverso quelle successive alleanze con Abramo, Mosè, Davide e Aronne, che sembravano restringerla e particularizzarla.

L'alleanza con Dio – la nuova come l'antica – è scuola privilegiata di fraternità.

Eppure si assiste a una lacerazione esistenziale.

Essa è dovuta al peccato e non alla condizione umana originaria, e si ricompone fino in fondo solo con la morte dell'uomo vecchio, nato dal peccato di Adamo, e con la fratellanza in Cristo morto e risorto (Rm 5,12-19).

Nel disegno del Padre, da quella fratellanza non viene escluso nessuno: essa è la Chiesa, comunione di carità.

In relazione a questo tema, due libri dell'Antico Testamento occupano un posto privilegiato, come viene dimostrato dal fatto che il termine «fratello» vi compare con un'eccezionale frequenza: il libro della Genesi e quello di Tobia.

Il libro della Genesi

Il primo libro della Bibbia rivela che la lacerazione della coscienza umana risale alle origini. Nel silenzio del mistero, l'uomo, ultima tra le creature, già allora era chiamato a essere immagine e somiglianza di Dio (Gen 1,26-27); ma insieme era soggetto a una prova che riguardava appunto il suo impulso a «essere come Dio» (3,4).

Il fallimento dell'uomo viene incorporato subito nel tema della fraternità: **Caino uccide Abele** (4,1-8).

Il delitto tipico, in cui si manifesta il dominio del peccato nell'esistenza umana, è molto realisticamente un caso di gelosia verso il proprio fratello: l'odio si spinge fino alla cancellazione violenta dell'altro.

Si ha di nuovo rivalità tra fratelli nel rapporto tra Esaù e Giacobbe (25,29-34; 27,1-42).

Intenzioni omicide tra fratelli compaiono anche nella storia di Giuseppe (37; 39–50); ma lì, nell'animo del protagonista, la volontà di dare morte si trova capovolta dall'interno, e l'immagine del fratello diviene quella di colui che dà vita: è fratello chi salva gli altri, procurando loro il nutrimento e spingendo i colpevoli a convertirsi.

La Genesi può essere letta quasi per intero sotto la categoria teologica della «fraternità»: ci fa capire in che cosa consiste essere fratello¹.

L'appellativo di «fratello» sembra avere qui più rilievo teologico che non quelli di «padre» o di «madre», che pure sono voci e situazioni di cui si parla continuamente, innalzandone il senso, sublimandone le conseguenze (cfr la paternità di Adamo, di Noè, di Abramo, di Israele).

Nel libro della Genesi, di fatto padre e madre vengono menzionati prima dei fratelli (2,24).

Ma subito dopo compare il termine «fratello», e ritorna e si accumula, per sette volte consecutive (4,2-11) in poche righe.

Secondo questo libro, la storia umana prende l'avvio nei termini di una fraternità originaria.

Ma la fratellanza è continuamente spezzata o minacciata: un gruppo di coppie di fratelli rivali, una tensione ininterrotta, un contrasto mortale all'interno di quella comune origine da uno stesso grembo.

Nel racconto non manca un itinerario positivo, ma ha minore rilievo: Abramo vuole evitare contrasti con Lot (13,8); Giacobbe cerca, con successo, di riconciliarsi con Esaù (33,4); Giuseppe perdona i fratelli (45,1-5).

La Genesi termina affermando che la ricomposizione è possibile, ma di una possibilità eroica, poco probabile: un capolavoro di generosità e di sapienza a cui si stenta a credere (50,15-21).

Tobia: il libro della diaspora

L'altro testo è il libro di Tobia, un libro deuterocanonico arrivato a noi solo nella versione greca, con una complessa tradizione testuale.

Ne abbiamo una forma breve, dei codici unciali Vaticano (B) e Alessandrino (A), e della grande massa dei minuscoli; e una forma lunga, rappresentata dal solo Sinaitico (S), ma confermata da alcuni frammenti aramaici e da uno ebraico trovati a Qumran, oltre che dall'antica versione latina (la *Vetus latina*).

Come per altri deuterocanonici, qui la Volgata va per i fatti propri.

Si è abbastanza d'accordo nel ricostruire l'originale della versione greca, e remotamente quello semitico, puntando soprattutto sul testo del Sinaitico, che è teologicamente più intatto, ma ricorrendo anche agli altri codici quando ce n'è bisogno (il Sinaitico ha un paio di lacune), o quando essi offrono utili varianti.

Nell'arco della narrativa biblica il libro di Tobia sta al capo opposto rispetto alla Genesi: proprio in fondo, al polo estremo, là dove l'esperienza avviata nella Genesi sembra arrivata a un punto critico di maturità.

Il libro è scritto per il popolo di Dio in diaspora, e quindi anche per un cristianesimo di diaspora, come quello che viviamo oggi.

Protagonisti sono i figli di Israele della tribù di Neftali, una delle 10 «tribù perdute», che sono le tribù del Regno del Nord deportate dagli assiri nel 721 e disperse per sempre in un'area vastissima dell'Asia anteriore.

Si tratta quindi di ebrei marginali, cui la Bibbia non dedica particolare attenzione: le tribù dei figli delle serve (Gen 35,25-26), quelle della Galilea dei pagani, dov'è vissuto e ha predicato il Signore².

Neftali è appunto uno dei quattro figli delle serve, al quale la storia di Giuseppe attribuiva una parte di primo piano nell'odio contro il fratello (Gen 37,2).

Il tema del «fratello» ha perso nel libro di Tobia la tensione drammatica che aveva nella Genesi.

Il termine viene usato frequentemente, ma sempre in modo positivo; non è mai riferito a una costitutiva rivalità tra membri di uno stesso gruppo umano.

Al contrario, qui si vuole affermare una tesi teologicamente rilevante, cioè che i «figli delle serve» sono anch'essi fratelli, a pieno titolo, non rimangono fuori della vocazione di Israele.

Più precisamente, le tribù perdute non sono affatto perdute, ma hanno il compito di esprimere la vocazione dell'intero popolo di Dio che, in quanto tale, è chiamato alla diaspora.

Il libro di Tobia ha come orizzonte la diaspora del tempo assiro; ma questa non si è ancora conclusa quando viene scritto il libro (14,6-7), e le ammonizioni finali di Tobia al figlio Tobia (14,3-7.9-10) riguardano Ninive e la terra della deportazione, mentre Gerusalemme, altissima su quell'orizzonte, rimane solo oggetto di visione profetica (13,9-17).

Il discorso è quanto mai realistico, per l'Israele degli ultimi secoli biblici e per i cristiani di tutti i tempi.

L'uomo di Dio che si chiude in un ingorgo di consuetudini e di connessioni «clericali», senza far sua la storia che l'attraversa, manca alla propria vocazione, non meno di colui che cerca il contatto con il mondo per perdervisi, o che subisce il contatto con il mondo in modo da esserne conquistato e assimilato.

Di fatto, i più si lasciano assimilare, e le «tribù» sono davvero «perdute».

Chiusura nel ghetto, oppure remissività nelle mani dei colonizzatori: queste due false forme di fraternità sono in contrasto soltanto in superficie, ma concordano nel fondo; entrambe dicono che la vocazione a essere testimoni in mezzo ai pagani, con un rapporto di parità o più spesso d'inferiorità, è troppo difficile, ed è lecito, o perfino doveroso, disimpegnarsene.

È questa la tesi che il libro intende esplicitamente negare, con una concatenazione il cui punto fermo è l'originaria condizione di fratellanza tra chi appartiene davvero al popolo di Dio.

L'apparente impotenza di Dio è una prova durissima per chi gli è fedele.

In concreto, la prova si esprime come condizione di povertà: l'uomo di Dio ha perso tutto, perfino – si direbbe – l'appoggio di Dio (2,14).

Egli tuttavia non si stanca, non si tira indietro, perché comprende che la prova è misteriosamente connessa con quanto sa circa la propria inattendibilità di uomo di Dio (3,1-6), e quindi l'unica risposta è la fede.

Ma quest'ultima – ecco la novità del libro – in un contesto di prova si esprime con un impulso invincibile di fraternità.

Momento principale del racconto è appunto quello in cui due israeliti, congiunti da un vincolo di sangue, e quindi «fratelli», rimasti fedeli a Dio e alla loro condizione di fratelli durante una prova dolorosa e umiliante, rivolgono al Signore l'invocazione del povero; e pur senza sapere nulla l'uno dell'altro, la rivolgono insieme, in un medesimo istante, accomunati di fronte a Dio nella prova e nella preghiera (3,7-17), e più tardi nella salvezza che li raggiunge tramite un «fratello».

