

UNA DIVERSA STORICITÀ

I RACCONTI PATRIARCALI COME MEMORIA FONDATRICE

Luigi Nason*

1. Israele si racconta per plasmare la propria identità

Sono storiche le vicende dei Patriarchi narrate nel libro della Genesi? O, più precisamente, quanto vi è di storico negli avvenimenti che hanno come protagonisti *'abrāhām*, *jīṣḥaq* e *ja'āqōb*? A questa domanda l'amico Ernesto Borghi mi ha chiesto di dare una risposta che possa costituire un'introduzione al volume di Nicoletta Crosti.

Gli eventi narrati a cui ci riferiamo sono quelli che troviamo in Gen 11,27 – 25,11[18] (il ciclo di *'abrāhām*) e 25,19 – 37,2a (il ciclo di *ja'āqōb*). Come già si può notare, benché in questi capitoli della Genesi si parli di *jīṣḥaq*, il figlio della promessa di JHWH ad *'abrāhām*, non vi è propriamente un ciclo di *jīṣḥaq* tra i due cicli, molto diversi dal punto di vista narrativo, dedicati ad *'abrāhām* e *ja'āqōb*.

La struttura del libro della Genesi, come sottolineano tutti i commentari, è scandita dal ritornello *'ēlleh tōl'dōt...*, «Queste sono le *tōladōt* di»: questo modismo *tōladōt* sta per «genealogia, storia, storia della discendenza». Tale ritornello disegna una serie di cornici narrative che compongono i quadri della Genesi, dalla «genealogia del cielo e della terra» (Gen 2,4a) alla «genealogia di *ja'āqōb*» (Gen 37,2a), per un totale di dieci occorrenze:

1. Gen 2,4a: Queste sono le origini del cielo e della terra, quando vennero creati
2. Gen 6,9: Questa è la discendenza di *nōaḥ*
3. Gen 10,1: Questa è la discendenza dei figli di *nōaḥ*
4. Gen 11,10: Questa è la discendenza di *šēm*
5. Gen 11,27: Questa è la discendenza di *teraḥ*
6. Gen 25,12: Questa è la discendenza di *jīšmā'ē'l*
7. Gen 25,19: Questa è la discendenza di *jīṣḥaq*
8. Gen 36,1: Questa è la discendenza di *'ešāw*, cioè *'ēdōm*
9. Gen 36,9: Questa è la discendenza di *'ešāw*, padre di *'ēdōm b'har* [sul monte] *šē'ir*
10. Gen 37,2: Questa è la discendenza di *ja'āqōb*

Il ciclo di *'abrāhām* è formato da racconti, in genere molto brevi e di stile diverso, in cui non è facile trovare un filo narrativo unitario. Certamente il testo di Gen 11,27- 25,11 è frutto di un complesso lavoro redazionale.¹ Il problema che si pone è pertanto questo: esiste, a livello del testo finale, un filo che unifichi in un solo racconto tutti i singoli episodi? In

*Ringrazio Fernanda Vaselli per la revisione editoriale di questo testo.

¹ Sul rapporto tra la storia della formazione del libro della Genesi e la lettura del testo nella sua forma finale cf D.M. CARR, *Reading the fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Westminster John Knox Press, Louisville, KY 1996.

altre parole, è possibile individuare una trama narrativa? La risposta a questa domanda è importante per cercare il significato del ciclo di 'abrāhām nel contesto del libro della Genesi che presenta un ciclo di ja'āqōb, che trova unità attorno al suo viaggio, e un racconto di jōsēp, che trova un'unità marcata attorno al conflitto e alla riconciliazione dei figli di ja'āqōb.

Mario Liverani,² nella ricostruzione della storia antica di Israele, ha messo in risalto una distinzione tra la storia «normale», sviluppata nella prima parte del suo volume, e la storia «inventata», esposta nella seconda parte, che inizia con un capitolo (il c. 13) intitolato «Reduci e rimanenti: l'invenzione dei Patriarchi». Il significato etimologico del termine «invenzione deriva dal vocabolo latino *inventio*, «ritrovamento, riscoperta». Liverani ha però introdotto quella dialettica tra storia «normale» e storia «inventata» contro cui si sono mosse, a ragione o a torto, molte critiche³. Avrebbe dovuto cercare la *ragione storica* per giustificare la dialettica delle due e la radicazione dell'*inventio* nel passato. È vero, infatti, che «nel mezzo della storia siamo noi con il nostro presente», ma è altrettanto vero che «il presente si compie per mezzo del fondamento storico, che portiamo a operatività in noi».⁴

La domanda posta all'inizio - quanto vi è di storico negli avvenimenti che hanno come protagonisti 'abrāhām, jīshāq e ja'āqōb? - potrebbe essere riformulata così: i patriarchi sono attori della storia o figure leggendarie?⁵

Gli esegeti per molto tempo si sono impegnati per lo più nello studiare l'origine e la formazione di questi racconti, ritenendo di poter scoprire in essi il confluire di documenti preesistenti di epoche e di provenienze diverse. Questa teoria - chiamata appunto teoria documentaria - si è rivelata ormai da alcuni decenni come una ipotesi semplificatrice di un processo assai più complesso.⁶ Oggetto di studio sono state anche le diverse forme narrative e il loro sviluppo storico. A tale riguardo J. Van Seters scrive: «Gunkel e Gressmann, nei loro numerosi studi sull'arte narrativa nel Pentateuco, hanno sviluppato una teoria circa l'evoluzione delle forme narrative dalla più primitiva, la *Märchen* o fiaba, allo scritto storico. Così la *Märchen*, che conferisce libero spazio alla fantasia e all'immaginazione, passa alla leggenda, in cui racconti senza tempo sono associati a precisi popoli o luoghi. Il più antico livello di questo materiale si riflette nelle leggende patriarcali (*Vätersagen*), che spiegano le

² M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele* (Storia e Società), Editori Laterza, Roma - Bari 2003.

