

## INTRODUZIONE ALLA STORIA DI ABRAMO

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

Luigi Nason

#### *Bibliografia*

P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament; Tome II: Accomplir les Écritures* (Parole de Dieu), Éditions du Seuil, Paris 1990 [traduzione italiana: *L'uno e l'altro testamento. 2. Compiere le Scritture*, Introduzione di A. BERTULETTI, Traduzione di M.L. MILAZZO, Revisione di L. ARRIGHI - R. VIGNOLO (Biblica 1), Glossa, Milano 2001].

BEAUCHAMP, PAUL, «Abram et Sarai: la sœur-épouse, ou l'énigme du couple fondateur», in ID., *Pages exégétiques* (Lectio Divina 202), Préface de Y. SIMOENS, Les Éditions du Cerf, Paris 2005, 145-180.

BORGONOVO, GIANANTONIO (a cura di), *Genesi*, in *La Bibbia Piemme*, a cura di L. PACOMIO – F. DALLA VECCHIA – A. PITTA, Editore Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995.

CARR, DAVID MACLAIN, *Reading the fractures of Genesis; Historical and literary approaches*, Westminster John Knox Press, Louisville KY 1996.

CAZEAUX, JACQUES, *Le partage de minuit. Essai sur la Genèse* (Lectio Divina 208, Cerf, Paris 2006.

CHALIER, CATHERINE *Les Matriarches : Sarah, Rebecca, Rachel et Léa* (La Nuit surveillée), Les Éditions du Cerf, Paris 1985, 1991 [traduzione italiana: *Le Matriarche: Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (Schulim Vogelmann 95), Giuntina, Firenze 2002].

COATS, GEORGE WESLEY, *Genesis. With an introduction to narrative literature* (FOTL 1), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1983.

EVANS, CRAIG ALAN, «Abraham in the Dead Sea Scrolls: A Man of Faith and Failure», in FLINT, PETER E. (ed.), *The Bible at Qumran. Text, shape, and interpretation*, with the assistance of T.H. KIM (DSDSRL), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI – Cambridge UK 2001, 149-158.

FINKELSTEIN, ISRAEL – RÖMER, THOMAS C., «Comments on the Historical Background of the Abraham Narrative. Between “Realia” and “Exegetica”», in *Hebrew Bible and Ancient Israel* 3/1 (2014) 3-23.

FISHBANE, MICHAEL, *Biblical interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1985.

FITZMYER, JOSEPH A., *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A commentary* (BibOr 18B), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1966, 32004.

FLAVIUS, JOSEPHUS, *Antichità Giudaiche*, 2 volumi, a cura di L. MORALDI (Classici del Pensiero 33\*/\*\*), UTET, Torino 2006.

FOKKELMAN, JAN PETRUS, *Narrative Art in Genesis: Specimens of Stylistic and Structural Analysis* (Studia Semitica Neerlandica 17), Van Gorcum, Assen NL 1975.

FOKKELMAN, JAN PETRUS, «Time and the Structure of the Abraham Cycle», in A.S. VAN DER WOUDE (ed.), *New Avenues in the Study of the Old Testament* (Oudtestamentische Studien 25), E. J. Brill, Leiden – New York – København – Köln 1989, 96-109.

L. FUSELLA - P. SACCHI, *Libro dei Giubilei*, in P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, (CR. Eb), UTET, Torino 1981, 179-411.

GERTZ, JAN CHRISTIAN - LEVINSON, BERNARD M. - ROM SHILONI, DALIT - SCHMID, KONRAD (eds.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel and North America* (FAT 111), Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

GIUNTOLI, FEDERICO (a cura di), *Genesi 11,27-50,26. Introduzione, traduzione e commento* (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi 1.2), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo MI 2013.

GROSSMAN, JONATHAN, *Abram to Abraham: A Literary Analysis of the Abraham Narrative* (Das Alte Testament im Dialog / An Outline of an Old Testament Dialogue 11), Peter Lang Verlag, Bern 2016.

