

# INTRODUZIONE AL CICLO DI ABRAMO

*Tre quadri narrativi (Gen 11,27 – 12,20)*

## DUE GENEALOGIE

- Dieci generazioni [*tô<sup>e</sup>dōt*] collegano *'ādām* con *nōaḥ*  
5,1-32
- Dieci generazioni [*tô<sup>e</sup>dōt*] collegano *nōaḥ* con *'abrām*  
11,10-26
- Entrambi le genealogie si concludono con la nascita di tre figli:  
*šēm, ḥām* e *jāpet* in 5,32  
*'abrām, nāḥôr* e *hārān* in 11,26.

# INDICAZIONI CRONOLOGICHE NEL CICLO DI 'abrām / 'abrāhām

Dodici passi forniscono tredici indicazioni cronologiche

- *terah* visse in totale 205 anni e morì a *ḥārān* (11,32)
- *'abrām* aveva 75 anni quando uscì da *ḥārān* (12,4)
- Dopo 10 anni che *'abrām* stava nel paese di *k<sup>e</sup>na'an*, *śāraj*, moglie di *'abrām*, prese la sua schiava *hāgār* (16,3)
- *'abrām* aveva 86 anni quando *hāgār* gli partorì *jišmā'ē'l* (16,16)

- *Quando 'abrām aveva 99 anni, JHWH gli apparve (17,1)*
- *'abrāhām si prostrò col viso a terra e disse in cuor suo, sorridendo: «Come può nascere un figlio a uno di 100 anni? E śāraj, all'età di 90 anni, come potrà partorire?» (17,17)*
- *'abrāhām aveva 99 anni quando si fece circoncidere la carne del prepuzio (17,24)*
- *E jišmā'ē'l, suo figlio, aveva 13 anni quando gli fu circoncesa la carne del prepuzio (17,25)*

- *'abrāhām aveva 100 anni quando gli nacque suo figlio jiṣḥaq (21,5)*
- *śārāh visse 127 anni...Ella morì a qirjat 'arba', ovvero ḥebrôn (23,1-2)*
- *'abrāhām visse in totale 175 anni (25,7)*
- *jišmā'ē'l visse in totale 137 anni. Poi spirò e morì.... (25,17)*

# TEMPO RACCONTATO E TEMPO RACCONTANTE

- Il 'tempo raccontato' del ciclo di *'abrām / 'abrāhām* è quindi esattamente di 100 anni, una cifra che ha certamente un valore simbolico.
- In questa vita di 100 anni, il racconto accorda un'importanza maggiore ai primi 25 anni, ossia agli anni che separano il suo arrivo nella terra di *k<sup>e</sup>na'an* dalla nascita di *jiṣḥaq* (21,1-7) che avviene quando *'abrāhām* ha 100 anni (21,5).
- In questo quadro cronologico spicca nettamente il centesimo anno: il racconto che lo riguarda – 'tempo raccontante' - occupa da solo oltre un terzo dell'intera storia. È l'anno che inizia in 17,1 – alleanza , cambiamento del nome, circoncisione - e termina con la nascita di *jiṣḥaq* (21,1-7),

## CINQUE SEZIONI INQUADRATE TRA UN PROLOGO E UN EPILOGO

- cornice: informazioni genealogiche = prologo 11,27-32
- fase I *Gen* 12-14 viaggio, terra promessa, 'abrām si difende bene
- fase II *Gen* 15-16 crisi, problema: figlio? Visione notturna, adozione
- fase III *Gen* 17-21 alleanza = circoncisione, annuncio di nascite, distruzione, crisi in Gerar, nascita di *jiṣḥaq* , *hāgār* scacciata
- fase IV *Gen* 22,1-19 crisi, sacrificio del figlio? prova, benedizione
- fase V *Gen* 22,20-24,67 acquisto della terra, viaggio, *ribqāh* prende il posto di *śārāh*
- cornice: informazioni genealogiche = epilogo 25,1-18

## *terah generò 'abrām, nāḥôr e hārān (11,27-32)*

<sup>27</sup> I discendenti di *terah* [*w<sup>e</sup>'ēlleh tōl<sup>e</sup>dōt*]: *terah* generò *'abrām*, *nāḥôr* e *hārān*.

<sup>28</sup> *hārān* generò *lōṭ*, ma morì quando era ancora vivente suo padre *terah*, nel paese di origine, a *'ûr kaśdîm*

<sup>29</sup> *'abrām* e *nāḥôr* si sposarono. La moglie di *'abrām* si chiamava *śārāj*, la moglie di *nāḥôr* si chiamava *milcāh*, figlia di *hārān*, padre di *milcāh* e *jiskāh*.

<sup>30</sup> *śārāj* però era sterile e non aveva figli.

<sup>31</sup> Poi *terah* prese suo figlio *'abrām*, suo nipote *lōṭ* figlio di *hārān*, e sua nuora *śārāj*, moglie di suo figlio *'abrām*, e insieme uscirono da *'ûr kaśdîm* per andare nel paese di *k<sup>e</sup>na'an*. Ma giunti a *ḥārān*, vi si stabilirono.

<sup>32</sup> *terah* visse in totale duecentocinque anni e morì a *ḥārān*.



## UNA STORIA SENZA FUTURO?

- La genealogia di dieci generazioni, che precede il ciclo di *'abrām / 'abrāhām* (11,10-26) e che, come ogni genealogia, è il segno della fecondità donata da Dio, sembra interrompersi con la menzione della sterilità di *śāraj* (11,30). La famiglia di *'abrām* sembra giunta al termine della sua storia, è senza futuro. Potremmo dire che essa è una metafora di un'umanità priva di speranza.
- Proprio quando la speranza umana sembra inesorabilmente condannata al fallimento, la potenza della parola di Dio apre un nuovo e insperato futuro.