³ Cf le due recensioni assai critiche di A. Rofé (*Henoah* 25 [2003] 361-371) e G.L. Prato (*Rivista Biblica* 52 [2004] 463-473) e quella più equilibrata di J.L Ska (*Biblica* 86 [2005] 279-283). In realtà la dialettica di Liverani è molto più proficua di quanto possa sembrare a prima vista; ma ha ragione G.L. Prato nel sottolineare che «probabilmente, la scelta dei due aggettivi qualificativi ('normale' e 'inventata') non è molto felice, sia perché può dare adito a polemiche pretestuose e gratuite, sia soprattutto perché i confini intrinseci tra i due ambiti non sono chiari» (p.465).

⁴ K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949 (trad. italiana: *Origine e senso della storia*, traduzione di Amerigo Guadagnin, Edizioni di Comunità, Milano 1965, 9. La citazione, nella traduzione di G. Borgonovo, è inserita in G. BORGONOVO, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos 2), ElleDiCi, Leumann TO 2012, 197.

⁵ J.L SKA, *La Parola di Dio nei racconti degli uomini*, Cittadella, Assisi 1999. Cf tutto il capitolo III: «Abramo e i patriarchi: attori della storia o figure leggendarie?».

⁶ Per capire i punti deboli, che rendono insufficiente questa ipotesi, è certamente utile leggere G. BORGONOVO, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, 147-192. Ci si può rifare al testo, che, partendo dalla crisi degli anni '70, ha iniziato a porre le premesse per la ricerca di altri percorsi: A. DE PURY - TH.C. RÖMER, *Le Pentateuque en question; Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi 19), Éditions Labor et Fides, Genève 1989, ²1991. La 3 edizione ampliata è del 2002.

origini di un popolo con il linguaggio delle relazioni familiari, una spiegazione che si trova anche in altre culture».⁷

In realtà, si può trovare un solo argomento abbastanza solido in favore della «storicità» delle figure patriarcali nel fatto che è difficile «inventare» gli antenati di un popolo. Se una figura non è ben radicata nella tradizione di un popolo, difficilmente potrà essere accolta nel suo patrimonio letterario.

Questo argomento, tuttavia, permette di riscoprire la radice popolare e tradizionale di questi racconti, ma non può affermare qualcosa sulla «storicità» dei racconti stessi. Certamente esiste un «fondamento» a questi racconti nel patrimonio popolare di Israele, ma è impossibile distinguerlo dalle riletture fatte nel corso dei secoli per conservare la memoria di queste figure particolarmente importanti per l'identità religiosa e culturale di Israele. Non si deve, tra l'altro, dimenticare che la maggior parte dei testi riguardanti i patriarchi sono stati redatti dopo l'esilio in Babilonia e quindi in epoca persiana.

La «storicità» dei racconti patriarcali non è certamente quella di cui si può parlare a proposito della storiografia che si fonda su documenti che devono comunque essere interpretati dallo storico. Infatti, l'intenzione di questi racconti non è quella di «informare» su ciò che è realmente accaduto. Essi vogliono piuttosto «educare» la coscienza religiosa di un popolo. Questo scopo non esclude assolutamente la presenza di elementi «storici» nei racconti, ma il modo di raccontare è diverso, poiché ciò che interessa i loro autori non è tanto l'obiettività documentabile dei dati, quanto il significato degli eventi per coloro a cui i racconti sono destinati.

È indubbio, per esempio, che le genealogie che scandiscono i racconti sono importanti, anche se il lettore moderno le sente come testi che appesantiscono il procedere del racconto: esse, infatti, intendono definire l'identità dei figli di Israele che si distinguono dai popoli vicini come gli Ammoniti, i Moabiti, i Filistei, gli Ismaeliti, gli Aramei e gli Edomiti perché hanno antenati diversi. Inoltre, le genealogie fondano alcuni diritti fondamentali dei popoli, per esempio il diritto alla terra. Solo i discendenti di 'abrāhām, jīshāq e ja'āqōb hanno diritto alla terra di kēna'an e alle benedizioni promesse a loro da Dio. Proprio per questo gli esuli di Babilonia sono invitati a ritornare dall'esilio nella 'ereṣ jīsrā'ēl (terra d'Israele).

Jan Assmann, in un volume che è certamente interessante, parla di «memoria culturale» [*kulturelle Gedächtnis*]. Egli scrive: «La memoria culturale si orienta in base a punti fissi nel passato. Anche in essa il passato non è in grado di conservarsi in quanto tale, ma si coagula piuttosto in figure simboliche a cui viene agganciato il ricordo: le storie dei padri, l'esodo, la peregrinazione del deserto, la conquista del paese e l'esilio sono alcune di tali figure di ricordo celebrate liturgicamente nelle feste, le quali gettano luce su situazioni del presente.

⁷ J. VAN SETERS, *In search of history. Historiography in the Ancient world and the origins of Biblical history*, Yale University Press, New Haven CT 1983 (1^a ristampa: 1997), 210-211. Cf H. GUNKEL (1862-1932), *The legends of Genesis: the biblical saga and history*, Schocken Books, New York, NY 1964; ID., *The Stories of Genesis*, Translated by J.J. SCULLION, Edited by W.R. SCOTT, Bibal Press, Vallejo, CA 1994; ID., *Genesis: übersetzt und erklärt*, mit einem Geleitwort von W. Baumgartener, Handkommentar zum Alten Testament, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977 [1901]; ID., *La fiaba nell'Antico Testamento*, Hermes, a cura di P.S. Baghini, Medusa, Milano 2007 (originale tedesco: *Das märchen im Alten Testament*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1921).