GUNKEL, HERMANN *Genesis, übersetzt und erklärt* (HK.AT 1), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1901, 91977 [traduzione inglese: *Genesis, translated and interpreted*, Translated from German by M.E. BIDDLE, Foreword by E.W. NICHOLSON (Mercer Library of Biblical Studies), Mercer University Press, Macon GA 1997].

HAMILTON, VICTOR P., *The Book of Genesis; Chapters 1-17* (NIC.OT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1990.

HENDEL, RONALD S., *Remembering Abraham: Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*, Oxford University Press, New York NY 2005.

HENDEL, RONALD S.(ed.), *Reading Genesis: Ten Methods*, Cambridge University Press, New York NY 2010.

HOOP DE, RAYMOND, «The Use of the Past to address the Present: the Wife-Sister Incidents (Gen 12,10-20; 20,1-18; 26,1-16)», in WÉNIN, ANDRÉ (ed.). *Studies in the Book of Genesis. Literature, Redaction and History* (BETL 155), Leuven University Press - Uitgeverij Peeters, Leuven – Paris – Sterling VA 2001, 359-369.

HUSSER, JEAN-MARIE, «La typologie comme procédé de composition dans les textes de l'Ancien Testament», in R. KUNTZMANN Sous la direction de, *Typologie biblique: de quelques figures vivantes* (LeDiv), Les Éditions du Cerf, Paris 2002, 11-34, in particolare 22-32 [«Abraham et Sara en Égypte (Gn 12)»].

JOOSTEN, JAN, «Abram et Saraï en Égypte. Composition et message de Genèse 12,10-20», in ARNOLD, MATTHIEU - DAHAN, GILBERT - NOBLESSE-ROCHER, ANNIE (éds.), *La sœur-épouse (Genèse 12, 10-20)* (Lectio Divina 237 - Études d'histoire de l'exégèse 1), Éditions du Cerf, Paris 2010, 11-25.

LEVIN, CHRISTOPH, «*Abraham in Ägypten (Gen 12,10-20)*», in S.J. WIMMER - G. GAFUS (Hrsg.), „*Vom Leben umfassen*“. *Ägypten, das Alte Testament und das Gespräch der Religionen* (ÄAT 80), Ugarit-Verlag, Münster 2014, 109-121.

LIPSCHITS, ODED - RÖMER, THOMAS C. - H. GONZALEZ, HERVÉ, «The Pre-Priestly Abraham Narratives from Monarchic to Persian Times», in *Semitica* 59 (2017) 261-296.

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

MACHIELA, DANIEL A. (ed.), *The Dead Sea Genesis Apocryphon: A new Text and Translation with Introduction and special Treatment of Columns 13-17* (STDJ), E. J. Brill, Leiden – Boston MA 2009.

MOŠE BEN NAḤMAN [RAMBAN, NACHMANIDES], *Commentary on the Torah*, 5 volumes, translated and annotated with Index by CHARLES B. CHAVEL, Shilo Publishing House, New York NY 1971-1976, 2010.

MUNK, ÉLIE, *La voix de la Thora. Commentaire du Pentateuque. La Genèse*, Fondation S. et E. Levy, Paris 1998.

PHILO ALEXANDRINUS (ca. 20 a.C. – ca. 45), *De Abrahamo* (Œuvres de Philon d'Alexandrie 20), édité par J. GOREZ, Éditions du Cerf, Paris 1976.

POLZIN, ROBERT M., «The Ancestress of Israel in Danger», in *Semeia* 3 (1975) 81–96.

PURY (DE), ALBERT, «Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël», in J.A. EMERTON (ed.), *Congress volume, Leuven 1989* (VT.S 43), E. J. Brill, Leiden 1991, 78-96.

PURY, (DE), ALBERT, *Abraham: The Priestly Writer's 'Ecumenical' Ancestor*, in S.L. MCKENZIE - TH.C. RÖMER - H.H. SCHMID (eds.), *Rethinking the foundations. Historiography in the Ancient World and in the Bible: Essays in honour of John Van Seters* (BZAW 294), Walter de Gruyter, Berlin – New York 2000, 163-181.