- «*terah* visse in totale duecentocinque anni e morì a *ḥārān*» (11,32).
- Il fatto che la morte di *terah* sia menzionata prima del comando rivolto da JHWH ad *'abrām* (12,1) suscita l'impressione (falsa) che egli sia morto prima della partenza di *'abrām*.
- Di fatto *abrām* è arrivato nella terra di *kēna'an* quando il padre era ancora in vita e vivrà ancora per sessant'anni.
- Infatti, «*terah* aveva settant'anni quando generò *'abrām*, *nāḥôr* e *ḥārān*» (11,26) e «*'abrām* aveva settantacinque anni quando lasciò *ḥārān*» (12,4b).

- «*wajjēṣ'û 'ittām mē'ûr kaśdîm* / ed essi uscirono con loro da Ur dei Caldei» (11,31).

Ci sono *due stranezze* in questa espressione.

1. - L'espressione «*'ûr kaśdîm* / Ur dei Caldei» è anacronistica perché i Caldei, nomadi provenienti dalla Siria, si sono stanziati nel sud della Mesopotamia nel IX secolo a.C. e solo alla fine del VII secolo con Nabopolàssar (in accadico *Nabû-apla-uṣur*, 658 c.-605 a.e.v.) hanno raggiunto l'egemonia creando l'impero neobabilonese.

- Già questo è un indizio di quella rilettura della figura di Abramo che è stata fatta nell'epoca postesilica: Abramo diventa la figura del primo pellegrino chiamato a compiere il viaggio degli esuli in Babilonia verso la terra promessa, alla fine del VI secolo.

2. – L'espressione «ed essi uscirono con loro da Ur dei Caldei» è strana. Chi sono questi 'essi' soggetto del verbo 'uscire' e 'con' chi escono?

A.Wénin, a partire dall'abbondanza dei termini che indicano un rapporto di parentela, presenti in questi versetti, suggerisce che questa insistenza potrebbe sottolineare lo stretto legame di interdipendenza, di carattere fusionale, tra i membri della famiglia di *terah* che hanno in lui colui che decide e agisce per tutti.

Questo legame non può fare spazio alla singolarità e alla diversità dei suoi membri, riproducendo in scala ridotta la società di Babele (11,1-9).

L'espressione «ed essi uscirono con loro da Ur dei Caldei», che inizialmente suona strana, evocherebbe proprio questa situazione.

- «*watt<sup>e</sup>hî śārāj ‘ăqārāh ‘ên lāh wālād / śārāj* però era sterile e non aveva figli» (11,30). Letteralmente questa espressione andrebbe tradotta «e *śārāj* divenne sterile, non c'è per lei bambino».
- La narrazione sembra insinuare che la sterilità di *śārāj* è conseguente all'essere stata presa da *'abrām* (11,29) e precede l'essere presa da *teraḥ* (11,31).
- Nella genealogia che precede (11,10-26) non si trova alcun nome di donna.
- Gli uomini sono i soggetti: «*wajjôled / egli fece generare*».
- Anonime, le mogli sono solo i 'ventri' indispensabili alla generazione dei figli.
- Con la sua sterilità, Sarai sfugge a questo destino. [...] Così la sua sterilità appare *de facto* il rifiuto di essere negata in quanto soggetto.

## *Il paradosso della promessa (12,1-9)*

- <sup>1</sup> JHWH disse ad *'abrām*: «Va' [*leḵ-lēḵā*] dalla tua terra, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti farò vedere.
- <sup>2</sup> Farò di te un grande popolo, ti benedirò, renderò famoso il tuo nome, che diventerà una benedizione.
- <sup>3</sup> Benedirò coloro che ti benediranno e maledirò chi ti maledirà: in te saranno benedette tutte le famiglie della terra».
- <sup>4</sup> *'abrām* se ne andò, come gli aveva detto JHWH, e con lui si mosse *lôṭ*. *'abrām* aveva settantacinque anni quando uscì da *ḥārān*.

- <sup>5</sup> *'abrām* prese con sé sua moglie *śārāj*, suo nipote *lôṭ*, tutti i beni che si erano acquistati e gli schiavi che avevano comprato in *ḥārān*. Uscirono in direzione di *k<sup>e</sup>na'an* e giunsero nella terra di *k<sup>e</sup>na'an*.
- <sup>6</sup> *'abrām* attraversò il paese fino al santuario di *š<sup>e</sup>kem*, fino alla *'ēlôn môreh* / Quercia di Moreh. Nel paese in quel tempo abitavano i *k<sup>e</sup>na'ănî* / Cananei.
- <sup>7</sup> JHWH apparve ad *'abrām*: «Alla tua discendenza io darò questa terra», gli disse. Egli vi costruì un altare dedicato a JHWH che gli era apparso.
- <sup>8</sup> Da lì andò verso le montagne ad est di *bêt-'ēl* e ivi piantò la sua tenda, con *bêt-'ēl* a ponente [*mijjām*] ed *hā'aj* a levante [*miqqedem*]. Vi costruì un altare a JHWH ed invocò il nome di JHWH.
- <sup>9</sup> Poi *'abrām*, levando l'accampamento di tappa in tappa, migrò verso il *negeb*.

- «Va' [*leḵ-lēḵā*] dalla tua terra...verso la terra che io ti indicherò» (12,1).
- *teraḥ* si era fermato a *ḥārān*, dopo aver lasciato *'ûr kaśdîm* di propria iniziativa.
- È il comando di JHWH a indicare a *'abrām* la direzione da prendere.
- Ritroviamo l'espressione *leḵ-lēḵā* - «va' per te» o «va' verso di te» - solo in *Gen 22,2* nel racconto solitamente chiamato 'il sacrificio di Isacco', ma che narra in realtà la 'prova di Abramo'.
- Ci sono delle evidenti somiglianze tra questi due racconti:

Dopo queste cose, *hā'ēlōhîm* mise alla prova *'abrāhām* e gli disse: «*'abrāhām!*». Rispose: «Eccomi!». Riprese: «Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, *jiṣḥaq*, va' [*qaḥ-nā' 'et-binḥā 'et-jēḥîdkā 'āšer-'āhabtā 'et-jiṣḥāq wēleḵ-lēḵā*] nel territorio di *mōrijjāh* e 'offrilo' in olocausto [*ha'ālēhû šām lē'ōlāh*, 'fallo salire là per un olocausto'] su di un monte che io ti indicherò» (*Gen 22,1-2*).