L'incontro tra il vecchio Tobi e Sara, due personaggi che sembrano così lontani e diversi tra loro, avviene nella preghiera, ma si radica in quel vincolo di sangue, non si sa quanto remoto, che li rende fratelli.

Un incontro invisibile, inconsapevole, ma assolutamente reale, com'è provato dal suo progressivo trasformarsi in incontro concreto.

Attraverso Sara, Tobi vedrà – lui che ora è cieco – i discendenti di suo figlio, come garanzia di un avvenire proteso verso la nuova Gerusalemme (13,9-17; 14,6-7), dove egli rimetterà piede, prendendone possesso, per sempre.

Il fratello, un altro «me stesso»

Può apparire strano, dopo una prima lettura, che si cerchi il tema del fratello (in greco adelphos, adelphē) in un testo che sembra ignorare situazioni di fratellanza in senso proprio.

In effetti, a questa data il termine «fratello» – per il suo rilievo teologico non meno che per l'uso corrente nelle lingue semitiche – ha una gamma di significati assai vasta.

Indica – come accade pure nel Nuovo Testamento – le persone legate da un vincolo di sangue, prossimo o anche solo lontano³.

Molto più spesso designa i correligionari, perché si suppone una comune discendenza da Abramo o da uno dei figli di Giacobbe, e più ancora perché dalla Legge nasce una comunione che oltrepassa i vincoli di sangue⁴.

Un ulteriore impiego – in greco, ma già analogamente in ebraico – ha il termine adelphē, «sorella», per indicare la sposa⁵.

Le tre relazioni interpersonali di consanguineo o di correligionario o di sposa si sovrappongono e si sommano lungo il libro di Tobia, definendo a titoli diversi una comunione assolutamente unica davanti a Dio e agli uomini.

Nella Genesi c'è qualcosa di analogo: attraverso quello specifico vincolo carnale si viene a significare che chi è figlio di mio padre e di mia madre è un altro «me stesso».

La cosa ha valore anche per noi, che pure abbiamo una sensibilità molto differente.

In fin dei conti, è del tutto casuale che gli attributi che rendono mio fratello diverso da me appartengano a lui e non a me, e viceversa che i miei attributi siano capitati a me e non a lui.

Nel libro di Tobia, si risale alla radice di tale situazione: adelphos, adelphē, è colui nel quale riconosco semplicemente me stesso, con un fondamento o con un altro.

Nessun vanto sull'altro, nessuna rivendicazione di superiorità: solo

la certezza di una comunione originaria con l'altro.

Il figlio: un fratello

Ci sono, tra questi rinvii, momenti particolarmente espressivi.

Dice l'angelo Raffaele a Tobia, a proposito di Sara: «*Avrai da lei dei figli che saranno per te come dei fratelli*» (6,18).

Avere un fratello è più che avere un figlio, è un legame più ricco di senso, un motivo maggiore di esultanza.

Il figlio è me stesso per metà; per un'altra metà è il coniuge, cioè un diverso, anche se un diverso in cui mi identifico (e quindi adelphē sta a indicare la sposa).

Ma il fratello è solo me stesso, a partire da una condizione originaria accidentalmente diversa.

Più in là (7,12), adelphos, «lo sposo», è posto in stretta simmetria con i due usi di adelphē, «la sposa».

Singolare affermazione di parità tra sposo e sposa – espressa anche attraverso l'alternanza dialettica di adelphos, adelphē, adelphos – in un libro dove si pensa che l'uomo debba essere il salvatore della propria donna⁶, a meno che, per la sua insufficienza spirituale, egli non sia motivo di perdizione per la sposa, che è quanto accade ai primi sette mariti di Sara (6,14).

Per Tobì, rimangono fratelli (adelphoi) anche i giudei che si adattano al culto idolatrico (1,5.10).

Egli continua a trattarli come tali (1,16.17; 2,2), nonostante il suo accoramento per la loro infedeltà.

In realtà, Dio stesso li sta cercando per suo mezzo: egli intende restituirli alla condizione originaria di fratelli, che non viene mai accantonata, come risulta dalla lunga seconda serie di impieghi di adelphoi.

Infine, si può notare che la funzione narrativa di Raffaele (che significa «Dio guarisce») è, sì, di affermare una tesi teologica, cioè che Dio guarisce e salva i suoi poveri quando dal fondo della prova si rivolgono a lui, ma ha di mira anche l'altra tesi, quella che essere fratelli è la parte di un angelo. 6,18.

Raffaele si rivolge a Tobia: «Sarai tu a salvarla».

L'appellativo insistente adelphos, con cui gli altri si rivolgono a Raffaele, indica che colui che sa essere fratello fino in fondo – come appunto Raffaele nei confronti di tutti – non è meno di un angelo.

Adelphos – da a- copulativo, e delphys, matrice, grembo materno – significa che l'origine carnale è la stessa, ma sta anche a indicare un personaggio trascendente, qualcuno che viene da Dio.

È quanto il Nuovo Testamento esplicita a proposito di Gesù: a lui spetta di «essere il primogenito di una moltitudine di fratelli» (Rm 8,29, con tutto il contesto).

Essere davvero fratello è un'identità che l'uomo può ricevere e coltivare solo come dono di Dio: è una condizione che sta al di là dell'umano.

È la parte di un angelo, come è detto nel libro di Tobia, o quella, piuttosto, del Figlio di Dio, come rivela il Nuovo Testamento.

La fraternità

Lo sviluppo del tema si prolunga ben oltre le possibilità di un confronto lessicale.

Tutto pare sospeso a un vincolo di fraternità in questo racconto, che pur è diviso tra l'angoscia per le continue e innumerevoli defezioni degli israeliti, i fratelli (1,4-6.10), e il primato indiscusso del legame di sangue, non importa quanto remoto, per via del suo valore spirituale.

«Siamo figli di profeti», dice Tobi al figlio (4,12) nell'atto di raccomandargli di sposare una parente.

Condizione per la salvezza è di appartenere al popolo di Dio.

Un'appartenenza reale, e non puramente carnale, come viene specificato poco dopo (5,14).

Ma una parentela effettiva, anche lontanissima, nel Nuovo Testamento è quella che lega tutti gli esseri umani al Messia d'Israele, incorporati a lui nel suo Spirito: l'indiscernibile parentela che discende dall'incarnazione del Verbo.

Nel libro abbondano le espressioni di fraternità carnale non espresse con il termine «fratello».

Quando Tobia, durante il viaggio, apprende dall'angelo qual è il dramma di Sara (6,11-18), viene detto che «la amò» (6,19).

Tobi l'ama all'improvviso, come si ama un parente intimo di cui si ignorava l'esistenza e che non era stato mai visto e che ci è caro prima ancora d'incontrarlo.

L'amore di Tobia per Sara non ha nulla di romantico, ma è un moto profondamente umano, che nasce da un'eredità spirituale e carnale: la benedizione che gli viene dal padre (5,17) e da Dio mediante Abramo e Israele, e che si riversa nel sangue.

Un moto naturale e divino insieme, un presentimento dell'incarnazione.

Si è visto che la fraternità di Tobi e Sara nella prova e nella preghiera prolunga il loro legame di sangue, ma è preordinata in segreto da Dio; e che le corrisponde, efficacissima, la solidarietà di Dio verso i suoi poveri.

La solidarietà si muove sulla linea della fraternità: le rimane affine, e la dilata.

Tobia è il libro dell'intatta solidarietà tra fratelli, e di Dio verso coloro che sono veramente fratelli.

Questa solidarietà non è mai omertà o complicità o interesse umano: passa attraverso i legami di sangue, ma suppone la condizione del povero e mette in moto la solidarietà di Dio verso i suoi.

Tutto è pronto perché nel Nuovo Testamento il popolo di Dio sia, per vocazione, l'intera umanità, e perché il legame carnale che il Messia d'Israele ha con l'umanità divenga il canale attraverso il quale ci raggiunge quella solidarietà di Dio che è la salvezza.

Notiamo intanto che questo legame tra preghiera e azione, situato nei punti nodali⁷, va considerato tra le costanti del libro di Tobia.

In esso, ma anche in Ester e in Giuditta – che sono gli ultimi testi narrativi dell'Antico Testamento –, l'azione è tutta decisa e conclusa e già portata a compimento dalla preghiera che l'ha preceduta.