RAD (VON), GERHARD, *Das erste Buch Mose: Genesis*, 3 Bände (ATD 2-4), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1967, <sup>12</sup>1987 [traduzione italiana: *Genesi (Capitoli 25,19-50,26); Traduzione e commento*, Traduzione italiana delle BENEDETTINE DI CIVITELLA SAN PAOLO (AT 4), Paideia Editrice, Brescia 1972].

RASHI [DI TROYES] = RABBI SHELOMO ISHAQI, *Chumash with Rashi's Commentary. Bereshith*, Jerusalem 5745 [traduzione italiana: *Commento alla Genesi*, a cura di L. CATTANI, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1985].

RÖMER, THOMAS C., *La construction d'un ancêtre: la formation du cycle d'Abraham*, in academia.edu

SARNA, NAHUM MATTATHIAS, *Genesis בראשית: the traditional Hebrew text with the new JPS translation. Commentary* (JPSTC), Jewish Publication Society of America, Philadelphia PA 1989.

SCHARBERT, JOSEPH, *Genesis 12-50* (NEB.AT 16), Echter Verlag, Würzburg 1986, <sup>3</sup>1995 (1<sup>a</sup> ristampa: 2000).

SCHMID, KONRAD, *Genesis and the Moses Story. Israel's Dual Origins in the Hebrew Bible*, Translated by J.D. NOGALSKI (Siphrut: Literature and Theology of the Hebrew Scriptures 3), Eisenbrauns, Winona Lake IN 2010.

SEEBASS, HORST, *Genesis*, vol. 2/1, *Vätergeschichte* (11,27-22,24), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997.

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

SKA, JEAN-LOUIS, «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.

SKA, JEAN-LOUIS, «The Call of Abraham and Israel's Birth-certificate (Gen 12:1-4a)» in ID., *The Exegesis of the Pentateuch: Exegetical Studies and Basic Questions* (FAT 66), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2009, 46-66.

SPEISER, EPHRAIM AVIGDOR, *Genesis. Introduction, translation, and notes* (AncB 1), Doubleday and Co., Garden City NY 1964.

STERNBERG, MEIR, *The poetics of Biblical narrative. Ideological literature and the drama of reading* (The Indiana Literary Biblical Series), Indiana University Press, Bloomington IN 1985.

TURNER, LAURENCE A., *Announcements of Plot in Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990; Wipf & Stock Publishers, Eugene Or, 2008 (reprint edition).

VAN SETERS, JOHN, *Abraham in history and tradition*, Yale University Press, New Haven CT – London 1975 (1<sup>a</sup> ristampa: 2014).

WENHAM, GORDON J., *Genesis 1-15* (WBC 1), Word Books Publisher, Waco TX 1987.

WÉNIN, ANDRÉ, «Abraham: élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif», in *Revue Théologique de Louvain* 27/1 (1996) 3-24.

WÉNIN, ANDRÉ, «Abram, fils de Tèrakh. Une interprétation de Genèse 11,26-32», in *Cahiers de l'École des Sciences Philosophiques et Religieuses* (CESPR) 1/20 (1996) 135-151.

WÉNIN, ANDRÉ, «Abram et Sarai en Égypte (Gn 12,10-20) ou la place de Sarai dans l'élection», in *Revue Théologique de Louvain* 29/4 (1998) 433-456.

WÉNIN, ANDRÉ, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 - 12,4* (LiBi 148), Les Éditions du Cerf, Paris 2007 [traduzione italiana: *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1 - 12,4* (Testi e Commenti), EDB, Bologna 2008].

WÉNIN, ANDRÉ, «L'histoire d'Abraham dans la Genèse et dans les autres récits de l'A.T. Une approche narrative», in *Ricerche storico bibliche* 1-2/26 (2014) 49-73.