- In *Gen* 12,1 JHWH chiede ad *'abrām* di partire verso «la terra che io indicherò». In *Gen* 22,2 gli chiede: «offrilo [*jiṣḥāq*] in olocausto / fallo salire là per un olocausto su di un monte che io ti indicherò».
- *Gen* 12,1-3 è il primo discorso rivolto da JHWH ad *'abrām* e *Gen* 22,2 è l'ultimo ordine importante che Dio [*hā'ēlōhîm*] rivolge ad *'abrāhām*.
- L'ordine divino è nei due casi seguito da una enumerazione che va dal più generale al più intimo: in *Gen* 12,1-3 *'abrām* deve lasciare il suo paese, la sua parentela, la casa di suo padre; in *Gen* 22,2 egli deve prendere suo figlio, il suo unico, colui che ama, *jiṣḥāq*.
- In *Gen* 12,1 JHWH domanda ad *'abrām* di abbandonare il suo passato, in *Gen* 22,2 Dio – più precisamente *hā-ēlōhîm* (la divinità) - gli domanda di sacrificare il suo futuro.

André Wénin, a proposito del tema della promessa, fa una precisazione interessante che parte da un'attenta lettura del testo ebraico:

Di solito, la critica riassume in due promesse il discorso che Adonai rivolge ad Abram: la terra e la discendenza. Inoltre, spesso, essa dimentica che la loro realizzazione è legata ad alcune condizioni. Occorre dunque leggere il testo che di fatto è determinante poiché presenta il programma narrativo che si svilupperà se Abram risponde ad Adonai. Notiamo anzitutto che le due promesse non figurano come tali in questo discorso. [...] L'accento di questo discorso è in modo marcato altrove: è la benedizione.

- «Farò di te una grande nazione e ti benedirò» (12,2).
- Il termine – verbo / sostantivo - fondamentale ripetuto cinque volte nei vv. 2-3 è *bāraḱ / b<sup>e</sup>rāḱāh*: esso si rifà ad una radice ebraica che significa «benedire, benedizione».
- Il ‘benedire’ e la ‘benedizione’ riguardano la promessa di una discendenza e di un nome grande.
- «È così creato un immediato ponte con l’eziologia metastorica di *Gen* 1-11, che si concludeva con il desiderio illusorio dell’uomo di farsi un nome grande sulla terra (cfr. 11,1-9): ciò che l’uomo da solo non è in grado di raggiungere è un dono di Dio, che è il Signore della storia» (G. Borgonovo).

- «Farò di te una grande nazione»: questa promessa riguarda meno *'abrām* che Israele di cui è l'antenato. Pertanto, la prima parola di JHWH rivolta ad *abrām* fa dell'inizio della 'storia di Abramo' l'inizio della 'storia di Israele'. Per l'autore di *Gen 12,1-4a*, l'atto di obbedienza, che conduce *'abrām* verso una terra sconosciuta, è l'atto di nascita di un popolo.
- Perché si parla di Israele come «*gôj*, nazione» e non come «*'am*, popolo»? «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 riguardano» (Jean-Louis Ska).

- Come Es 19,6 Gen 12,2 utilizza a proposito di Israele il termine *gôj*, «nazione», e non *‘am*, «popolo». In Es 19,5b-6 troviamo una struttura chiasmatica:

A «Voi sarete per me una *s<sup>e</sup>gullāh* (= il possesso personale del re)

B tra tutti i popoli (*mikkol-hā ‘ammîm*).

B’ Si, a me appartiene tutta la terra,

A’ ma voi sarete per me un regno di sacerdoti (=sacerdotale) e una nazione santa (*w<sup>e</sup>attem tihjû-lî mamleket kōhănîm w<sup>e</sup>gôj qādôš*) (Es 19,5b-6).

- Già agli antenati Dio ha promesso che Israele sarà non soltanto un «popolo», ma una «nazione». Israele potrà avere un'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 «nazione santa» (Es 19,6).

- «... in te otterranno per loro benedizione (*nibr<sup>e</sup>kû*) tutte le famiglie della terra (*kōl mišp<sup>e</sup>ḥōt hā'ădāmāh*)» (12,3).

■ Questa traduzione si basa su uno dei possibili significati del nifal *nibr<sup>e</sup>kû*:

- esso può avere un senso *passivo*: «*saranno benedette* in te tutte le famiglie della terra»,
- un senso *riflessivo*: «*si benediranno* in te tutte le famiglie detta terra»,
- un senso *medio*: «*acquisteranno benedizione* in te tutte le famiglie della terra».

Il significato passivo del verbo si trova nella LXX, nella Vulgata e nei targumim Neophyti I, Pseudo-Jonathan, Onqelos e Frammentario. Nelle epoche più recenti lo sviluppo della lingua ebraica biblica ha portato ad assimilare il *nifal* allo *hithpael* nella sua interpretazione riflessiva.

■ Il progetto di JHWH potrebbe essere espresso in questo modo. Benedetto da JHWH («ti benedirò»), *'abrām* sarà il depositario di una benedizione («che tu sia una benedizione») che ogni famiglia della terra potrà ottenere per sé («in te otterranno per loro benedizione tutte le famiglie della terra») purché *'benedica* *'abrām* («benedirò coloro che ti benediranno»). *'Benedire* *'abrām* significa riconoscere in lui colui che è stato *'benedetto* perché per mezzo di lui la benedizione possa raggiungere tutti.