L'esecuzione concreta potrà poi snodarsi a ritmo di festa, poiché ogni dramma tra uomini è dramma tra Dio e gli uomini, e i «poveri» hanno l'autorità di risolverlo: l'invocazione accorata dei fratelli evoca la solidarietà di Dio.

Fratellanza e solidarietà

Tobia è il libro di coloro che, conoscendosi o no, sono veramente fratelli; quindi, dal primo versetto in poi è il libro della solidarietà; e così si allarga implicitamente oltre i limiti etnici d'Israele.

Proviamo a esemplificarlo, partendo dalle prime pagine del testo.

Si comincia con una genealogia (1,1), proposta come suprema professione di solidarietà carnale e, per gli uomini della Bibbia, principio di ogni fratellanza.

La continuità di sangue rende visibile la vocazione comune, che viene trasmessa da un antenato all'altro e portata a compimento con il succedersi delle generazioni.

C'è poi chi ha addosso la responsabilità di altri, perché, pur senza colpe proprie, è solidale verso i fratelli colpevoli, e conseguentemente viene deportato e ridotto in povertà (1,2).

Ecco il peso di afflizione che accompagna la comunione di vita con i peccatori: ma questa comunione di vita appartiene alla vocazione e alla sorte del popolo di Dio.

Il giusto non contrappone la propria innocenza, vera o presunta, alle colpe altrui, ma sente le proprie colpe come un male di tutti, e le colpe di tutti come proprie (3,3-6).

Tale solidarietà con i fratelli si esprime a parole (la candida esultanza dell'io narrativo nel primo capitolo) e con atti positivi di partecipazione e condivisione (1,3).

C'è di più: per il popolo di Dio, la contrapposizione tra il giusto e l'ingiusto conduce solo a caricare il giusto di tutti gli obblighi rifiutati o trascurati da colui che non sa più essere giusto, e che rimane tuttavia fratello in senso stretto⁸.
e dei legami parentali, e quindi nell'esercizio della più ampia fraternità.

Ma non lo sottrae alla solitudine.

Come era stato già detto per Giobbe, così per Tobì la sposa della giovinezza, Anna (1,9a), ha l'ufficio di rendere visibile e di acuire la solitudine del giusto (2,14, alla fine).

Quest'ultima è vissuta in un contesto di solidarietà, e i due termini agiscono l'uno sull'altro, e si intensificano a vicenda, in modo misterioso e drammatico.

L'unico spiraglio di luce viene dall'apertura sul futuro – il figlio (1,9b) –, e non da un'impossibile chiusura sul passato.

Il passato è un'eredità nobiliare, abbraccia le solidarietà innumerevoli suscitate da Dio in Israele, ma si presenta a Tobì solo come un gravame spirituale di colpe da espiare.

Per lui l'atto di inserirsi nella storia si riassume in un'esperienza di deportazione (1,10), e costituisce, da un capo all'altro del racconto, e idealmente dell'intero testo biblico, la santità di uno sradicato.

Con ciò si dimostra fino a che punto sia inutile un radicamento fatto di continuità biologica e culturale, ma non di appartenenza spirituale, nel quale ha rilievo non ciò che Dio ripropone a ogni nuova età, a ogni tornante della vita, ma ciò che risulta acquisito da una somma di precedenti più o meno positivi.

Appartenere a una storia di deportati significa per Tobi solidarizzare con i peccatori, pur senza averne condiviso il peccato (1,10): è questa la condizione per salvarli.

Tobi diviene così una figura che ha davanti a sé un avvenire illimitato e trascendente: egli è immagine inconsapevole di Gesù Cristo, alla pari di ogni uomo che sia cordialmente fedele alla voce di Dio che lo ha chiamato.

In una così tragica esperienza di fraternità, non mancano momenti di distensione, di successo (1,12-15).

Tutto sta nel saperli vivere come provvisori, senza sacrificare nulla di essenziale nel tentativo di stabilizzarli, di renderli durevoli e permanenti.

La solidarietà in cui si prolunga la fratellanza raggiunge tutti i possibili interlocutori, tutti gli attimi di verità che gli uomini, quale che sia il loro passato, si trovano a vivere.

Ed è solidarietà ricevuta (1,13.21-22), non meno che solidarietà offerta ad altri (1,16-18).

Così quella solidarietà che è partecipazione alla storia (1,15-22) investe nuove situazioni, nuove persone.

Si profila intanto l'emblematica condizione del giusto, che è vivo e seppellisce i morti.

Si muore di peccato, ma il giusto non resta indenne da quella morte, si trova addosso il peso – materiale, carnale, spirituale – di quei morti, così come il seppellitore porta il carico dei cadaveri da seppellire.

Questa, appunto, è la solidarietà di cui principalmente si parla nel libro di Tobia.

E poi il giusto è vivo, ma di una vita che per ora è fragile, esposta a rischi e minacce (1,19-20), priva di splendore.

Suo unico splendore è la solidarietà.

Perfino l'osservanza rigorosa e di stampo farisaico, che è tanto raccomandata in questo libro (come in Giuditta e Ester), e che indica l'appartenenza al popolo di Dio, è solidarietà con i peccatori: Israele è in esilio per il suo peccato.

Bisogna anche osservare che, nonostante le asprezze dell'esistenza descritte nei primi 3 capitoli, una gioiosità festosa attraversa tutto il libro, che si apre con il ricordo esultante delle celebrazioni al Tempio (1,6), inizia narrativamente con la ricomposizione della famiglia il giorno di Pentecoste, dopo il ritorno di Tobi (2,1-2), ha il momento risolutivo in un banchetto per l'ospite, che si trasforma in banchetto nuziale (7,9-14; 8,19-21; 9,6), e si conclude luminosamente con una catena di lodi e benedizioni (cc. 12-13).

È proprio della festa esprimere la comunione di fede e di storia che lega il popolo di Dio, e quindi chiedere che anche altri – soprattutto chi non ha modo di far festa – partecipino alla gioia comune (1,7-8; 2,2-3).

Il libro di Tobia è organizzato narrativamente come una somma di quadri.

Il *primo* si conclude allacciando idealmente la storia di Tobi alla storia ufficiale.

Achikar, per un narratore dell'Oriente antico, è un personaggio importante e un autorevole maestro di saggezza (1,21-22).

Ci sono solidarietà che il giusto non è in grado di cercare: Dio stesso le lancia attraverso le vicende di cui è intessuta la vita del giusto, e di cui esse divengono esteriormente il sostegno o la cornice ufficiale.

L'esistenza del giusto non risulta in alcun modo costituita da tali apparentamenti, che tuttavia aiutano a proporre il senso, a situarla in un contesto emblematico di solidarietà sui generis.

Qui di fatto si viene a suggerire che la vita di Tobi, stretto parente di Achikar, è un'impresa di eroica saggezza.

Risulta da questo primo quadro introduttivo una somma di agganci utili per lo svolgimento del racconto (1,14,17b.19.22a); poi un profilo del protagonista che anticipa le situazioni a venire; e infine una scena vastissima, aperta in lungo e in largo per migliaia di miglia, dove si spiega l'onnipotenza dei disegni di Dio, suprema solidarietà che avvolge lungo tutto il libro la storia del giusto.

Ecco dunque un libro deuterocanonico che proietta con forza la pietà veterotestamentaria in direzione del Nuovo Testamento.

Non è questo l'unico caso: qualcosa di analogo avviene in altri libri deuterocanonici, come la **Sapienza di Salomone** e il libro di **Giuditta**.

È questa la ragione probabile per cui essi sono stati esclusi dal canone giudaico.

Il libro di Tobia è frutto di un lungo cammino in avanti, verso quella meta finale della salvezza veterotestamentaria che è l'umanità del Figlio di Dio.

Incorporati a lui, noi diveniamo fratelli in senso pieno e trascendente, e misteriosamente solidali con la vocazione e la storia di qualsiasi essere umano.

Note

1. Cfr L. Alonso Schökel, *Dov'è tuo fratello? Pagine di fraternità nel libro della Genesi*, Brescia, Paideia, 1987.
2. Cfr la citazione di Is 8,23-9,1 in Mt 4,13-16: la Galilea è il luogo dove Gesù svolge gran parte del suo ministero, nel territorio che era stato delle tribù di Neftali e Zabulon.
- 6,18. Raffaele si rivolge a Tobia: «Sarai tu a salvarla».
7. Cfr Tb 3-4; 8,5-7.15-17;13.
8. Cfr Tb 1,4-8: Tobi appartiene alla medesima tribù di Neftali, l'antenato che aveva abbandonato la tribù di Davide e si era staccato da Gerusalemme per sacrificare al vitello sacro di Geroboamo a Dan.