WÉNIN, ANDRÉ, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement: Lecture de Genèse 11,27 - 25,18* (Lire la Bible), Les Éditions du Cerf, Paris 2016 [traduzione italiana: *Abramo e l'educazione divina. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. II. Gen 11,27-25,18*, Tradotto da R. FABBRI (Testi e Commenti), EDB, Bologna 2017].

WESTERMANN, CLAUS, *Genesis. 2. Band: Genesis 12-36* (BKAT 1/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, 2<sup>a</sup>1989 [traduzione inglese: *Genesis. II: 12-36*, Edited by J.J. SCULLION, SPCK – Augsburg Press, London – Minneapolis PA 1985].

WÖHRLE, JACOB, *Abraham und das Leben im Ausland. Zur Intention der Ahnfrau-Erzählung in Genesis 12,10-20 und ihrer frühen inner- und außerbiblischen Rezeption*, BN 151 (2011) 23-46.

ZAKOVITCH, YAIR - A. SHINAN, AVIGDOR, «Abram and Sarai in Egypt. Gen. 12:10-20», in IDD., *The Bible, the Old Versions and the Ancient Jewish Literature* (Monograph series), 5 volumes, Hebrew University Magnes Press, Jérusalem, 1983-1992 [in hebrew].

### 1. Le indicazioni cronologiche che scandiscono il racconto della storia di 'abrām / 'abrāhām

La storia di 'abrām / 'abrāhām non inizia dove la danno iniziare i sottotitoli delle Bibbie moderne, nelle diverse traduzioni, ossia con il v. 1 del capitolo 12 della Genesi, ma con il v. 27 del capitolo 11. La nascita di 'abrām è annunciata la prima volta in 11,26: «Quando ebbe settant'anni, terah generò 'abrām, nāhōr e hārān».

Un sommario genealogico sulla famiglia di terah introduce il racconto della storia di 'abrām. Esso è preceduto da una genealogia di dieci generazioni [tōl<sup>e</sup>dōt] che collegano nōah con 'abrām. Questa serie di genealogie ha un parallelo significativo nelle dieci generazioni che

collegano 'ādām con nōah (cfr. 5,1-32 con 11,10-26). Entrambi le genealogie si concludono con la nascita di tre figli: šēm, hām e jāpet in 5,32 e 'abrām, nāhōr e hārān in 11,26.

Sebbene sia problematico dedurre conclusioni circa la formazione del libro basate sul rapporto tra queste genealogie, il parallelo che esiste tra esse produce tuttavia un effetto letterario: la loro somiglianza anticipa che un leader potrebbe sorgere nella generazione successiva.<sup>1</sup>

Il racconto della storia di Abramo 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 12-25* è frutto di un complesso lavoro redazionale.<sup>2</sup> Il problema che si pone è però questo: esiste, a livello del testo finale, un filo che unifichi in un solo racconto tutti i singoli episodi? In altre parole, è possibile individuare una trama narrativa? La risposta a questa domanda è importante per cercare il significato fondamentale del ciclo di Abramo nel contesto del libro della Genesi che presenta un ciclo di Giacobbe che trova unità attorno al suo viaggio e un racconto di Giuseppe che trova un'unità marcata attorno al conflitto e alla riconciliazione dei figli di Giacobbe.

Una caratteristica della storia di Abramo, che la differenzia da quelle di Giacobbe e Giuseppe e che contribuisce a sottolinearne l'unità, è offerta dalle indicazioni cronologiche chiare e ben distribuite lungo il racconto. In un saggio interessante sulla struttura temporale del ciclo di Abramo, Jan Petrus Fokkelman elenca dodici passi che forniscono tredici indicazioni cronologiche:<sup>3</sup>

- *terah* visse in totale 205 anni e morì a *hārān* (11,32)
- *'abrām* aveva 75 anni quando uscì da *hārān* (12,4)
- *Dopo 10 anni che 'abrām stava nel paese di k'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 circondata la carne del prepuzio (17,25)

---

<sup>1</sup> J. GROSSMAN, *Abram to Abraham: A Literary Analysis of the Abraham Narrative* (Das Alte Testament im Dialog / An Outline of an Old Testament Dialogue 11), Peter Lang, Bern 2016, 69.