■ Israele non è chiamato a vivere in uno splendido isolamento: l'elezione lo chiama a vivere con, per e tra gli altri come testimone del Dio unico, Signore della storia.



■ Come può una persona diventare una ‘benedizione? A questa domanda Jonathan Grossman risponde:

Diverse interpretazioni sono state date a questo versetto; alcuni studiosi hanno scelto di emendare il testo. La lettura più adeguata è quella suggerita da Kiel, Delitzsch, Wolff e Westermann, preceduti da Rashi che ha scritto: «Le benedizioni sono affidate alle tue mani. Fino ad ora, esse erano nelle Mie mani: lo ho benedetto Adam e Noah. D’ora in poi, tu puoi benedire chiunque desideri». Ciò implica che Abram diventa una sorgente di benedizione per altri».

● «E *'abrām* attraversò [*wajja'ăbōr*] il paese» (12,6-9).

■ Il confronto tra 11,31 e 12,5 mostra che *'abrām* ripete il comportamento di *terah*, suo padre, riassunto dal verbo *lāqaḥ*, 'prendere':

- *wajjiqqah terah 'et-'abrām b<sup>e</sup>nô w<sup>e</sup>'et-lôṭ ben-hārān ben-b<sup>e</sup>nô w<sup>e</sup>'et- śārāj kallātô 'ēšet 'abrām b<sup>e</sup>nô wajjēṣ'û...*

E prese *terah 'abrām*, suo figlio, ... e uscirono... (11,31)

- *wajjiqqah 'abrām 'et- śārāj 'ištô w<sup>e</sup>'et-lôṭ ben-'āḥiw... wajjēṣ'û...*

E prese *'abrām śārāj*, sua moglie... e uscirono... (12,5)

■ JHWH non ha indicato nessuna meta precisa, ma *'abrām* sceglie la meta che era già quella di suo padre e che costui non ha mai raggiunto, e porta a compimento il progetto di suo padre. Ma era proprio questa la terra che JHWH desiderava mostrargli?

- Giunto nel paese di *k<sup>e</sup>na'an*, *'abrām* l'attraversa da nord verso sud.
- Il narratore traccia alcune tappe di questo itinerario: *š<sup>e</sup>kem*, *bêt-'ēl*, *hā'aj*, il *negeb*.
- Le tre città menzionate erano state importanti centri cananaici e, in seguito, *š<sup>e</sup>kem* e *bêt-'ēl* diventeranno sede di santuari legati alla storia di Israele.
- Il *negeb*, in particolare *ḥebrôn* (querce di *mamrē'*), dove *'abrām* arriva in *Gen* 13,18 è il luogo in cui sono inquadrati la maggior parte degli episodi della storia di *'abrām*.

- L'itinerario di *'abrām* da *ḥārān* a *mamrē'*, passando per *š<sup>e</sup>ķem* e *bêt-'ēl* dove costruisce un altare, riceve la promessa e invoca il nome di JHWH, traduce molto probabilmente la rivendicazione della tradizione che si rifà a *ja'ăqōb*, sostenuta dai gruppi che erano rimasti nella terra durante l'esilio, conosciuti come gli *'am hā'āreš*, da parte di coloro che si rifanno alla tradizione di *'abrāhām*.
- A differenza del padre, che si era insediato in *ḥārān*, *'abrām*, quando giunge nel paese di *k<sup>e</sup>na'an*, percorre la terra, ma il racconto tace circa il luogo in cui ha preso dimora. Solo dopo che egli ha vissuto la sua esperienza in Egitto (12,10-20) e si è separato da *lôṭ* (13,7-13), il narratore precisa che va ad abitare presso le Querce di *mamrē'* che sono a *ḥebrôn* (13,18):

*wajjābō' wajjēšeb b<sup>e</sup>'ēlōnê mamrē' 'ăšer b<sup>e</sup> ḥebrôn / ('abrām) andò a stabilirsi alle Querce di mamrē', a ḥebrôn (13,18).*

■ Jonathan Grossman struttura così l'unità letteraria di *Gen* 12 – 13:

1. JHWH ordina ad *'abrām*: *leḵ-lēḵā*
2. Esecuzione, scena I: *'abrām* va a *šēḵem*, ha una rivelazione e costruisce un altare
3. Esecuzione, scena II: *'abrām* va a *bêt-'ēl* e costruisce un altare
4. Intermezzo nella sequenza narrativa I: *'abrām* va in Egitto e poi ritorna a *bêt-'ēl*
5. Intermezzo nella sequenza narrativa II: *'abrām* si separa da *lôṭ* e ha un'altra rivelazione
6. Esecuzione, scena III (finale): *'abrām* va a *ḥebrôn*, dove inizia a dimorare, e costruisce un altare

- Le tre scene, che raccontano le tappe del viaggio di *'abrām*, culminano sempre nella costruzione di un altare a JHWH (12,6-7; 12,8; 13,18).
- Il significato fondamentale di questo gesto è quello di riassumere nella vicenda di *'abrām* la storia futura di Israele.
- La figura di *'abrāhām* non tardò ad esercitare il suo fascino su coloro che erano ritornati nella terra dall'esilio babilonese.
- Nel periodo del post-esilio l'autore che gli studiosi chiamano 'post-Sacerdotale' trovò in lui una figura di riferimento che poteva essere di esempio e di stimolo per i figli di Israele che dovevano affrontare il difficile momento del ritorno in patria e della ricostruzione.

■ Secondo Albert de Pury, vi sono *due miti di fondazione* dell'Israele biblico: le storie patriarcali e l'esodo.