FIGLI DELL'UNICO PADRE

IL NUOVO TESTAMENTO

Saverio Corradino S.I.

La Civiltà Cattolica quaderno 4061 (7/21 settembre 2019) 360-369

Il Documento sulla fratellanza umana, firmato da papa Francesco e dall'imam Ahmad al-Tayyeb ad Abu Dhabi il 4 febbraio 2019, è un testo fondamentale per tutti, in particolare per noi cristiani; ed è insieme un invito ad approfondire l'argomento nella Bibbia.

Sono molti i passi della Scrittura in cui lo troviamo sviluppato.

In particolare, nel Nuovo Testamento, il tema dei fratelli, figli del Padre – presente anche negli altri evangelisti – è trattato a fondo dal Vangelo di Luca, e risalta in diversi episodi a lui propri.

Fratelli e sorelle a confronto

Un primo modo per esaminare il tema è vedere i testi in cui Luca, in modo semplice ma originalissimo, mette a confronto fratelli o sorelle: innanzitutto l'episodio di Marta e Maria che accolgono Gesù (Lc 10,38-42), poi la parabola del Padre misericordioso (15,11-32), infine quella del ricco epulone e del povero Lazzaro (16,18-31).

L'episodio di Gesù che incontra Marta e Maria, le due sorelle, ha per tema l'ospitalità che il Signore si attende: essa non consiste nelle cose che si devono fare, o nei servizi da rendere agli ospiti, ma nel modo di accoglierlo, in particolare nell'ascoltarlo.

Dove l'ascolto della sua parola ha la precedenza su ogni altra cosa, per quanto importante o essenziale questa possa essere.

Che Marta e Maria siano sorelle serve a dire la loro iniziale parità, e quindi a sottolineare la diversa qualità della loro scelta.

Marta fa ciò che è importante e irrinunciabile al livello dei rapporti umani.

Maria invece coglie qualcosa che sta più in là ed è ancora più essenziale, perché appartiene alla nuova umanità che Dio Padre sta inaugurando nella persona del Figlio: qualcosa che oltrepassa l'intero creato, pur non negando e non ignorando nulla di quanto appartiene al quotidiano.

Essere fratelli o sorelle dice dunque parità di livello; ed è occasione di confronti.

Ma i confronti li fa solo Dio.

L'uomo non può rifiutare quei confronti con il proprio fratello con cui Dio lo misura e lo aiuta a capirsi; non può fare come Caino.

Per quanto gli siano incomprensibili, l'uomo deve accoglierli e accettarne il mistero: è il suo modo di entrare nel mistero di Dio, e di esserne accolto a sua volta, di divenirne parte.

Ma l'uomo non può formulare da sé solo quei confronti, e illudersi della propria eccellenza, misurandola sui limiti o sulle mancanze del proprio fratello.

Nel Vangelo di Luca il tema del fratello ha un punto fermo: l'impossibile confronto che un fratello è solito fare a danno dell'altro.

Il Padre misericordioso

Anche la parabola del Padre misericordioso (Lc 15,11-32) parte da una situazione di parità tra il fratello minore e quello maggiore.

Ma il rapporto dei due fratelli verso il padre – quel rapporto da cui tutto dipende per essere fratelli – non rimane lo stesso per i due; e la pretesa di autonomia avanzata dal fratello minore lo conduce alla condizione di estraneo (15,19).

Quella pretesa finisce quindi per attenuare la parità iniziale: in apparenza, la sorpassa, conferisce al fratello minore una libertà di movimenti di cui il maggiore non ha esperienza (15,29); di fatto, però, lo conduce a perdere tutto.

Non si è fratelli se non in rapporto al padre: ecco un altro dato ovvio, ma essenziale, sul tema del fratello.

Contestare il padre – come fanno, in modo diverso, entrambi i figli nella parabola – lede anche la condizione di fratello: il figlio maggiore che rifiuta di fare festa con il padre, di fatto rifiuta come fratello il figlio minore che è ritornato al padre.

Quel ritorno è una vera restituzione alla vita (15,24.32), perché ristabilisce il prodigo in ciò che conta davvero, cioè nella sua condizione di figlio e di fratello.

Il racconto si divide spontaneamente in due quadri, dove il fratello minore e il maggiore si alternano come protagonisti.

Nel primo quadro si ha in senso stretto una parabola: la storia del figlio prodigo è un paragone per dire in termini realistici un itinerario di peccato e di

conversione; e per dirlo in due prospettive complementari: la fenomenologia del peccato e l'animo di Dio Padre nei confronti di chi pecca.

Il secondo quadro ha tutt'altra andatura.

Propriamente non vi si presenta più alcun paragone: il peccatore equiparato a un prodigo, il peccato a una perdita assoluta, la delusione dopo il peccato al rimpianto per la casa paterna, il sentimento di Dio verso il peccatore all'attesa silenziosa e appassionata di un padre abbandonato dal figlio.

Qui i valori espressivi hanno la trasparenza e l'immediatezza del simbolo, non si sdoppiano in un gioco di confronti o di equivalenze: il figlio minore è direttamente la figura del peccatore pentito e perdonato; la casa paterna, dove si fa festa, è un'immagine dell'intimità di Dio con i suoi; e il personaggio del padre simboleggia semplicemente Dio Padre, una presenza che riunisce in sé tutti i beni possibili (15,31), e perciò basta a tutto, non ha bisogno di completarsi con nulla, nemmeno con un capretto per banchettare con gli amici.

Nel dialogo contrastato con il figlio maggiore, il padre è Dio Padre, e basta.

Il figlio maggiore, che al proprio padre terreno sembra rinfacciare a ragione un'indebita disparità di trattamento, invece ha torto nei confronti di un padre che è Dio Padre: l'eredità paterna rimane sempre intatta, è un'eterna ricchezza che non viene intaccata dagli inutili sprechi dei peccatori (15,30a).

Verso la fine del racconto viene sviluppata, nelle sue diverse parti, una metafora piuttosto che una comparazione, e la parabola tende a diventare allegoria.

Vi si dice – o quasi vi si descrive – il rispetto con cui Dio risponde alla resistenza umana più invincibile: una resistenza più ostinata di quella del peccatore che vuole solo liberamente peccare; la resistenza di chi è fedele a Dio, ma si confronta con i fratelli per condannarli (18,29-30a).

Il fratello che sbaglia

La parabola a questo punto – che è il punto terminale – si incontra con il Libro di Giona.

In essa si esamina senza asprezze e senza reticenze una fondamentale figura di fratello e di peccatore, non la più frequente forse, ma la più esemplare: una condizione limite, che è interna all'atto di peccare, e che tuttavia ha l'espressione sua propria nell'ambito della fedeltà di Dio.

Giona si sente fatto di un'altra pasta rispetto agli abitanti di Ninive: se ne separa, installandosi su un'altura di fronte alla città, per assistere alla loro distruzione (Gn 4,5), ma anche per controllare che Dio faccia la sua parte, ora che egli ha accettato di fare la propria (Gn 1,1-3; 2,1-3).

Allo stesso modo il fratello maggiore della parabola non ammette di stare sullo stesso piano del fratello minore, e rifiuta espressamente quel segno di comunione e di accoglienza reciproca che è lo stare a tavola insieme per fare festa.

Non accetta il fratello come fratello, e quindi non accetta il padre, che continua a comportarsi come padre, e che lo ha fatto fratello, o lo vuole fratello, capace di rallegrarsi perché «questo tuo fratello che era morto ora è di nuovo vivo, era perduto ed è stato ritrovato» (Lc 15,33).

Per altre vie, più rapide e segrete, il fratello maggiore recupera l'itinerario di peccato percorso dal minore.

E appunto lì dimostra la propria superiorità, in una resistenza al padre più convinta, più definitiva: non accetta il fratello, perché peccatore, perché prodigo – sconsideratamente prodigo – del patrimonio paterno.

Non vuole accettare la povertà del peccatore, che in questo momento è anche la sua (cfr l'episodio dell'adultera in Gv 8,7.9).

La povertà è costitutiva della condizione di fratello: i fratelli hanno avuto tutto dal padre, i peccatori hanno ricevuto tutto da Dio Padre, non hanno nulla di proprio.

Ecco un altro aspetto del tema del fratello.

Né il profeta protagonista del libro di Giona, né il fratello maggiore della parabola lucana danno segni di conversione.