<sup>2</sup> Sul rapporto tra la storia della formazione del libro della Genesi e la lettura del testo nella sua forma finale cfr. D. M. CARR, *Reading the fractures of Genesis. Historical and Literary Approaches*, Westminster John Knox Press, Louisville, Kentucky 1996.

<sup>3</sup> J.P. FOKKELMAN, «Time and the Structure of the Abraham Cycle», in A.S. VAN DER WOUDE (ed.), *New avenues in the study of the Old Testament* (OTS 25), E. J. Brill, Leiden 1989, 96-109, qui 97.

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

Circa il quadro cronologico, il confronto tra il 'tempo raccontante' e il 'tempo raccontato' è assai significativo. Secondo la cronologia sacerdotale adottata dagli editori del testo nella sua forma attuale, la vicenda di 'abrām inizia non con la nascita (11,26), che è semplicemente menzionata, ma quando egli lascia ḥārān per stabilirsi nella terra di k<sup>e</sup>na'an. Secondo 12,4 'abrām ha 75 anni quando inizia questo viaggio. La sua morte avviene all'età di 175 anni (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 k<sup>e</sup>na'an dalla nascita di jīṣḥaq (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 occupa da solo oltre un terzo dell'intera storia. È l'anno che inizia con la circoncisione (17,1) e termina con la nascita di jīṣḥaq (21,1-7), riguardo alla quale l'indicazione centrale del quadro cronologico presentato da Fokkelman (17,17) sottolinea proprio l'impossibilità.

Il racconto, sempre secondo Fokkelman, potrebbe essere diviso in cinque sezioni inquadrate tra un prologo e un epilogo:<sup>4</sup>

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 e distruzione; distruzione, crisi in Gerar, nascita, ḥāgār scacciata, alleanza

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

Queste osservazioni ci consentono di dire che i racconti hanno anzitutto come scopo quello di mettere in risalto gli episodi della vita di Abramo che riguardano il tema della sua discendenza nella terra. È il tema della discendenza che domina nel ciclo di Abramo. Il tema della terra è subordinato.<sup>5</sup>

<sup>4</sup> J.P. FOKKELMAN, 103.

<sup>5</sup> Cfr. 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.

2. I discendenti di *terah* [*w<sup>e</sup>'èlleh tôl<sup>e</sup>dôt*]: *terah* generò 'abrām, nāhôr e hārān (11,27-32)

<sup>27</sup> I discendenti di *terah* [*w<sup>e</sup>'èlleh tôl<sup>e</sup>dôt*]: *terah* generò 'abrām, nāhôr e hārān.

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

<sup>29</sup> 'abrām e nāhôr si sposarono. La moglie di 'abrām si chiamava śārāj, la moglie di nāhôr 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 lôṭ figlio di hārān, e sua nuora śārāj, moglie di suo figlio 'abrām, e insieme uscirono da 'ûr kasdîm per andare nel paese di kena'an. Ma giunti a hārān, vi si stabilirono.

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

André Wénin ha proposto una traduzione letterale strutturata di questi versetti, in cui il v. 30 costituisce il centro:<sup>6</sup>

<sup>26</sup> Et Tèrakh eut <i>septante ans</i> , et il fit enfanter Abram, Nakhôr et Haran.	A
<sup>27</sup> Et ceux-ci [sont] les enfantements de Tèrakh. Tèrakh fit enfanter Abram, Nakhôr et Haran ; or (et/mais) Haran fit enfanter Lot	B
<sup>28</sup> et HARAN MOURUT à/contre la face de Tèrakh son père en LA TERRE de son enfance, EN OUR-KASDÎM.	
<sup>29</sup> Et Abram prit, et Nakhôr, pour eux des femmes : nom de la femme d'Abram, Sarai, et nom de la femme de Nakhôr, Milka <b>filles de Haran</b> père de Milka et père de Yiska.	C
<sup>30</sup> Et Sarai fut stérile ; il n'y a pas pour elle d'enfant.	X
<sup>31</sup> Et Tèrakh prit Abram son fils et Lot <b>fils de Haran</b> fils de son fils et Sarai sa bru, <b>femme d'Abram</b> son fils, et ils SORTIRENT avec eux DE OUR-KASDÎM pour aller vers LA TERRE de Canaan, et ils vinrent jusqu'à KHARAN et ils demeurèrent là.	C'  B'
<sup>32</sup> Et les jours de Tèrakh furent <i>deux cent cinq ans</i> , et Tèrakh mourut en Kharan.	A'