■ Il *primo mito di fondazione* utilizza le *figure identitarie dei patriarchi* per fondare l'identità del popolo sui legami di sangue, sulla genealogia e quindi sui legami che provengono dalla nascita.

■ Il *secondo mito di fondazione*, che egli definisce 'profetico', è quello dell'*esodo*. Si tratta di un'esperienza collettiva di liberazione. Il fondamento dell'identità è quindi la libertà. In seguito, il libro dell'Esodo precisa quali sono gli elementi identitari d'Israele liberato: la legge, l'alleanza e il culto.

## *Un pericolo per la promessa (12,10-20)*

<sup>10</sup> Nel paese vi fu una carestia: e poiché la fame infuriava nel paese, *'abrām* scese in Egitto per soggiornarvi.

<sup>11</sup> Sul punto di entrare in Egitto, disse a *śāraj* sua moglie: «So bene che sei una donna di bell'aspetto.

<sup>12</sup> Quando gli Egiziani ti vedranno, diranno: 'È sua moglie'. Così mi uccideranno, e lasceranno in vita te.

<sup>13</sup> Ti prego, di' che sei mia sorella, perché sia trattato bene per causa tua e grazie a te mi sia conservata la vita».

<sup>14</sup> Quando *'abrām* giunse in Egitto, gli Egiziani videro che la donna era molto avvenente.



<sup>15</sup> I principi del faraone la videro e ne fecero le lodi davanti al faraone. E così la donna fu condotta nel palazzo del faraone.

<sup>16</sup> Questi fece del bene ad *'abrām* grazie a lei e *'abrām* entrò in possesso di pecore, buoi, asini, servi, serve, asine e cammelli.

<sup>17</sup> Ma JHWH colpì il faraone e la sua corte con grandi piaghe, a causa di *śāraj*, moglie di *'abrām*.

<sup>18</sup> Allora il faraone chiamò *'abrām*: «Che cosa mi hai fatto?» gli disse «Perché non m'hai detto che era tua moglie?

<sup>19</sup> Perché hai detto che era tua sorella, così che io l'ho presa in moglie? Se dunque è tua moglie, prendila e vattene!».

<sup>20</sup> Il faraone impose ad *'abrām* una scorta, e lo mandò via con sua moglie e tutto quanto possedeva.

■ Ci sono nel racconto due omissioni significative. Solo la prima sarà in seguito colmata da un'analisi.

■ Che cosa avviene subito dopo l'entrata in Egitto? *śāraj* afferma di fatto di essere la sorella di *'abrām*, assecondando la sua richiesta? (12,14).

-- Solo al v. 16 il lettore capisce che *śāraj* è stata presentata come sorella di *'abrām*, perché egli riceve in cambio molti beni. Occorre attendere il v. 19 perché, ascoltando il faraone, il lettore sappia che è stato lo stesso *'abrām* ad ingannarlo: da ciò si può dedurre che *śāraj* sia rimasta passiva.

■ La seconda omissione si trova in 12,17-18 dove non si dice nulla di ciò che avviene tra i *n<sup>e</sup>gā'îm g<sup>e</sup>dōlîm*, 'i gradi colpi', inflitti da JHWH e la convocazione di *'abrām* da parte del faraone.

In che modo costui è venuto a sapere che *śāraj* era la moglie di *'abrām*? Il racconto non offre nessuna risposta.

■ I maestri della ‘narratologia’ biblica, e in particolare Meir Sternberg, a proposito delle omissioni in un racconto distinguono tra il *gap*, che è un’omissione per suscitare un interesse nel lettore, e il *blank*, che, invece, rappresenta una mancanza di interesse del narratore.

■ Il primo costituisce un invito alla fantasia lettore, chiamato a partecipare attivamente alla costruzione del racconto colmando il vuoto, il secondo no.

Per esempio, l’omissione circa la sorgente dell’informazione di cui dispone il faraone costituisce un invito rivolto al lettore a porsi e a cercare di rispondere alla domanda: *śāraj* ha rivelato il suo segreto?

- Il tempo narrativo piuttosto rapido è rallentato dai due discorsi, quello di *'abrām*, che invita *śāraj* a indurre gli egiziani in errore con una menzogna (12,11-13), e quello del faraone che denuncia ad *'abrām* la menzogna (12,18-19).
- Lo spazio narrativo dato a questi due momenti del racconto evidenzia che ad essi il narratore accorda un'attenzione particolare.

- La domanda fondamentale sottesa a questo episodio è messa in risalto da A.

Wénin:

Al momento della partenza di Abram e nel corso dell'attraversamento di Canaan, Sarai non ha alcun ruolo attivo. Il Signore non fa alcuna allusione ad ella nella chiamata o nelle promesse, neppure quando annuncia che Abram diventerà una grande nazione (12,2a) o che la sua discendenza riceverà la terra (12,7b). Così, subito si pone la domanda relativa al ruolo di Sarai nell'avventura di Abram: costei ha un posto o no nel progetto divino riguardante la benedizione? L'elezione riguarda anche Sarai o interessa solo Abram? Questa mi sembra la vera sfida che pone questo episodio che è solo in apparenza aneddótico.

- «Nel paese vi fu una carestia: e poiché la fame infuriava nel paese, *'abrām* scese in Egitto per soggiornarvi» (12,10).

- Dal punto di vista dell'intrigo, il racconto di *Gen 12,10-20* ha un testo parallelo stretto in *Gen 20,1-18* e un parallelo più distante in *Gen 26,6-11*. Si tratta chiaramente di tre avvenimenti diversi:

- il **primo** ha come protagonisti *'abrām* e *śāraj* in Egitto;
- il **secondo** *'abrāhām* e *śārāh* (si noti il cambiamento dei nomi) a *g<sup>e</sup> rār* (Gerar);
- il **terzo** *jiṣḥāq* e *ribqāh* a *g<sup>e</sup> rār* (Gerar).