Di fronte alla misericordia di Dio che li incalza, non è detto in alcun modo che accennino a sottomettersi, a riflettere su di sé, a mettersi in discussione; che si commuovano per l'affetto, la delicatezza, la discrezione con cui Dio li invita a cambiare animo.

Non accettano una misericordia che sembra metterli sul medesimo piano dei loro fratelli peccatori. Essi insistono, esplicitamente o no, nel confronto.

Sembrano fieri della propria ostinazione, con l'illusione di avere qualcosa da insegnare a tutti: in questo caso anche a Dio, soprattutto a Dio.

Di fatto sono nella condizione di chi è ormai inconvertibile: qualcosa di demoniaco.

La paternità di Dio

Con la parabola del Padre misericordioso l'apporto di Luca al discorso sul fratello è dato, oltre che da elementi nuovi, anche da un nuovo livello di profondità.

Vi si scava teologicamente il tema della paternità di Dio, che è inseparabile da questo: essere fratelli è essere figli di quel Padre.

Il tema del fratello viene perciò ad acquistare una dimensione in più – si direbbe una dimensione verticale, di approfondimento (la linea verticale che va da padre a figlio) –, e ora gli altri testi evangelici si leggono sotto un'ottica inattesa.

Rimane pure definitivamente chiarito qual è il momento fatale per la condizione di fratello, quello in cui essa accenna ad estinguersi: è quando si cede alla tentazione di confrontarsi e di riconoscersi e dichiararsi superiori, rifiutando l'iniziale parità dei fratelli.

E viene anche indicata la radice ultima della singolarità della condizione di fratello, il motivo che la rende così carica di implicazioni spirituali: la povertà.

Essere fratelli significa ritrovarsi sensibilmente nella nudità iniziale in cui si è nati, in quel bisogno di tutto, in quel ricevere tutto gratuitamente, per puro amore.

Una nudità che è l'esperienza primaria in cui si visibilizza e si esprime il nostro rapporto con Dio Padre.

Lazzaro, il ricco epulone e i fratelli

Uno sviluppo ulteriore di quest'ultimo punto si può trovare nella parabola di Lazzaro e del ricco epulone (Lc 16,18-31).

Una volta tanto Lazzaro, uno dei protagonisti, ha un nome.

Più esattamente, solo il povero ha un nome, come a dire un'identità sua profonda che dura per l'eternità.

L'altro è un anonimo, definito da quella qualifica esterna che è la condizione del ricco: «un uomo, un tale, era un ricco».

Qui i fratelli entrano nel discorso solo verso la fine, incidentalmente: misurato il fondo della propria disperazione, all'ultimo il ricco si ricorda che esistono anche gli altri, e si mette a raccomandare ad Abramo i propri fratelli, ma senza alcun risultato.

Essere fratelli suppone analogia di livello, e potrebbe significare più o meno anche destino comune: di qui la preoccupazione di un fratello maggiore finito male.

Il ricco è sempre se stesso, rimane fermo al proprio livello; ma si è deciso a uscire da quel suo io individuale, ormai divenuto una prigione d'inferno; guarda intorno a sé, e tenta di assumere il carico della salvezza altrui.

Ma non è questa la fratellanza, estenuata e fallimentare, che la parabola ha di mira. Il vero fratello del ricco è Lazzaro: le loro sorti si accomunano e si saldano in rigorosa continuità, ma con un cambiamento assoluto dopo la morte (16,25).

In vita, il ricco ha avuto tutto, il povero nulla; e il contrasto sembra prolungarsi anche dopo la morte, dato che si parla di un sepolcro per il ricco, ovviamente sontuoso, mentre Lazzaro pare rimanga insepolto. In realtà, le parti sono completamente invertite.

Lazzaro aspirava ai rimasugli che vengono lasciati cadere dalla tavola, ma non poteva averli, perché non era nessuno; il ricco ora si accontenterebbe di una goccia d'acqua (quel tanto che sta sulla punta di un dito), ma non gli viene data, perché il distacco ormai è incolmabile.

Non ha voluto accorgersi dell'atroce inedia di Lazzaro, e ora la sua preghiera rimane inascoltata. In una simile alternanza di parti, il destino dell'uno si prolunga direttamente, con naturalezza e senza interruzioni, in quello dell'altro: una fratellanza ben tragica.

Non solo. In questo scambio di parti ci si rifà a una funzione paterna: è la porzione originaria di quel loro destino comune.

La paternità a cui rinvia questa fratellanza di per sé è quella di Dio, ma qui è visibilizzata nella paternità di Abramo, il capostipite.

Lazzaro è accolto da Abramo come figlio: non come un semplice discendente carnale, ma come un vero figlio.

Perciò Abramo lo fa riposare nel suo grembo, per sempre (16,22-23): un'espressione che allude ai divani su cui (anche in Palestina, secondo l'uso ellenistico) si giace distesi durante il banchetto.

Questo è il banchetto escatologico, dove Lazzaro ha il posto d'onore alla destra di Abramo.

Anche il ricco è un figlio di Abramo, che lo chiama esplicitamente così: «Figlio, ricordati che, nella vita, tu hai ricevuto i tuoi beni, e Lazzaro i suoi mali» (16,25), rievocando direttamente, per contrapposizione all'eterno convito, i banchetti in casa del ricco da cui Lazzaro, l'affamato, era escluso.

Dunque, una vera fratellanza, ma destinata solo a raffigurare il contrasto assoluto: per un perfetto contrasto occorre che le parti messe in contrapposizione siano realmente simili, si equivalgano.

I fratelli nella fede

Qualcosa di analogo viene proposto nella parabola, sempre dal Vangelo di Luca, del fariseo e del pubblicano (Lc 18,9-14), dove non si parla di fratelli, e tuttavia si fa un autentico confronto tra fratelli.

Qui si tratta della fratellanza che nasce dal comune rapporto con la Legge mosaica: un rapporto originario per il popolo d'Israele, che come popolo è figlio di Dio e ascolta la parola di Dio, cioè la Legge mosaica, e i cui membri sono tra loro fratelli, in dipendenza da quella paternità divina.

Un rapporto con la Legge, e quindi un'obbligazione, che il fariseo e il pubblicano della parabola riconoscono e accettano, ma con animo diverso.

E l'animo diverso trasforma in contrasto la parità originaria dei fratelli: essi vanno per la medesima via, che è la Legge, ma in direzioni opposte.

Ancora una volta, come nella parabola del ricco epulone, il contrasto tende a entrare nella sfera del definitivo.

Da quell'incontro con Dio nel Tempio, a una stessa ora e non lontani uno dall'altro, il pubblicano torna a casa giustificato (18,14a), e se persevera nella sua difficoltà di peccatore che può supplicare la misericordia di Dio (18,3), e nulla più, diventerà sempre più giusto.

Il fariseo, invece, cui la vita non offre alcun motivo di mettersi in discussione, uscirà sempre più peccatore dai quotidiani incontri con Dio.

I due esiti contrapposti sono già avviati a proiettarsi nell'eterno.

In questo episodio (che non ha nulla di ipotetico: si direbbe appartenga al quotidiano del popolo di Dio) la relazione tra fratelli rivela tutti i suoi aspetti essenziali.

Il riferimento al padre, innanzi tutto.

C'è il fatto di due israeliti che si trovano insieme, uno accanto all'altro, di fronte alla paternità di Dio, in atto di preghiera.

Qui ci si dice che Dio è un padre che tratta con il popolo come con un figlio, sia pure colpevole; ma non tratta con chi lo affronta alla pari, con chi ha diritti da rivendicare e una contabilità dove si enumerano gli obblighi di Dio verso qualcuno (18,11-12).

C'è poi la logica esiziale del confronto. Il fariseo non ha altro peccato che questo: non propriamente il vanto di avere osservato «perfettamente» la Legge, poiché di questa sua fedeltà ringrazia Dio (18,11b), e riconosce che è dono di Dio e non sua privata bravura.

Ma quel peccato contro il fratello – un peccato così naturale, così spontaneo, che non pare neanche peccato – gli è fatale: cancella tutto il bene che è in lui.

Ancora una volta, chi non accetta il fratello come fratello e si mette a misurare le distanze, pone una distanza tra sé e Dio, non riconosce Dio come padre.

Silenziosamente si è ritornati di nuovo all'esempio di Giona: al suo sentimento di superiorità illimitata; all'animo con cui il profeta d'Israele pronunzia la condanna sui niniviti, e poi ne attende l'esecuzione; alla sua inconvertibilità demoniaca.