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 śārāj (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.

<sup>6</sup> A. WÉNIN, «Abram, fils de Tèrakh. Une interprétation de Genèse 11,26-32», *CESPR* 1/20 (1996) 135-151, qui 136-137.

Proprio quando la speranza umana sembra inesorabilmente condannata al fallimento, la potenza della parola di Dio apre un nuovo e insperato futuro. Perciò la sterilità di *śārāj* non è solo il punto che genera il racconto che segue, ma è già la prima espressione del paradosso della fede che ritornerà più volte nel ciclo di *'abrām / 'abrāhām*.

Il punto di partenza della migrazione del clan di *terah* è «'ūr *kaśdīm* / Ur dei Caldei» e la meta è la «terra di *kēna'an* / Canaan» (11,31). L'espressione «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 Nabopolassar (in accadico *Nabû-apla-ušur*, cuneiforme , 658 c.-605 a.e.v.) hanno raggiunto l'egemonia creando l'impero neobabilonense. 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.

□ «*terah* visse in totale duecentocinque anni e morì a *hārān*» (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* mentre di fatto egli 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*, *nāhōr* e *hārān*» (11,26) e «*'abrām* aveva settantacinque anni quando lasciò *hārān*» (12,4b).

□ «*wajjēs'û 'ittām mē'ûr kaśdīm* / ed essi uscirono con loro da Ur dei Caldei» (11,31). Questa espressione è strana. Chi sono questi 'essi' soggetto del verbo 'uscire' e 'con' chi escono?

Alcuni esegeti, per esempio Ephraim Avigdor Speiser,<sup>7</sup> ritengono di dover modificare il TM ricorrendo alla versione siriana, che ha «egli (*terah*) andò con loro», o alle versioni del Pentateuco Samaritano (testo consonantico), della LXX, della Vetus Latina e della Volgata che hanno «egli (*terah*) li fece uscire». Ma, come afferma André Wénin, occorre preferire il TM che presenta la 'lectio difficilior' la cui difficoltà le altre versioni hanno cercato di eliminare.<sup>8</sup> Sempre 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, evocerebbe proprio questa situazione.<sup>9</sup>

□ «*śārāj* però era sterile e non aveva figli» (11,30). In una famiglia con le caratteristiche sopra evidenziate non suscita meraviglia il fatto che *nāhōr* sposi la nipote *milcāh*, figlia di *hārān*. Invece, è piuttosto intrigante la scelta di *'abrām* che non sposa *jiskāh*, l'altra sua nipote orfana

<sup>7</sup> Cfr. E.A. SPEISER, *Genesis. Introduction, translation, and notes* (AB 1), Doubleday and Co., Garden City NY 1964, 79.

<sup>8</sup> A. WÉNIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement: Lecture de Genèse 11,27 - 25,18* (Lire la Bible), Les Éditions du Cerf, Paris 2016, 23-382 (nota 6) [traduzione italiana: *Abramo e l'educazione divina. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. II. Gen 11,27-25,18*, Tradotto da R. FABBRI (Testi e Commenti), EDB, Bologna 2017, 17).