Anche i miti sono figure di ricordo: la differenza tra mito e storia cessa qui di valere. Per la memoria culturale è valida non la storia *de facto*, ma solo quella ricordata; si potrebbe anche dire che nella memoria culturale la storia *de facto* viene trasformata in storia ricordata e dunque in mito. Il mito è una storia fondante, una storia che viene raccontata per chiarire il presente alla luce delle origini. [...] Attraverso il ricordo la storia diventa mito; in tal modo essa, lungi dal divenire non reale, solo ora si fa realtà, come forza durevole normativa e durativa».⁸

Devo a G. Borgonovo la scoperta di Maurice Halbwachs, che con la sua «memoria collettiva» (*mémoire collective*) ha offerto le quattro dimensioni che egli ritiene «le più rilevanti per la descrizione della *memoria fondatrice*: a) memoria e istituzione; b) memoria e storia; c) memoria e scrittura; d) memoria ed evento religioso».⁹

La lettura dei racconti patriarcali, ma ancor prima del Deuteronomio, colto da G. Borgonovo come il momento «assiale» della storia d'Israele, alla luce della categoria di *memoria fondatrice*, spalanca significativi orizzonti nella ricerca della *ragione storica* che ha dato nuova profondità al passato, trasformandolo in *simbolo*. Senza rinunciare alla possibilità di leggere le narrazioni patriarcali in qualche dimensione storica, è necessario trovare il senso della storia di Israele con altra metodologia.

«Ritengo però importante comprendere meglio le dinamiche che hanno portato a questa trasformazione e soprattutto trovare la *ragione storica* che ha dato nuova profondità al passato, trasformandolo in *simbolo*. Si noti che, parlando di trasformazione simbolica, non voglio dare alcun giudizio negativo a riguardo dell'affidabilità storica della ricostruzione del passato di questo genere di storia, ma piuttosto evidenziarne la ricchezza autentica, il *surplus* di senso, che si ha quando, *creando* la storia di un popolo, se ne plasma l'identità.¹⁰ L'apporto più interessante che il concetto di *memoria fondatrice* può offrire è un tipo di storia non immediatamente sovrapponibile alla storia documentaria o documentabile. Ciò non

⁸ J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Traduzione di F. DE ANGELIS (Biblioteca Einaudi 2), Giulio Einaudi Editore, Torino 1997, 26-27 (originale tedesco: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Zweite, durchgesehene Auflage (Beck'sche Reihe 1307), Verlag C.H. Beck, München ¹1992, ²1997 (2^a ristampa: 1999).

⁹ G. BORGONOVO, «La "Memoria fondatrice". Una funzione che valorizza la proposta di Th. Söding», *Teologia* 30 (2005) 305-315, qui 306; Cf anche ID., «Dio-Legge-Popolo. Il Deuteronomismo come attuazione "ideologica" di un rapporto di esclusività», *Ricerche Storico Bibliche* 15/1 (2003) 25-64; ID., «La memoria fondatrice. Storia e ideologia, identità e costituzione di un popolo. Il caso della "ricapitolazione" deuteronomica», *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 327-354. Cf M. HALBWACHS, *La mémoire collective*, Édition critique établie par G. NAMER, Préparée avec la collaboration de M. JAISSON (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité 28), Éditions Albin Michel, Paris 1997 (2^a ristampa: 2002) (traduzione italiana: *La memoria collettiva*, Nuova edizione critica a cura di P. JEDLOWSKI - T. GRANDE, Postfazione di L. PASSERINI (Mappe dell'Immaginario 6), Edizioni Unicopli, Milano 1987, ²2001. La prima edizione è del 1950.

¹⁰ È esattamente questo *surplus* il luogo ove possono annidarsi l'alterità e la singolarità della storia plasmata dalla *memoria fondatrice*. È, d'altra parte, difficile integrare con un'analisi simbolica o con una lettura teologica un metodo storico inteso solo come un insieme di procedure critico-analitiche per l'interpretazione dei documenti, che non vuol prendersi carico del fatto simbolico quale testimonianza dell'evento storico come rivelazione di Dio, anzi lo esclude *a priori* da ogni possibile indagine.

significa quindi, in modo sommario e semplicistico, la negazione di ogni *storicità*, bensì la ricerca di una *diversa* (e più complessa) storicità». ¹¹

2. La dimensione paradigmatica della figura di 'abrāhām

Poiché questo testo deve avere un carattere introduttivo, mi sembra utile concretizzare gli spunti precedentemente offerti con una visione d'insieme del ciclo di 'abrāhām. È questo anche un modo per svelare, almeno parzialmente, l'ottica interpretativa dei testi biblici che da questi spunti deriva.

È utile partire dal *quadro temporale* mediante un confronto tra il «tempo raccontante» e il «tempo raccontato». Secondo la cronologia sacerdotale, adottata dagli editori del testo nella sua forma attuale, la vicenda di 'abrāhām inizia non con la nascita (Gen 11,26), che è semplicemente menzionata, ma quando egli lascia *ḥārān* per stabilirsi nella terra di *kēna'an*. Secondo Gen 12,4 'abrāhām ha 75 anni quando inizia questo viaggio. Il racconto termina con la notizia della sua morte all'età di 175 anni (Gen 25,7). Il tempo raccontato è quindi esattamente di 100 anni, una cifra che ha certamente un valore simbolico. In questa vita di 100 anni, il racconto accorda, tuttavia, un'importanza maggiore ai primi 25 anni, ossia agli anni che separano il suo arrivo nella terra di *kēna'an* dalla nascita di *jīshaq* (Gen 21,1-7) che avviene quando 'abrāhām ha 100 anni (Gen 21,5). Queste osservazioni ci consentono subito di affermare che i racconti hanno anzitutto come scopo quello di mettere in risalto gli episodi della vita di 'abrāhām che riguardano il tema della sua discendenza nella terra. È il tema della discendenza che domina nel ciclo di 'abrāhām, quello della terra è subordinato. ¹²

La *trama del racconto* non presenta a prima vista un'unità narrativa, anche se la figura di 'abrāhām è presente in quasi tutto il racconto. Tuttavia ci sono alcuni indizi che possono aiutarci a trovare elementi unificanti. La maggior parte del racconto, infatti, è unificata da alcuni «programmi narrativi», situati proprio all'inizio (Gen 11,27-31 e 12,1-3), che riguardano i due temi principali del racconto: la *discendenza* e la *terra*. Il tema della discendenza è introdotto in modo problematico dalla sottolineatura della sterilità di *sāraj* [questo nome sarà cambiato poi da JHWH in *sārāh*] (Gen 11,30) che trova la sua soluzione al capitolo 21. Vi è poi in Gen 12,1-3 l'ordine dato da JHWH ad 'abrāhām di partire verso una terra che Egli gli mostrerà: si tratta della terra di *kēna'an* che però è occupata dai *kēna'anī* (Gen 12,6a). Il suo possesso non può perciò essere immediato. È, tuttavia, il problema della discendenza, introdotto al versetto seguente (Gen 12,7), che occupa lo spazio maggiore in questi capitoli: è proprio essa, infatti, che erediterà la terra.