Ecco il peso effettivo di quei precetti del Vangelo che spesso sono visti come sfumature aggiuntive, utili alla perfezione, ma non necessarie per la salvezza: «Non giudicare!» (Mt 7,1-2; Lc 6,37); «Beati i misericordiosi perché troveranno misericordia!» (Mt 5,7; cfr 18,33).

Questo episodio, essenziale e si direbbe quasi puntiforme, coglie due stati di coscienza accostati nello spazio e nel tempo da un comune proposito di preghiera e radicalmente contrapposti, che chiariscono quale posto ha la povertà nella condizione del fratello.

Il fratello è qualcuno come me, a cui posso chiedere di starmi accanto, di rimanere al mio livello, di non abbandonarmi; qualcuno da cui non mi distingo, a cui non mi contrappongo, con cui non ho voglia di fare confronti; è come me.

Perciò solo i poveri riescono a essere veramente fratelli.

Chi non ha niente che suggerisca un titolo di superiorità, o un di più che l'altro non ha, è finalmente qualcuno capace di essere veramente un fratello.

Una simile povertà è pure la condizione dell'uomo che si mette davanti a Dio: la povertà di chi prega. Pregare è l'atto proprio del povero.

Perciò dev'essere la condizione – ma di fatto non è – del fariseo e del pubblicano: i due israeliti che insieme, allo stesso momento, stanno nel Tempio a pregare.

Il punto è che il fariseo non è veramente un povero.

Osserva la Legge fino allo scrupolo, e apprezza questa sua fedeltà come il bene più prezioso, di valore eterno: un possesso di cui si sente l'autore, perché è nato dall'intimo della sua volontà; un bene che è dono di Dio (e lui lo riconosce), ma che di fatto ormai è soltanto suo, tant'è vero che lo rivendica come suo, in termini strettamente proprietari, nell'atto di sentirsi e dichiararsi, per via di questa sua fedele osservanza, superiore al pubblicano.

Di solito i farisei erano economicamente poveri: ma non della povertà biblica, quella per cui sono «beati i poveri» (Mt 5,3; Lc 6,20), quelli in cui si assommano tutte le altre beatitudini.

Perciò il Vangelo di Matteo al termine «poveri» aggiunge un chiarimento: «di spirito», «in senso spirituale».

In realtà i due sono più fratelli di prima: li accomuna ora la condizione di peccatori; e il peccato è la forma suprema e la ragione originaria della povertà.

Due peccatori: uno era tale prima della preghiera, l'altro lo è dopo, in conseguenza di quella sua preghiera.

Il fariseo e il pubblicano di per sé sono di nuovo fratelli, perché poveri: non hanno nulla di proprio; tutto in loro appartiene al Padre, anche la fedeltà del fariseo, anche la contrizione del pubblicano.

Sono peccatori, quindi poveri; pertanto sono fatti per pregare, si direbbe, preparati appositamente per questo.

Il peccatore è un povero che può rivolgersi solo a Dio, e non ha diritto di esigere nulla, ma è consapevole che, se rimane nei limiti della sua condizione di povero, Dio gli darà tutto quello di cui ha davvero bisogno.

E il peccatore è un mendico che ha molti fratelli in cui riconoscersi, fino al momento in cui non comincia a preferirsi a loro.

I due ladroni sulla croce

Del tutto analoga alla situazione del fariseo e del pubblicano è quella dei due ladroni morenti sulla croce accanto al Signore (Lc 23,39-43); e ancora una volta una fratellanza si risolve in due esiti opposti.

L'episodio è solenne: stando al racconto di Luca, è l'ultimo atto di Gesù prima di morire. Come nella parabola precedente, qui c'è un uomo che si riconosce peccatore, e che prega: è un povero che dalla croce si rivolge a Gesù perché si ricordi di lui; non nomina la propria agonia di crocefisso se non per dire che se la merita.

L'altro, invece, non pensa alle proprie colpe, è tutto preoccupato della sua sofferenza e della morte imminente, non si mette in discussione.

E, come i crocifissori, preferisce mettere sotto accusa l'innocente (23,39b).

Come Giona, come il fratello maggiore della parabola, come il pubblicano che ricorda a Dio quanto gli deve, anche lui contesta il Signore.

Qui la fratellanza ideale è ben visibile nella tragica negatività: sono due malfattori, condannati perciò a una morte atroce, che è pienamente meritata, come uno dei due dichiara all'altro, parlando appunto a nome di tutti e due.

Ed è pure ben visibile l'esito contrapposto in cui si risolve una fratellanza nel delitto, che probabilmente è durata tutta una vita.

Per il ladrone pentito, riconosciutosi amico di Gesù e affidatosi a lui, c'è l'«oggi» della salvezza: «Oggi con me sarai nel paradiso» (23,43).

Abimelech e la fraternità tradita



la morte di Abimelech nella battaglia di Tebe.

Il libro dei Giudici presenta la storia d'Israele dalla morte di Giosuè, che aveva condotto il popolo alla conquista della terra promessa, fino alle soglie dell'avvento della monarchia. Israele risiede nella terra che il Signore gli ha donato, ma a Canaan abitano ancora altri popoli, che rappresentano per Israele una spina nel fianco. In particolare, la parte centrale del libro è organizzata secondo una struttura che si ripete ciclicamente: quando Israele abbandona il Signore per servire altre divinità, Dio lo mette nelle mani dei nemici, che lo opprimono; allora Israele grida al Signore, che fa sorgere un giudice per salvare il suo popolo e stabilire un tempo di pace. I giudici guidavano Israele in nome e per conto del Signore.

Con la giudicatura di Gedeone (cfr Gdc 6–9) abbiamo i primi segni di un declino di tale istituzione. Se è vero che Gedeone rinuncia a essere re nonostante gli Israeliti glielo chiedano (cfr Gdc 8,22-23), egli mostra evidenti limiti. Infatti, agisce per vendetta personale, uccidendo sia coloro che non l'hanno aiutato sia chi ha causato la morte dei propri fratelli (cfr Gdc 8,13-21). In seguito, fa costruire un idolo con una parte del bottino ottenuto dalla vittoria contro i Madianiti (cfr Gdc 8,24-27), in un contesto che richiama il peccato del vitello d'oro (cfr Es 32). Infine, sposa molte donne, e da questo *harem* quasi regale nascono numerosissimi figli, ponendo le premesse di una lotta fraticida dopo la sua morte (cfr Gdc 8,30-31).

Il delitto di Abimelech

Abimelech, il cui nome significa «mio padre è re», è figlio di Gedeone e di una concubina. Alla morte del padre, egli si reca a Sichem, presso gli zii e la famiglia della madre, per cercare sostegno alle proprie pretese di «successione» nel governo d'Israele, nonostante la giudicatura non sia ereditaria, ma solo Dio abbia il potere di suscitare un giudice a servizio del suo popolo.

«Riferite agli orecchi di tutti i signori di Sichem: “Che cosa è meglio per voi: che vi governino settanta uomini, tutti i figli di Ierub-Baal^[1], o che vi governi un solo uomo? Ricordatevi che io sono vostro osso e vostra carne”. I fratelli di sua madre riferirono su di lui a tutti i signori di Sichem tutte quelle parole, e il cuor loro si piegò a favore di Abimelech, perché avevano detto: “Egli è nostro fratello”» (Gdc 9,2-3).

Con abilità oratoria e astuzia politica Abimelech delinea un futuro migliore per il popolo attraverso il governo di un solo uomo. Al tempo stesso, per mezzo del legame di sangue, costruisce alleanze a partire dal suo clan. Pertanto, i suoi familiari lo sponsorizzano davanti ai leader di Sichem e li convincono, facendo leva sulla mozione degli affetti: «Egli è nostro fratello». Così Abimelech crea consenso attorno a sé e raccoglie finanziamenti con le offerte fatte a Baal, cioè a un idolo (cfr Gdc 8,33). In questo modo assolda sfaccendati e avventurieri (cfr Gdc 9,4), per portare a termine il suo drammatico disegno.

«Venne alla casa di suo padre, a Ofra, e uccise sopra un'unica pietra i suoi fratelli, figli di Ierub-Baal, settanta uomini. Ma Iotam, figlio minore di Ierub-Baal, rimase, perché si era nascosto. Tutti i signori di Sichem e tutta Bet-Millo si radunarono e andarono a proclamare re Abimelech presso il terebinto della Stele che è a Sichem» (Gdc 9,5-6).