- Tuttavia, è altrettanto chiaro che nei tre racconti la trama narrativa è molto simile e può essere riassunta nel tema della **'sorella-sposa'**.

- Perché il racconto è stato ambientato in Egitto? Già il midraš *Berešit Rabbah* aveva dato una risposta a questa domanda. Il racconto di *Gen 12,10-20* presenta questo fatto capitato ad *'abrām* e *śāraj* come una **prefigurazione dell'esodo**.
- Essi scendono in Egitto a causa di una carestia come faranno i figli d'Israele. JHWH interviene in loro favore mediante dei 'colpi' con cui colpisce Faraone e la sua casa, come colpirà con 'dieci colpi /segni' gli egiziani. Alla fine del racconto *'abrām* e *śāraj* escono dall'Egitto salvi e colmi di beni, come i figli d'Israele riconquisteranno la loro libertà, uscendo dall'Egitto, carichi dei doni ricevuti dagli egiziani.

- Sul punto di entrare in Egitto, [*'abrām*] disse a *śāraj* sua moglie...» (12,11).
- *'abrām* rivolge alla moglie una preghiera: sentendosi minacciato, le fa questa richiesta pressante nella speranza di trarre un vantaggio dalla situazione.
- Egli rinuncia ad affidarsi a JHWH ricorrendo ad uno stratagemma che costituisce una regressione verso la figura paterna. Infatti, sentendosi in pericolo, cerca protezione nella «casa di suo padre», un padre di cui si suppone che *śāraj* sia figlia, quella casa che JHWH gli ha chiesto di abbandonare.
- Inoltre, chiedendole di affrontare dei rischi per evitarli a lui, *'abrām* mostra di cercare una madre più che una sorella. Per due volte, infatti, usa la particella precativa *nā'*, 'ti prego': *hinnē-nā' jāda'tî kî 'iššāh j<sup>e</sup>pat-mar'eh 'ātt*, 'ecco ti prego, so che sei una donna bella da vedere' (v. 11b) e *'imrî-nā' 'ăḥōtî 'ātt*, 'di' ti prego [che] sei mia sorella' (v. 13).



■ Come reagisce *śāraj* alla richiesta di *'abrām*? Il narratore non riferisce una reazione, limitandosi a dire che «gli egiziani videro (*wajjir'û*) che la donna era molto avvenente, la videro (*wajjir'û*) i principi del faraone» (vv. 14-15) e che ella «fu presa» (*tuqqah*, v. 15).

■ Più avanti faraone attribuisce la menzogna ad *'abrām* (v. 19). Perciò *śāraj* non ha detto nulla, è rimasta passiva, paralizzata dalla paura di diventare colpevole della morte del marito.

- La menzogna di *'abrām* ha **tre conseguenze**:
  - egli si arricchisce assai (v. 16),
  - ma mette in pericolo la promessa della discendenza, poiché *śāraj* finisce nello harem di faraone (v. 15).
  - JHWH affligge con 'colpi' faraone e la sua casa, *'al-d<sup>e</sup>bar śāraj 'ēšet 'abrām*, 'a causa di *śāraj*, moglie di *'abrām*' (v. 17).
- I 'colpi' non sono un castigo, come non lo sono i 'dieci colpi / segni' narrati in *Es* 7,8 – 11,10. In questi capitoli, in realtà, troviamo il termine נִגַע / *nega'*, 'colpo, piaga, ferita, macchia dovuta a lebbra o a malattia' - lo stesso termine che troviamo in *Gen* 12.17 - solo per indicare l'ultimo decisivo intervento di JHWH (cfr. *Es* 11,1). In tutto il resto del racconto, invece, troviamo l'uso dei due termini *'ôt*, 'segno', e *môpet*, 'prodigio, segno, meraviglia'.

■ Come reagisce faraone? Dopo la domanda «che cosa mi hai fatto?», che richiama quella di JHWH alla donna nel *gan-b<sup>e</sup>ēden* (*Gen 3,13*), le altre due domande hanno un tono di forte rimprovero rivolto ad *'abrām*: si tratta di parole che colgono nel segno, tanto che *'abrām* non dà ad esse alcuna risposta:

● Allora il faraone chiamò *'abrām*: «Che cosa mi hai fatto?» gli disse «Perché non m'hai detto che era tua moglie? Perché hai detto che era tua sorella, così che io l'ho presa in moglie? Se dunque è tua moglie, prendila e vattene!». Il faraone impose ad *'abrām* una scorta, e lo mandò via con sua moglie e tutto quanto possedeva (*12,18-20*).

- La conclusione del racconto ci offre un'immagine innegabilmente positiva di faraone. Ora questo modo di presentarlo è sorprendente se si tiene presente il rapporto tipologico tra *Gen* 12,10-20 e il racconto dell'Esodo. Nell'Esodo, infatti, il faraone è l'archetipo dell'empio che domanda: «Chi è JHWH, perché io debba ascoltare la sua voce e lasciare partire Israele?» (*Es* 5,2).
- Ora il racconto dell'Esodo è un 'mito fondatore' di Israele. Tuttavia, questo racconto potrebbe essere interpretato in modo semplicistico come se implicasse un dualismo costitutivo tra i figli d'Israele innocenti, da una parte, e gli egiziani empì dall'altra.

■ In modo perspicace Jan Joosten afferma:

È su questo punto che Gen 12 sembra portare un correttivo: Abram, per quanto eletto, si è mostrato, in questa situazione, nello stesso tempo meno giusto e meno pio dell'archetipo del nemico, il faraone. Personalmente trovo in questo correttivo la caratteristica principale del nostro racconto. [...] Mediante accostamenti intertestuali, la tradizione produce variazioni narrative su uno stesso tema. Tutto ciò che essa produce non è necessariamente valido, ma solo ciò che è percepito come tale sarà a sua volta trasmesso alle generazioni successive.