In Gen 12,7 il sintagma «alla tua discendenza» è collocato in posizione enfatica all'inizio della promessa:

JHWH apparve ad 'abrām e gli disse: «Alla tua discendenza io darò questa terra».

¹¹ G. BORGONOVO, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, 198.

¹² Cf J.L. SKA, «Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27 – 25,11)», in A. WÉNIN (ed.), *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History*, BETL 155, Leuven University Press, Leuven 2001, 153-177, qui 158.

«Alla tua discendenza e quindi non subito a te»: così va interpretata questa promessa fatta subito dopo la menzione dei *kēna'anî* (Gen 12,6a). Il motivo della discendenza ritorna in seguito in contesti significativi (Gen 13,15; 15,18; 17,8; 24,7). Anche se alcuni testi affermano che la terra sarà data ad *'abrām* / *'abrāhām* stesso¹³ (Gen 13,5; 15,7; 17,8), tuttavia resta vero che la prima promessa della terra è destinata alla discendenza. Il problema è di sapere quale sarà la «discendenza» di *'abrāhām*: non *lôt*, non *'elī' ezer* di *dammešeq* (Damasco), non *jišma'el*. Il vero erede della terra sarà *jišḥaq* la cui nascita è narrata in Gen 21,1-7.

La trama del racconto inoltre resta «aperta» poiché contiene elementi narrativi che si prolungano al di là della conclusione naturale del racconto, la morte di *'abrāhām* (Gen 25,7-11). Gen 12,2a contiene, infatti, una promessa che difficilmente potrà attuarsi durante la vita di *'abrām*:

Farò di te una grande nazione...

Così è chiaro che non è nella vita di *'abrām* che si realizzerà la promessa della terra per la discendenza (Gen 12,7). Anche la promessa di una discendenza numerosa suppone un «futuro» della narrazione che va oltre il ciclo di *'abrāhām* (Gen 13,16; 15,5; 17,4-6; 22,17). A parte la promessa di un figlio, tutte le altre promesse rinviano il lettore oltre il racconto, verso un tempo che è quello del lettore stesso e anche, ancora più lontano, verso un tempo indefinito:

Tutta la terra che tu vedi, io la darò a te e alla tua discendenza per sempre (Gen 13,15).

Queste osservazioni ci aiutano a scoprire che il racconto ha un'importante funzione prolettica per il futuro di Israele. Il narratore vuole sottolineare che, più che il racconto di *'abrāhām* in se stesso, gli interessa la sua importanza per il futuro del popolo di cui è l'antenato.

La figura di *'abrāhām* assume così una *dimensione paradigmatica*. Se il racconto di Gen 11,27 – 25,11 sembra distaccarsi un po' dallo stile abituale della narrazione biblica, in cui l'azione ha sempre più importanza della descrizione dei personaggi, tuttavia, il distacco è minimo perché il racconto è interessato anzitutto ad alcune «azioni», non alla psicologia di *'abrāhām*. Queste azioni peraltro hanno solo raramente come soggetto attivo *'abrāhām* perché egli è in genere un soggetto passivo, docile ad accogliere gli avvenimenti più che a modellarli secondo i suoi desideri, a differenza del giovane *ja'āqōb*.

Un segno di questa docilità di *'abrāhām* è soprattutto il suo comportamento di fronte alla *tôrāh* che egli osserva fedelmente anche prima che essa sia proclamata da *mōšeh*. Molti autori hanno evidenziato l'obbedienza di *'abrāhām*¹⁴, soffermandosi, invece, molto meno sul fatto che esiste un rapporto tra i testi che «affermano» la fedeltà e l'obbedienza di *'abrāhām* e altri che «mostrano» questi atteggiamenti all'interno dei racconti stessi.

L'obbedienza di *'abrāhām* è messa in evidenza per la prima volta in Gen 18,17-19:

¹³ Anche ad *'abrām* JHWH in seguito cambierà il nome.

¹⁴ Cf D.M. CARR, *Reading the fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, 153-161 (testi tardivi, semi-deuteronomici).

¹⁷JHWH diceva: «Devo io tenere nascosto ad 'abrāhām quello che sto per fare, ¹⁸mentre 'abrāhām dovrà diventare una nazione grande e potente e in lui si diranno benedette tutte le nazioni della terra? ¹⁹Infatti io l'ho scelto, perché egli obblighi i suoi figli e la sua famiglia dopo di lui a osservare la via di JHWH e ad agire con giustizia e diritto, perché JHWH compia per 'abrāhām quanto gli ha promesso».

Il vocabolario di questo passo è tardivo e il versetto 19 è spesso considerato come un'aggiunta ancor più recente¹⁵. Due punti meritano la nostra attenzione:

- JHWH fa di 'abrāhām un esempio da seguire e un maestro per le generazioni future;
- l'obbedienza di 'abrāhām è una condizione preliminare per la realizzazione delle promesse.

In questo senso 'abrāhām è un precursore di *mōšeh*. Agisce, come un «padre ideale», secondo le prescrizioni del Deuteronomio che impongono ai genitori di insegnare la *tôrāh* ai loro figli (Dt 5,1-3.6-7.20-25).

Un altro testo tardivo è Gen 22,15-18:

¹⁵L'angelo di JHWH chiamò dal cielo 'abrāhām per la seconda volta ¹⁶e disse: «Giuro per me stesso, oracolo di JHWH: perché tu hai fatto questo e non hai risparmiato tuo figlio, il tuo unigenito, ¹⁷io ti colmerò di benedizioni e renderò molto numerosa la tua discendenza, come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare; la tua discendenza si impadronirà delle città dei nemici. ¹⁸Si diranno benedette nella tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché tu hai obbedito alla mia voce».