La conquista del potere da parte di Abimelech passa attraverso la cruenta uccisione dei propri fratelli, ma uno di essi, il più piccolo, riesce a scappare. La prima investitura reale nella storia d'Israele è macchiata dal sangue: vengono trucidati 70 figli di Gedeone. Il numero è simbolico: infatti, 70 sono i componenti di tutta la famiglia del patriarca Giacobbe, che rappresentano la totalità del popolo d'Israele (cfr Gen 46,27; Es 1,5; Dt 10,22).

Abimelech, primo re, esprime il dramma della monarchia, che si trasforma in abuso di potere. Eppure, per il momento solo Sichem e Bet-Millo sono annoverate tra coloro che si affidano al novello re. Pertanto, parrebbe non esserci unità del popolo d'Israele attorno all'istituzione monarchica. Ironicamente, ma non troppo, Abimelech viene proclamato re dopo aver ucciso i propri fratelli, cioè al prezzo della loro vita, mentre il libro del Deuteronomio affermava una forma di regalità al servizio dei fratelli: «Costituirai sopra di te come re uno dei tuoi fratelli [...]; il suo cuore non si insuperbisca verso i suoi fratelli» (Dt 17,15.20). Inoltre, Abimelech è fatto re, ma non c'è nessuna iniziativa o investitura divina come per i giudici (cfr Gdc 3,7-9; 3,12-15; 4,1-4; 6,11-16; 11,29; 13,1-25). Infatti, in questa circostanza l'iniziativa appartiene esclusivamente agli uomini e alla loro arroganza.

La parabola di Iotam

In tutto questo Iotam, l'unico sopravvissuto tra i figli di Gedeone, riveste il ruolo di guastafeste. Mentre si sta svolgendo la funesta incoronazione, egli rappresenta l'unica voce che è ancora in grado di dire che il re è nudo. Dalla cima del monte Garizim pronuncia un *māšal*^[2], cioè una parabola, che, avendo gli alberi quali protagonisti, si configura come una forte critica alla monarchia e come un ammonimento profetico che pone i signori di Sichem di fronte alle tragiche conseguenze della loro azione. L'olivo, il fico, la vite, il rovo e i cedri del Libano sono i protagonisti del celebre apologo.

«Gli alberi si misero in cammino per ungere un re su di essi. Dissero all'ulivo: Regna su di noi. Disse loro l'ulivo: Dovrei forse rinunciare al mio olio con il quale si onorano dèi e uomini, e andrò a ondeggiare sugli alberi? Dissero gli alberi al fico: Vieni tu, regna su di noi. Disse loro il fico: Dovrei forse rinunciare alla mia dolcezza e al mio buon frutto, e andrò a ondeggiare sugli alberi? Dissero gli alberi alla vite: Vieni tu, regna su di noi. Disse loro la vite: Dovrei forse rinunciare al mio mosto che rallegra dèi e uomini, e andrò a ondeggiare sugli alberi? Dissero tutti gli alberi al rovo: Vieni tu, regna

su di noi. Disse il rovo agli alberi: Se in verità voi ungete me come re su di voi, venite, rifugiatevi alla mia ombra; se no, esca un fuoco dal rovo e divori i cedri del Libano» (Gdc 9,8-15).

I frutti dell'olivo, del fico e della vite sono preziosi in tutto il Vicino Oriente antico e nell'area mediterranea. Pertanto, per tali alberi mettersi a regnare vuol dire perdere i propri frutti, cioè diventare sterili, agitando inutilmente a capo delle altre piante. Così alla fine sarà il rovo, una pianta non solo inutile e improduttiva^[3], ma anche dannosa per le altre, a cui sottrae risorse vitali, che accetterà di essere re di tutti gli alberi per offrire sarcasticamente un'ombra tra le sue pungenti spine. Chiunque si ribellerà a esso verrà bruciato da questa pianta facilmente infiammabile, anche se fosse un albero possente come il cedro del Libano. La parabola di Iotam non solo parla della monarchia come istituzione deprecabile e nociva, ma anche della pericolosa e letale figura di Abimelech, il quale, oltre ad aver ucciso i propri fratelli, combatterà altre battaglie, bruciando vivi i suoi parenti sichemiti, quando si trasformeranno nei suoi nuovi nemici (cfr Gdc 9,46-49).

Successivamente Iotam spiega questa parabola, accusando i signori di Sichem di slealtà verso Gedeone/Ierub-Baal, da cui hanno ricevuto il bene, e verso la sua casa^[4]. Abimelech non è presentato da Iotam come proprio fratello, ma denigrato come figlio della schiava di Gedeone^[5], fratello dei Sichemiti e traditore del proprio sangue. Pertanto, l'aver supportato Abimelech e tradito la memoria di Gedeone sarà per Sichem causa di rovina. In aggiunta, il lettore sa già che Gedeone non solo ha rifiutato di regnare, ma ha anche espresso contrarietà rispetto al fatto che lo facciano i propri figli (cfr Gdc 8,23).

Il monito di Iotam è potente. Egli pronuncia una parola profetica su Abimelech e sui suoi alleati: «Esca da Abimelech un fuoco e divori i signori di Sichem e Bet-Millo ed esca dai signori di Sichem e da Bet-Millo un fuoco e divori Abimelech!» (Gdc 9,20).

Abimelech e i Sichemiti hanno davanti a sé un futuro di inimicizia, che li condurrà a un conflitto mortale. I signori di Sichem hanno riconosciuto il novello re come fratello (cfr Gdc 9,3 e 9,18), ma presto si divoreranno a vicenda, cruentemente violando ogni patto. In effetti, all'interno del racconto, l'apologo di Iotam anticipa la ribellione degli zii contro Abimelech e la cruenta distruzione di Sichem, che sarà rasa al suolo e cosparsa di sale (cfr Gdc 9,45). Il rovo Abimelech ha iniziato a bruciare gli alberi. Egli aveva cominciato dai propri fratelli, figli di suo padre, e continuerà ad appiccare il fuoco anche con gli zii e i parenti da parte di madre. Nell'epoca dei giudici, l'istituzione monarchica appena introdotta è già circondata da un'aura negativa a causa dei danni che arreca al popolo, a cominciare dai legami familiari che vengono recisi. Sichem era il luogo dell'alleanza tra Israele e il Signore dopo la conquista di Canaan (cfr Gs 24); Israele aveva scelto di servire il Signore che gli aveva donato la terra, abbandonando la tentazione dell'idolatria. Adesso i Sichemiti, scegliendosi un re, rigettano anche il Signore, affinché non sia più lui a regnare su di loro (cfr 1 Sam 8,7). Dopo aver pronunciato il suo discorso, Iotam scappa e si rifugia lontano da suo fratello (cfr Gdc 9,21).

I semi della discordia

Il regno di Abimelech sul popolo è di breve durata. Anch'egli, infatti, come il rovo si brucia rapidamente. «Abimelech dominò su Israele tre anni. Poi Dio mandò un cattivo spirito fra Abimelech e i signori di Sichem e i signori di Sichem tradirono Abimelech affinché venisse ripagata la violenza fatta ai settanta figli di Ierub-Baal e il loro sangue ricadesse su Abimelech loro fratello, che li aveva uccisi, e sui signori di Sichem, che avevano sostenuto la sua mano per uccidere i suoi fratelli» (Gdc 9,22-24).

Nella narrazione biblica sono presenti due generi di causalità: quella divina e quella umana^[6]. Pertanto, gli eventi sono il risultato sia dell'azione di Dio, in quanto Signore della storia, sia della

libera iniziativa umana. Difatti, sono le azioni cruente messe in atto da Abimelech e dai padroni di Sichem che li conducono al disastro, ma, al tempo stesso, la Bibbia ci dice che Dio è presente e interviene inviando uno spirito cattivo (*rûāḥ rā'â*) – segno che il Signore guida la storia –, che semina discordia tra gli alleati, portando alla caduta di Abimelech^[7]. La doppia causalità implica un delicato equilibrio narrativo tra il coinvolgimento diretto o mediato di Dio e la libertà dell'uomo. Questa volta non è presente lo spirito che investe il giudice designato da Dio (si veda, ad esempio, Gdc 3,10; 6,34; 11,29), ma c'è un cattivo spirito inviato per seminare dissidi tra alleati.

Il tradimento e l'uccisione dei consanguinei perseguiteranno Abimelech e condurranno alla disfatta sia lui sia i Sichemiti. Il sangue versato è la causa del conflitto tra Abimelech e i signori di Sichem, e più avanti sarà il motivo della rovina definitiva del primo re (cfr Gdc 9,56), in una sorta di giustizia poetica^[8] per l'uccisione dei propri fratelli.

A questo sommario segue il racconto di una serie di tradimenti, doppi giochi e complotti, che conducono tutti al disastro.