■ Secondo Moshe ben Naḥman (Girona, 1194 – Acri, 1269), chiamato anche Ramban o Naḥmanide, *'abrām* ha commesso un grave peccato, 'anche se non intenzionalmente'. Egli avrebbe dovuto aver fiducia in Dio, non abbandonando il paese di *k<sup>e</sup>na'an*, perché Egli «in tempo di fame ti scampa da morte, in battaglia dalle mani della spada» (*Gb* 5,20), e non abbandonando *śāraj*.

■ Si potrebbe riassumere la colpa di *'abrām*, di cui *śāraj* di fatto si è resa complice, nel fatto che egli tradisce la propria vocazione di essere portatore di 'benedizione' per tutti. Avendo paura di porsi di fronte agli egiziani nella sua vera identità, li priva della possibilità di fare la scelta circa l'accoglienza o il rifiuto della 'benedizione': «Benedirò coloro che ti benediranno e maledirò chi ti maledirà: in te saranno benedette tutte le famiglie della terra» (*Gen* 12,3).

- «Ma JHWH colpì il faraone e la sua corte con grandi piaghe, a causa di *śāraj*, moglie di *'abrām*» (12,17).
- La crisi trova la sua soluzione per l'intervento di JHWH. A. Wénin cerca di interpretare il possibile senso dell'espressione ebraica *'al-d<sup>e</sup>bar śāraj 'ēšet 'abrām*, che letteralmente significa «sulla parola di *śāraj*, moglie di *'abrām*».
- L'espressione può essere interpretata in **due modi**. Con la maggior parte degli esegeti moderni può essere intesa come una preposizione **'a causa di'**. In questo caso si deve pensare che JHWH stesso è intervenuto in soccorso di *'abrām* per farlo uscire dalla pericolosa situazione in cui si era messo e che è intervenuto poiché *śāraj* era la moglie di *'abrām*.

- Ma la tradizione ebraica, o almeno la maggior parte di essa, ha inteso questa espressione nel suo senso letterale: 'sulla parola di'. *'al-d<sup>e</sup>bar śāraj* significa letteralmente 'a causa della parola di *śāraj*.
- Ella non aveva accettato la richiesta di suo marito e non aveva mai dichiarato di essere sua sorella. Ella tacque, anche quando fu portata nel palazzo di faraone. Ma quando costui fu colpito da terribili piaghe, egli la incitò a dire la verità; ella allora riconobbe di essere sposa di *'abrām* e fu questa «parola di *śāraj*» che gli spiegò il motivo del castigo che subiva (Naḥmanide).



■ Questa interpretazione è interessante perché il narratore sottolinea che *śāraj* prende la parola in quanto «moglie di *'abrām*». Se in un primo tempo *śāraj* è rimasta passiva, quando si trova nella casa del faraone rompe il silenzio, come se non potesse più accettare questa situazione falsa.

■ Ma a chi ella rivolge la parola? Il *Midraš Rabbah* propone **due possibilità**:

- *śāraj* **supplica JHWH** di liberarla da questa situazione e JHWH interviene colpendo faraone;
- oppure **parla con faraone** rivelandogli di essere la moglie di *'abrām* e costui capisce il motivo per cui JHWH lo sta colpendo.

- Il **rischio** che si assume *śāraj* in questo momento è più importante di quello di *'abrām* che afferma, all'inizio del racconto, di temere per la sua vita. Come reagirà il faraone di fronte alla menzogna di cui viene a conoscenza?
- Tuttavia, *śāraj* accetta di affrontare questo rischio, senza poter immaginare che cosa le potrà capitare.
- In questo modo ella fa una **scelta simile a quella di *'abrām*** in *Gen 12,4* quando accetta il rischio di abbandonare la sicurezza, anche se scomoda, della casa paterna per accogliere la chiamata di JHWH, confidando solo in Lui. Così *śāraj* si mostra degna dell'elezione e della promessa al pari di *'abrām*.

■ Afferma Paul Beauchamp:

Abraham rappresenta l'Unico, le «famiglie» delle nazioni formano il tutto e Dio vuole che il tutto sia benedetto attraverso l'Unico... [...]. Ma ... la donna viene a mettere in questione l'Unico. La benedizione di 12,3 ometteva la sposa, mentre ora ci viene subito ricordato che l'eletto a operare l'*unità* futura del genere umano è, in realtà, *due*. Sara è come dissimulata nell'appello ad Abramo.

- Così questo racconto ci mostra che l'eletto non è solo di fronte alle «famiglie della terra». C'è sua moglie che può porsi «come di fronte a lui» per essere un «soccorso» se egli sbaglia. Questo è uno degli elementi più importanti che l'episodio in Egitto svela agli occhi del lettore.

# *Una possibile lettura sincronica dei tre racconti*

*Gen 12,10-20 - 20,1-18 - 26,6-11*

- Circa il **rapporto letterario tra i tre testi** e la ricerca di un eventuale testo originario dal quale gli altri due sarebbero dipendenti, gli esegeti hanno formulato ipotesi così diverse da mostrare l'inutilità di questo percorso per la comprensione del significato del racconto.
- Perché non cercare una **lettura sincronica** dei tre racconti? È ciò che ha fatto Robert Polzin, un'esegeta conosciuto per le sue capacità di analisi letteraria dei testi biblici.

- Il racconto di *Gen 12,10 -20* inizia con *'abrām* che ha poca o nessuna ricchezza e nessuna discendenza. Con una situazione che può essere definita di fatto un adulterio, *'abrām* ottiene una grande ricchezza e viene espulso dall'Egitto, ricco ma ancora senza un figlio.
- Il racconto di *Gen 20,1-18* inizia con *'abrāhām* Abramo che ha molte ricchezze ma non ha ancora avuto un figlio da *śārāh*. Con l'eliminazione di una situazione che poteva essere ritenuta un adulterio *'abrāhām* ottiene più ricchezza, non viene espulso e *śārāh* diventa immediatamente incinta.
- Il racconto di *Gen 26,6-11* inizia con *jiṣḥāq* che ha avuto *'ēśāw* e *ja'ăqōb* da *ribqāh*, ma non è ricco. L'acquisizione della ricchezza segue la rimozione di una situazione potenzialmente adultera. *jiṣḥāq* viene espulso dalla terra.