Come nel testo precedente, l'oracolo di JHWH crea un legame tra l'obbedienza alla sua voce e la promessa, ma questa volta l'obbedienza è un fatto acquisito: 'abrāhām ha obbedito e JHWH promette *perché* 'abrāhām ha obbedito. La promessa segue quindi l'azione di 'abrāhām, anziché precederla. L'obbedienza di 'abrāhām è il fondamento su cui è basato il futuro di Israele.

Un terzo testo si trova in Gen 26,2-5 in un oracolo rivolto a *jīšhaq*:

²Gli apparve JHWH e gli disse: «Non scendere in Egitto, abita nella terra che io ti indicherò, ³rimani come forestiero in questa terra e io sarò con te e ti benedirò: a te e alla tua discendenza io concederò tutti questi territori, e manterrò il giuramento che ho fatto ad 'abrāhām tuo padre. ⁴Renderò la tua discendenza numerosa come le stelle del cielo e concederò alla tua discendenza tutti questi territori: tutte le nazioni della terra si diranno benedette nella tua discendenza; ⁵perché 'abrāhām ha obbedito alla mia voce e ha osservato ciò che io gli avevo prescritto: i miei comandamenti, le mie istituzioni e le mie leggi».

Ancora una volta l'oracolo stabilisce uno stretto rapporto tra l'obbedienza di 'abrāhām e l'attuazione delle promesse. Questa volta tuttavia esse sono realizzate per Isacco e questo è nuovo. Ciò significa che i futuri discendenti di 'abrāhām possono, come Isacco, contare sulla

¹⁵ Cf D.M. CARR, *Reading the fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, 159-161.

fedeltà di JHWH alle sue promesse a motivo dell'obbedienza di 'abrāhām.

Vi è in questo testo (Gen 26,5) un'espressione simile a quella che si trova in Gen 22,18:

perché ['abrāhām] ha obbedito alla mia voce (Gen 26,5)

perché tu hai obbedito alla mia voce (Gen 22,18)

Questa espressione in Gen 22,18 allude certamente al racconto che precede (Gen 22,1-14. 19), il racconto della *prova di 'abrāhām*, più spesso chiamato impropriamente *sacrificio di jīshāq*. La ripresa letterale dell'espressione in Gen 26,5 non lascia alcun dubbio sull'allusione in essa contenuta a Gen 22,1-14. 19. Questi due testi sottolineano pertanto la portata che il racconto della 'āqēdāh, come è chiamato nella tradizione ebraica, ha acquisito nella tradizione ulteriore d'Israele¹⁶: è perché 'abrāhām ha superato questa prova che Israele può guardare al futuro con fiducia e avere la certezza che JHWH attuerà le sue promesse verso il suo popolo.¹⁷

In Gen 14,18-20 'abrāhām paga la decima a *malkî-šedeq*, re di *šālēm* e sacerdote del Dio altissimo. Il comportamento di 'abrāhām in questo testo è chiaramente paradigmatico. Il racconto invita i figli di 'abrāhām a imitare il loro antenato sottomettendosi al sacerdozio di Gerusalemme e pagandogli la decima. Si tratta di un testo piuttosto intrigante perché suppone che 'abrāhām e *malkî-šedeq* non appartengano allo stesso popolo. Non si può vedere in esso una traccia delle polemiche dell'epoca esilica, quando gravi conflitti opposero il «popolo della terra» ('*am hā'āreṣ*), ossia coloro che non erano stati deportati, e i sacerdoti che erano ritornati da Babilonia (cf Ez 33,24)?

Infine, due testi presentano un contrasto tra l'atteggiamento di 'abrāhām e quello di Israele nel deserto (Gen 15,6 e 22,1-14.19). Nel primo testo, la *fede* di 'abrāhām è in contrasto con l'incredulità del popolo nel deserto. Nel secondo, 'abrāhām supera la *prova*, mentre Israele non era stato altrettanto capace di superarla durante il cammino attraverso il deserto.

«È abbastanza sorprendente vedere che il ciclo di 'abrāhām contiene due temi assai importanti della teologia dei racconti sulla permanenza di Israele nel deserto, quello della fede e quello della prova. Il secondo si ritrova anche nel libro dei Giudici. Questi due temi sono per altro completamente isolati nel libro della Genesi: essi non compaiono che nel ciclo di 'abrāhām. È dunque naturale pensare che essi vi sono stati introdotti tardivamente».¹⁸

Il tema della *fede* si incontra nel testo assai discusso di Gen 15,6:

¹⁶ Cf S. SPIEGEL, *The Last Trial on the legends and lore of the command to Abraham to offer Isaac as a sacrifice: The Akedah*, orig. ebraico: *Me-agadot ha-akedah* (1950), Translated from the Hebrew with an Introduction by J. GOLDIN, Jewish Lights Publishing, Woodstock VT 1969, ²1993. Cf anche M. REMAUD, *À cause des Pères. Le "Mérite des Pères" dans la tradition juive* (Collection de la Revue des Études juives 22), E. Peeters, Paris - Louvain 1997, 111-148, in particolare 144-147. 150-165.

¹⁷ Questo tema è messo fortemente in risalto nella liturgia sinagogale di *Yôm Kippûr* o *Yôm ha-Kippûrîm*, «il giorno del grande perdono», secondo Lv 23,27. Questo giorno è chiamato anche *Šabbat Šabbātôn*, «la grande Šabbat» - in Lv 23,32 - o semplicemente *Yômā'*, «il Giorno», nell'aramaico della *Mišnah* e del *Talmûd*. Il trattato *Yômā'* (Talmûd bavli) è tutto dedicato al «Giorno» di *Yôm Kippûr*, il giorno che si distingue da tutti gli altri giorni dell'anno come un tempo di speciale santità che supera la santità di tutte le altre feste.

¹⁸ J.L. SKA, «Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27 - 25,11)», 171.

Egli credette a JHWH, che glielo accreditò come giustizia.

Gen 22,1 contiene il tema della *prova*: è anch'esso un testo recente, certamente postesilico:

Dio [o 'la divinità'?] (*hā'ēlōhîm*) mise alla prova 'abrāhām... (Gen 22,1).