I signori sichemiti sono i primi a tradire Abimelech, tendendogli agguati (cfr Gdc 9,25) e poi maledicendolo (cfr Gdc 9,27). Successivamente Zebul, governatore della città, adirato con Gaal perché è stato offeso da lui, tradisce Gaal e i suoi fratelli, suoi alleati, consegnandoli con inganno ad Abimelech, che li sconfigge in battaglia assieme ai Sichemiti (cfr Gdc 9,30-41). Infine, a breve distanza di tempo, sarà la stessa città di Sichem a essere distrutta da Abimelech. L'epilogo è drammatico. I signori di Sichem si rifugiano nella cripta del tempio di El-Berit, dal quale avevano in precedenza sottratto denaro per finanziare le ambizioni di Abimelech (cfr Gdc 9,4), e ironicamente vengono bruciati vivi proprio dal figlio della concubina di Gedeone: «Tutti tagliarono ciascuno un ramo e seguirono Abimelech; li posero contro la cripta e appiccarono il fuoco alla cripta sopra di loro. Così morirono tutti gli uomini della torre di Sichem, circa mille persone, uomini e donne» (Gdc 9,49).

La fine del primo re

Le battaglie di Abimelech non terminano con la distruzione di Sichem, ma il racconto riprende con l'assedio di Tebes: «Abimelech giunse alla torre e l'attacò e si avvicinò all'ingresso della torre per bruciarla con il fuoco. Ma una donna gettò giù il pezzo superiore di una macina sulla testa di Abimelech e spaccò il suo cranio. Egli chiamò in fretta il servo che portava le sue armi e gli disse: «Tira fuori la spada e uccidimi, perché non si dica di me: L'ha ucciso una donna!». Il suo servo lo trafisse ed egli morì» (Gdc 9,52-54).

Anche in questa occasione Abimelech, come un rovo pungente, intende utilizzare il fuoco per uccidere i suoi nemici asserragliati nella torre, ma dall'alto una donna getta la parte superiore della macina da mulino sul capo del re, che viene gravemente ferito. Il Deuteronomio indica questa parte della macina come un oggetto non pignorabile, perché sarebbe come prendere in pegno la vita stessa di qualcuno, condannandolo alla fame (cfr Dt 24,6)^[9]. Adesso, invece, la parte superiore della macina da mulino diventa strumento di morte per Gedeone e di vita per coloro che si erano rifugiati nella torre. Inoltre, come su una sola pietra erano stati uccisi i figli di Gedeone, ora da una sola pietra viene mortalmente colpito Abimelech.

A questo punto, il re chiede al suo scudiero di essere ucciso da lui per non dover morire ignominiosamente per mano di una donna^[10]. Ironia della sorte, quest'ultimo desiderio di Abimelech resterà frustrato, perché nel racconto biblico egli sarà ricordato e menzionato dal re Davide proprio per essere stato ucciso da una donna^[11].

A conclusione della storia del primo re, il narratore afferma: «Dio fece ricadere sopra Abimelech il male che egli aveva fatto contro suo padre, uccidendo settanta suoi fratelli. Tutto il male degli uomini di Sichem Dio fece ricadere sul loro capo. Venne su di loro la maledizione di Iotam, figlio di Ierub-Baal» (Gdc 9,56-57).

La parola profetica pronunciata da Iotam si realizza. Dio non lascia impunito il male commesso da Abimelech contro l'eredità paterna con l'uccisione di 70 fratelli. Il male causato dal re e dai Sichemiti si rivolta contro loro stessi, in un'ennesima lotta fratricida, perché i signori di Sichem avevano riconosciuto in Abimelech proprio un loro fratello (cfr Gdc 9,3.18). Non a caso il termine «fratello» risulta essere la parola chiave di tutta la narrazione, ricorrendo per ben 12 volte^[12]. Si tratta, dunque, del racconto di una fraternità che si perverte e si trasforma drammaticamente in fratricidio, tutti contro tutti.

* * *

Nella storia di Abimelech il male si autodistrugge. Il narratore è attento a indicare Dio come la causa che accompagna tutto il processo che inesorabilmente conduce il primo re d'Israele alla disfatta finale. Al tempo stesso, il Signore non offre alcuna investitura mediante il suo spirito, a differenza di quanto aveva fatto altrove nel libro dei Giudici. Eppure, il racconto ci mostra ugualmente come il male divori sé stesso e sia responsabile della propria rovina. Come il fuoco che esce dal rovo brucia nel medesimo tempo la sterpaia e gli altri alberi, così il male si autodistrugge. Abimelech consuma drammaticamente sé stesso e chi gli sta intorno. Per acquisire potere e diventare re, egli prima uccide i fratelli di sangue, e poi, per consolidare il proprio dominio, elimina coloro che si consideravano suoi fratelli, cioè i fratelli di sua madre, suoi alleati. Abimelech non è designato da Dio come giudice per liberare il popolo d'Israele, ma si fa proclamare re dai suoi complici. La conquista del potere diventa così un male all'ennesima potenza, perché uccide ogni fraternità possibile.

La Bibbia non ha paura di mostrare il male e le sue drammatiche conseguenze, per immunizzare il lettore, in modo che l'orrore in lui suscitato lo allontani dal seguire i passi scellerati di Abimelech che conducono alla morte. Il potere e una corona non valgono il prezzo del sacrificio della fraternità.

[1]. Altro nome per indicare Gedeone.

[2]. La parola *māšal* è utilizzata per indicare dei detti in ambito sapienziale e potrebbe essere tradotta letteralmente con «confronto, paragone, proverbio o parabola».

[3]. Come afferma Gesù: «Si raccoglie forse uva dagli spini, o fichi dai rovi?» (Mt 7,16; cfr Lc 6,44).

[4]. Questa grave accusa di Iotam trova conferma nelle parole del narratore affidabile e onnisciente, il quale, nel parlare del peccato del popolo, aveva utilizzato la stessa terminologia, sottolineando l'ingratitude del popolo verso Gedeone e la sua famiglia: «[Gli Israeliti] non dimostrarono gratitudine alla casa di Ierub-Baal, cioè di Gedeone, per tutto il bene che egli aveva fatto a Israele» (Gdc 8,35).

[5]. Abimelech, che era stato presentato come figlio della concubina di Gedeone (cfr Gdc 8,31), adesso è retoricamente e provocatoriamente definito da Iotam «figlio della schiava». Come afferma Tammi J. Schneider: «È una svolta ironica, poiché Abimelech, il cui nome significa “mio padre è re”, era, secondo suo fratello, figlio di una schiava» (T. J. Schneider, *Berit Olam: Judges*, Collegeville, Liturgical Press, 2000, 143).

[6]. Su questo tema, cfr Y. Amit, «The Dual Causality Principle and its Effects on Biblical Literature», in *Vetus Testamentum* 37 (1987) 385-400; Id., «Dual Causality: An Additional Aspect», in Id. (ed.), *In Praise of Editing in the Hebrew Bible. Collected Essays in Retrospect*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2012, 105-121.

[7]. La Scrittura tiene conto del problema delle forze malvagie presenti nell'uomo e tra gli uomini: «[Lo spirito malvagio (*rûăḥ rā'â*) sarebbe] una “mentalità” (“un atteggiamento mentale”), non un demone malvagio e neanche la *rûăḥ* di Dio. La causa efficiente divina, espressa col verbo “inviare”, [...] illustra semplicemente un principio teologico generale: Dio guida le azioni dell'uomo, così che la loro opera malvagia ricada su di loro» (S. Tengström, «*rûăḥ*», in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, VIII, 290).

[8]. Per «giustizia poetica» si intende una convenzione narrativa per cui il giusto è ricompensato, mentre il malvagio è punito. Sulla presenza di questo fenomeno nel racconto biblico, cfr L. Ryken – J. C. Wilhoit – T. Longman III (edd.), *Le immagini bibliche. Simboli, figure retoriche e temi letterari della Bibbia*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo, 2008, 673-675.

[9]. Cfr T. J. Schneider, *Berit Olam: Judges*, cit., 148.

[10]. Come era già accaduto a Sisara, ucciso per mano di Giaeale (cfr Gdc 4,21).

[11]. «Chi ha ucciso Abimelech figlio di Ierub-Baal? Non fu forse una donna che gettò su di lui il pezzo superiore di una macina dalle mura, così che egli morì a Tebes?» (2 Sam 11,21).

[12]. Cfr Gdc 9,1.3.5.18.21.24.26.31.41.56.