■ Queste tre versioni dello stesso tema dell'antenata di Israele in pericolo presentano modifiche sufficienti a evidenziare come **ricchezza**, **discendenza** e **benedizione** da parte di JHWH si possono rapportare tra loro nelle narrazioni patriarcali.

■ Un **crescendo della 'benedizione'** [*b<sup>e</sup>rākāh*] può essere notato confrontando questi tre passi:

- *Gen 12,2: wa'ăbārek<sup>e</sup>kā*, «ti benedirò»;
- *Gen 22,17: kî-bārēk 'ăbārek<sup>e</sup>kā*, «certamente ti benedirò»;
- *Gen 24,1: wjhw bērak 'et-'abrāhām bakkōl*, «e JHWH lo aveva benedetto in tutto».

■ In *Gen* 12, faraone scopre che qualcosa non va perché

JHWH colpì faraone e la sua corte con grandi piaghe, a causa di *śāraj*, moglie di *'abrām*. (*Gen* 12,17).

■ In *Gen* 20 *'ăbîmelek* ha un sogno:

Ma *'ēlōhîm* venne da *'ăbîmelek* in un sogno notturno e gli disse: «Tu devi morire a causa di questa donna che ti sei preso, perché ella ha già un marito» (*Gen* 20,3).

■ E in *Gen* 26 troviamo:

Era ormai là da molto tempo, quando *'ăbîmelek*, re dei *p<sup>e</sup>lištîm*, si affacciò alla finestra e vide *jîşḥāq* amoreggiare [*m<sup>e</sup>şahēq*] con la propria moglie *ribqāh*.

*'ăbîmelek* fece chiamare *jîşḥāq*: «È sicuramente tua moglie!» gli disse «E come mai hai detto che era tua sorella?». *jîşḥāq* gli rispose: «Perché mi dicevo: che non debba morire io, per causa sua» (*Gen* 26.8-9).

- Ma vi è altro nei racconti di queste variazioni concernenti la ricchezza e la discendenza.
- Vi sono variazioni che coinvolgono i mezzi attraverso cui il sovrano scopre la verità della situazione, cioè che la donna è la moglie dell'uomo e non (propriamente) sua sorella.
- In ogni versione vi sono circostanze che consentono al re di porre una domanda all'antenata di Israele:
  - Che cosa mi hai fatto? [*mah-zzō't 'āsîṭā llî*] (*Gen 12,18*)
  - Che cosa ci hai fatto? [*meh-'āsîṭā llānû*] (*Gen 20,9*)
  - Che ci hai fatto? [*mah-zzō't 'āsîṭā llānû*] (*Gen 26,10*)



■ In *Gen 12*, faraone scopre che qualcosa non va perché

JHWH colpì faraone e la sua corte con grandi piaghe, a causa di *śāraj*, moglie di *'abrām*. (*Gen 12,17*).

■ In *Gen 20* *'ăbîmelek* ha un sogno:

Ma *'ēlōhîm* venne da *'ăbîmelek* in un sogno notturno e gli disse: «Tu devi morire a causa di questa donna che ti sei preso, perché ella ha già un marito» (*Gen 20,3*).

■ E in *Gen 26* troviamo:

Era ormai là da molto tempo, quando *'ăbîmelek*, re dei *p<sup>e</sup>lištîm*, si affacciò alla finestra e vide *jîṣḥāq* amareggiare [*m<sup>e</sup>ṣaḥēq*] con la propria moglie *ribqāh*.

*'ăbîmelek* fece chiamare *jîṣḥāq*: «È sicuramente tua moglie!» gli disse «E come mai hai detto che era tua sorella?». *jîṣḥāq* gli rispose: «Perché mi dicevo: che non debba morire io, per causa sua» (*Gen 26,8-9*).

- Queste variazioni riguardano il modo in cui l'uomo scopre la volontà e l'intenzione di JHWH.
- I 'colpi' inflitti da JHWH in *Gen 12* sono collegati alla visione biblica secondo cui Egli interviene direttamente negli eventi della storia.
- L'apparizione di *'ēlōhîm* in un sogno in *Gen 20* si rifà al tema biblico della rivelazione che avviene attraverso i sogni, intesi come eventi di carattere profetico. Si deve sottolineare che questa forma di rivelazione compare proprio in *Gen 20* dove – unico caso nelle tre versioni – l'antenato di Israele è chiamato da Dio *nābî'*, «un profeta» (*Gen 20,7*).
- Infine, in *Gen 26* *'ăbîmeleḵ* scopre la verità usando i propri occhi; e questa trasformazione coincide con quella visione che in Israele designata come 'sapienza'.

■ Queste trasformazioni si possono ricondurre alla suddivisione dei libri delle Scritture ebraiche: la *tôrāh*, i *n<sup>e</sup>bî'îm* e i *k<sup>e</sup>tûbîm*. Essi sottolineano un modo diverso di rivelazione divina.

- Nella *tôrāh* JHWH si rivela mediante i suoi **interventi nella storia**;
- nei *n<sup>e</sup>bî'îm* Egli manifesta i suoi giudizi e i suoi disegni sulla storia attraverso le **visioni profetiche** o gli oracoli;
- i *k<sup>e</sup>tûbîm*, invece, mettono in risalto la capacità dell'uomo di scoprire la volontà di Dio attraverso la **riflessione sapienziale**.