Il tema della prova in riferimento al popolo non compare prima del Deuteronomio. Il tema della prova riguardante un singolo uomo si trova solo in alcuni testi assai recenti (2Cr 32,31; Sal 26,2).

Il tema poi del *timore di Dio*, come obbedienza in un momento in cui ci si trova di fronte ad una prova incomprensibile e umanamente ingiustificata, non ha un preciso parallelo se non nel prologo del libro di Giobbe (Gb 1,1.8-9; 2,3):

Ora so che tu temi Dio...(Gen 22,12).

La parentela tra questi due testi impedisce di collocare tra essi una estesa distanza temporale circa il tempo della composizione. Occorre inoltre sottolineare i legami letterari tra Gen 22,2 e 12,1 che obbligano a datare i due testi grosso modo nello stesso periodo.

In questo testo, 'abrāhām supera la prova. Più tardi, Israele sarà lui stesso messo alla prova (cf Es 15,25; 16,4; Dt 8,2.16; 13,4; Gdc 2,22; 3,1.4). Lo scopo della prova, che Israele non ha sempre superato, era quello di sapere se Israele era disponibile a seguire i comandi di JHWH. Una risposta assai chiara è data da 2Re 17,7-23. Gen 22 vuole mostrare che all'inizio della storia di Israele 'abrāhām ha anticipato tutte le prove dei suoi discendenti e che il successo, riconosciuto dall'angelo di JHWH prima in Gen 22,12 e poi nell'oracolo di 22,15-18, è una garanzia per il futuro di tutto il popolo.

Infine, il testo iniziale (Gen 12,1-4a) presenta un 'abrāhām docile e obbediente. Si potrebbe dire che 'abrāhām è diventato l'antenato di Israele «per obbedienza». A questa obbedienza è legata la promessa.

«Tutti questi testi non provengono senza dubbio dalla stessa mano, ma almeno dallo stesso periodo postesilico tardivo, e manifestano la stessa tendenza. Il loro scopo non è solamente quello di mostrare che 'abrāhām osserva fedelmente la *tôrāh*. Vi è un'altra affermazione essenziale contenuta in questi testi: per la sua fedeltà e la sua obbedienza 'abrāhām ha garantito l'avvenire del suo popolo».¹⁹

Chi ha *riletto* in questo modo il ciclo di 'abrāhām? Quale Israele si riconosce in questo 'abrāhām che osserva la *tôrāh* e ottiene che le promesse siano realizzate?

Non è difficile vedere che questo ritratto di 'abrāhām riprende più di un tratto della *gōlāh* (il gruppo dei deportati) babilonese²⁰. Le leggi che 'abrāhām rispetta sono quelle che sono care a questo gruppo che è ritornato dall'esilio e che si è finalmente imposto a Gerusalemme. È probabile che in un primo tempo questo gruppo abbia invocato l'esodo

¹⁹ J.L. SKA, «Essai sur la nature et la signification du cycle d'Abraham (Gn 11,27 – 25,11)», 174.

²⁰ Sull'ipotesi di due edizioni della «storia esilica dei padri» cf R. ALBERTZ, *Israele in esilio. Storia e letteratura nel VI secolo a.C.*, Introduzione allo studio della Bibbia. Supplementi 42, Paideia, Brescia 2009 (titolo originale: *Die Exilszeit. 6. Jahrhundert v. Chr.*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2001), 252-276.

come «mito fondatore» per giustificare le proprie pretese²¹. In seguito, a motivo dell'opposizione del «popolo della terra» [*am hā'āreš*], la *gōlāh* ha riletto e reinterpretato la figura di *'abrāhām* per farne il primo «pellegrino» venuto dalla Mesopotamia, un cammino che prefigurava il ritorno degli esiliati. In questo modo, la «*gōlāh*» toglieva ai suoi avversari un argomento di peso. *'abrāhām* era, infatti, il padre più degli esiliati ritornati nella terra che di coloro che vi erano rimasti.²²

A sostegno di questa tesi si possono portare alcuni testi più significativi.²³ Le prime due menzioni di *'abrāhām* nella Bibbia ebraica si trovano in Ez 33,24 e in Is 51,1-2: sono due testi che riflettono la situazione della Giudea dopo la catastrofe della distruzione di Gerusalemme e la deportazione dell'esilio in Babilonia.

Il contesto in cui appare per la prima volta la figura di *'abrāhām* è quello del conflitto riguardante il possesso della terra (Ez 33,23-24):

²³Mi fu rivolta questa parola di JHWH: ²⁴«Figlio dell'uomo, gli abitanti di quelle rovine, nella terra d'Israele, vanno dicendo: “*'abrāhām* era uno solo ed ebbe in possesso la terra e noi siamo molti: a noi dunque è stata data in possesso la terra!”».

In questo testo la popolazione non esiliata rivendica il suo diritto al possesso del paese contro i deportati che si considerano come gli unici eredi legittimi e fonda questo diritto ricorrendo all'antenato *'abrāhām*.²⁴ L'autore di Ez 33,24ss, che rappresenta gli interessi degli esiliati in Babilonia, condanna violentemente questa rivendicazione nel seguito dell'oracolo (Ez 33,26-27). Secondo questo oracolo il diritto alla terra si fonda sull'osservanza della *tôrāh*. Ez 33,26-27 oppone chiaramente due concezioni antitetiche sul «diritto alla terra»: il fatto di essere un discendente di *'abrāhām* e l'osservanza della *tôrāh*.

Il testo di Is 51,1-3a conferma questi dati: esso potrebbe provenire da questo stesso ambiente:

¹Ascoltatemi, voi che siete in cerca di giustizia,
voi che cercate JHWH;
guardate alla roccia da cui siete stati tagliati,
alla cava da cui siete stati estratti.

²Guardate ad *'abrāhām*, vostro padre,
a *šārāh* che vi ha partorito;
poiché io chiamai lui solo,
lo benedissi e lo moltipicai.

³Davvero JHWH ha pietà di *šijjôn*,
ha pietà di tutte le sue rovine....

²¹ Cf A. DE PURY, «Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël», in J.A. EMERTON (ed.), *Congress Volume. Leuven 1989*, SVT 43, Leiden 1991, 78-96, qui 95-96.

²² Cf M. LIVERANI, *Oltre La Bibbia. Storia antica di Israele*, Laterza, Roma-Bari 2003, 275-296.

²³ Cf Th. RÖMER, «Qui est Abraham? Les différentes figures du patriarche dans la Bible hébraïque», in Th. RÖMER (éd.), *Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre*, Labor et Fides, Genève 1997, 13-33.

²⁴ B. GOSSE, *La constitution du corpus des écritures à l'époque perse, dans la continuité de la tradition biblique* (Supplément à Transeuphratène 10), Gabalda, Paris 2003, 113-116.

Il profeta si rivolge certamente agli abitanti di Gerusalemme (Is 51,3) e, per ravvivare la loro speranza in un futuro migliore, si rifà alle figure di 'abrāhām e di śārāh, che dovevano essere popolari tra coloro che erano rimasti nella terra. Attorno ad 'abrāhām e śārāh, l'Israele deportato a Babilonia e l'Israele rimasto nel paese sono invitati alla riconciliazione. La parentela con Ez 33,24 è chiara.

Questi testi ci dicono che 'abrāhām è un personaggio conosciuto: infatti, non viene presentato. Non può essere, quindi, una pura invenzione del tempo dell'esilio, anche se i testi non stabiliscono alcun legame di filiazione tra 'abrāhām e gli altri patriarchi.

Is 63,16 è più chiaro per ciò che riguarda la polemica che oppone coloro che occupano la terra e i membri della gōlāh che vi sono ritornati. Questo oracolo nega che 'abrāhām sia il padre di Israele. Solo JHWH merita questo titolo. Poco prima (Is 63,11-14) l'oracolo afferma con estrema chiarezza che l'inizio della storia di Israele è il tempo dell'esodo, il «tempo di mōšeh», e non quello dei patriarchi:

¹¹ Allora si ricordarono dei giorni antichi,
di mōšeh suo servo.
Dov'è colui che lo fece salire dal mare
con il pastore del suo gregge?
Dov'è colui che gli pose nell'intimo
il suo santo spirito,
¹² colui che fece camminare alla destra di mōšeh
il suo braccio glorioso,
che divise le acque davanti a loro
acquistandosi un nome eterno,
¹³ colui che li fece avanzare tra i flutti
come un cavallo nella steppa?
Non inciamparono,
¹⁴ come armento che scende per la valle:
lo spirito di JHWH li guidava al riposo.
Così tu conducesti il tuo popolo,
per acquistarti un nome glorioso.
¹⁵ Guarda dal cielo e osserva
dalla tua dimora santa e gloriosa.
Dove sono il tuo zelo e la tua potenza,
il fremito delle tue viscere
e la tua misericordia?
Non forzarti all'insensibilità,
¹⁶ perché tu sei nostro padre,
poiché 'abrāhām non ci riconosce
e Israele non si ricorda di noi.
Tu, JHWH, sei nostro padre,
da sempre ti chiami nostro redentore (Is 63,11-16).

Anche in questo testo, come nei precedenti, gli avversari del profeta sono gli abitanti del paese, coloro che non sono stati deportati. Recentemente, parecchi autori hanno cercato in questo *'am hā'āreš*, «popolo della terra», l'ambiente in cui si sono sviluppate le tradizioni patriarcali.

Nel testo di Gen 11,27 – 25,11 siamo al di là della polemica. *'abrāhām* non è più criticato, anzi diviene l'antenato di tutti coloro che sono ritornati dalla Mesopotamia: egli, infatti, ha compiuto un esodo prima dell'esodo. Egli diventa perciò un modello da seguire perché è un fedele osservante della *tôrāh*, ciò che Ezechiele rimproverava agli «abitanti di quelle rovine» di non essere. La figura di *'abrāhām* è dunque interpretata totalmente in funzione delle preoccupazioni della *gōlāh*: essa è sottratta agli abitanti della terra e rivolta contro di loro, perché *'abrāhām* rappresenta ciò che essi non sono.

L'immagine di *'abrāhām* che parte da *'ūr* in *kašdīm* (Caldea) per stabilirsi nella terra di *kēna'an* (Gen 11,28.31; 12,1-3; 15,7) ha lo scopo di presentarlo come l'antenato della comunità che è ritornata da Babilonia per ricostruire Gerusalemme e il suo tempio. La benedizione promessa ad *'abrāhām* vale anche per tutti coloro che sono ritornati dall'esilio.

In realtà, i testi che affermano che *'abrāhām* è venuto dai *kašdīm* (Caldea) sono assai pochi: quelli già citati della Genesi e due testi certamente postesilici come Giosuè (24,3) e Neemia (9,7-8), che insiste fortemente sulla chiamata di *'abrāhām* e sulla sua fedeltà²⁵:

³Io presi *'abrāhām*, vostro padre, da oltre il Fiume e gli feci percorrere tutta la terra di *kēna'an*.
Moltipicai la sua discendenza e gli diedi Isacco (Gs 24,3).

⁷Tu sei JHWH Dio, che hai scelto *'abrām*,
lo hai fatto uscire da *'ūr* dei *kašdīm*
e lo hai chiamato *'abrāhām*.

⁸Tu hai trovato il suo cuore fedele davanti a te
e hai stabilito con lui un'alleanza,
promettendo di dare la terra dei Cananei,
degli Ittiti, degli Amorrei, dei Perizziti,
dei Gebusei e dei Gergesei,
di darla a lui e alla sua discendenza;
hai mantenuto la tua parola, perché sei giusto (Ne 9,7-8).

Ciò dà un'ulteriore conferma che bisogna attendere l'epoca persiana per trovare l'ambiente in cui il testo di Gen 11,27 – 25,11 ha assunto la sua forma attuale.²⁶

In conclusione, gli antichi racconti su *'abrāhām* sono stati riletti, nell'ambiente del Secondo Tempio, per fare dell'avo di Israele la figura emblematica della *gōlāh*. La figura

²⁵ Con Ne 9, Gs 24 è una delle sole «storie di Israele» che inizia dai patriarchi e non dall'esodo (cf Dt 6,21-23; 26,5-9).

²⁶ B. GOSSE, *Structuration des grandes ensembles bibliques et intertextualité à l'époque perse. De la rédaction sacerdotale du livre d'Isaïe à la contestation de la Sagesse* (BZAW 246), Walter de Gruyter, Berlin – New York 1997, 90-109 [«Le Pentateuque en relation aux autres écrits bibliques et sa structuration par les rédactions deutéronomique et sacerdotale»].

tradizionale, che era popolare tra coloro che erano rimasti nella terra durante l'esilio a Babilonia, è stata ripresa dalla *gôlāh* durante l'epoca persiana e riplasmata in funzione delle proprie esigenze teologiche.²⁷ Per giungere a questa conclusione è molto importante prendere in considerazione le marcate somiglianze che ci sono tra Gen 12,1-4a e l'inizio di Gen 22. Queste somiglianze spesso sono state messe in risalto dagli studi recenti.²⁸

Gen 12,1-3 è il primo discorso rivolto da JHWH ad 'abrāhām e Gen 22,2 è l'ultimo ordine importante che Dio ('ēlōhîm) rivolge ad 'abrāhām. Si trovano solamente in questi testi i due soli usi dell'espressione *lek-l'kā*:

¹JHWH disse ad 'abrām:
 «Parti [*lek-l'kā*]²⁹ dalla tua terra,
 dalla tua parentela
 e dalla casa di tuo padre,
 verso la terra che io ti indicherò.
²Farò di te una grande nazione
 e ti benedirò,
 renderò grande il tuo nome
 e possa tu essere una benedizione.
³Benedirò coloro che ti benediranno
 e coloro che ti malediranno maledirò,
 e in te si diranno benedette
 tutte le famiglie della terra».
⁴Allora 'abrām parti, come gli aveva ordinato JHWH,
 e con lui parti *lôṭ* (Gen 12,1-4a).

²Riprese ['ēlōhîm]: «Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, *jiṣḥaq*, parti [*lek-l'kā*] verso il territorio di *mōrijāh* e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò» (Gen 22,2).

L'ordine divino è nei due casi seguito da una enumerazione che va dal più generale al più intimo:

- in Gen 12,1-3 'abrāhām deve lasciare il suo paese, la sua parentela, la casa di suo padre; in Gen 22,2 egli deve prendere il suo figlio, il suo unico, colui che ama, *jiṣḥaq*;
- in Gen 12,1 JHWH gli chiede di partire verso «la terra che io ti mostrerò»; in Gen 22,2 è «verso una delle montagne che io ti mostrerò» che 'abrāhām deve sacrificare suo figlio;
- in Gen 12,1 JHWH domanda ad 'abrāhām di abbandonare il suo passato; in Gen 22,2 Dio – in ebraico 'ēlōhîm – gli domanda di sacrificare il suo futuro.

²⁷ Cf J.L. SKA, «L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël. Genèse 12,1-4a», in M. VERVENNE – J. LUST (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature. Festschrift C.H.W. Brekelmans*, BETL 133, Leuven 1997, 367-389.

²⁸ Cf, per esempio, V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, Grand Rapids, MI, 1990, 370-371.

²⁹ Cf T. MURAOKA, «On the So-called DATIVUS ETHICUS in Hebrew», *Journal of Theological Studies* 29 (1978) 495-498: «In sostanza *l'kā* [letteralmente «per te»] ha la funzione di dare l'impressione da parte del locutore o autore che il soggetto fonda la propria identità, ottenendo o riscoprendo il proprio posto con il dissociarsi decisamente dal suo ambiente familiare» (p. 497).

Come già abbiamo precisato, è difficile negare che i due testi siano stati scritti nello stesso ambiente e nella stessa epoca. Tra l'altro, dal punto di vista narrativo, i due testi non sono veramente necessari alla trama del macro-racconto di Gen 11,27 – 25,11: il ciclo di 'abrāhām potrebbe concludersi senza alcuna difficoltà con Gen 21 (la nascita di Isacco).

«Se è permesso formulare un'ipotesi [...], noi diremmo che l'oracolo di Gen 12,1-4a è senza dubbio uno dei testi principali che hanno permesso alla comunità postesilica di integrare nel Pentateuco la figura di 'abrāhām e gli antichi racconti che lo riguardavano. Il personaggio era probabilmente troppo popolare e non poteva dunque essere eliminato dalla tradizione ufficiale su cui si è costruita la comunità del Secondo Tempio. Occorreva pertanto riscrivere il suo ruolo. Perciò, al di là delle polemiche di Ez 33,24 o di Is 63,11-16, Gen 12,1-4a fa di 'abrāhām il primo «pellegrino» venuto dalla Mesopotamia per obbedire ad un ordine divino. Il «popolo della terra» (Ez 33,24) non può pertanto più richiamarsi al patriarca per giustificare le sue rivendicazioni. Al contrario, sono gli esiliati che possono richiamarsi ad 'abrāhām per affermare i loro diritti: come 'abrāhām, essi hanno obbedito ad un ordine di JHWH stesso che ha loro ingiunto di lasciare tutto per poter donare a loro una terra e farne una «grande nazione».³⁰

³⁰ Come Es 19,6, Gen 12,2 utilizza a proposito di Israele il termine, *gôj*, «nazione», e non 'am, «popolo». Sui motivi possibili di questa scelta nella rilettura sacerdotale e in alcuni testi tardivi cf J.L. SKA, «L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël. Genèse 12,1-4a», 382-384. Già agli antenati Dio ha promesso che Israele sarà non soltanto un «popolo», ma una «nazione». Israele potrà avere una identità propria, ossia un'autonomia politica, culturale e religiosa. Israele sarà una nazione, ma una nazione che si definisce anzitutto per le sue istituzioni religiose: una *gôj qādôš*, «nazione santa» (cf Es 19,6).