<sup>9</sup> A. WÉNIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement: Lecture de Genèse 11,27 - 25,18*, 23-24 [traduzione italiana: *Abramo e l'educazione divina. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. II. Gen 11,27-25,18*, 17-18.

di padre, ma *śārāj* che è al di fuori della famiglia. Strana è poi la formulazione del v. 30 «*watt<sup>e</sup>hī śārāj ‘āqārāh ’ên lāh wālād<sup>o</sup>*», che letteralmente andrebbe tradotto «e *śārāj* fu sterile, non c'è per lei bambino». Oltre ad essere un'espressione ridondante, è strana la presenza del verbo *hājāh* nella forma narrativa del *wajjiqtol* che esprime la successione temporale rispetto a ciò che precede. Secondo Wénin, ciò inviterebbe a interpretare il verbo *hājāh* secondo una delle sue sfumature possibili, il 'divenire', traducendo «e *śārāj* divenne sterile»: 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 *terah* (11,31).

È fra queste due 'prese' che Sarai è soggetto del verbo 'essere', che la presenta come (diventando) sterile. Nella sua sobrietà, il racconto potrebbe segnalare proprio questo paradosso: è la sterilità a fare di Sarai un soggetto. In qualche modo, lei 'è' perché è sterile. Del resto, la genealogia che precede (11,10-26) suffraga quest'idea, Nella lista infatti non si trova alcun nome di donna. Le mogli degli uomini i cui nomi lì si susseguono sono comunque indirettamente presenti, grazie al verbo ripetuto 27 volte e di cui gli uomini sono i soggetti: «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.<sup>11</sup>

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

<sup>1</sup> JHWH disse ad 'abrām: «Va' [*lek-l'kāl*] 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 *lôt*. 'abrām aveva settantacinque anni quando uscì da *hārān*.

<sup>5</sup> 'abrām prese con sé sua moglie *śārāj*, suo nipote *lôt*, tutti i beni che si erano acquistati e gli schiavi che avevano comprato in *hārān*. Uscirono in direzione di *kēna'an* e giunsero nella terra di *kēna'an*.

<sup>6</sup> 'abrām attraversò il paese fino al santuario di *šēkem*, fino alla 'ēlōn mōreh / Quercia di Moreh. Nel paese in quel tempo abitavano i *kēna'ānī* / 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>10</sup> Il termine *wālād* ricorre solo qui nella Bibbia ebraica. Ha una somiglianza con la radice verbale *jld*, 'generare'.

<sup>11</sup> A. WÉNIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement*, 25 [traduzione italiana: *Abramo e l'educazione divina*, 19]. La forma verbale hifil *wajjōled*, dal verbo *jālad*, andrebbe tradotta 'fece generare'.

<sup>9</sup> Poi 'abrām, levando l'accampamento di tappa in tappa, migrò verso il *negeb*.

□ «Va' [lek-lekā] dalla tua terra...verso la terra che io ti indicherò» (12,1). *terah* si era fermato a *hārān*, dopo aver lasciato 'ūr *kaśdīm* di propria iniziativa. Abramo non fa che portare a termine il progetto del padre, ma lo fa non per una decisione propria. È il comando di JHWH a indicargli la direzione da prendere. È significativo che il nome geografico (terra di *kēna'an*) non compaia nel comando di JHWH: la terra è quella che JHWH stesso indicherà ad 'abrām. Ritroviamo nel libro della Genesi l'espressione *lek-lekā* solo in *Gen 22,2*: questo racconto, solitamente chiamato 'il sacrificio di Isacco', narra in realtà la 'prova di Abramo'. Ci sono delle evidenti somiglianze tra questi due racconti:

Dopo queste cose, *hā'ēlōhīm* mise alla prova 'abrāhām e gli disse: «'abrāhām!». Rispose: «Eccomi!». Riprese: «Prendi tuo figlio, il tuo unigenito che ami, *jīṣḥāq*, va' [*qah-nā*] 'et-*binhā* 'et-*jēhīdkā* 'āšer-'āhābtā 'et-*jīṣḥāq* *w'lek-lekā*] nel territorio di *mōrijjāh* e offrilo in olocausto [*ha'ālēhū šām l'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 [*jīṣḥāq*] in 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'ēlōhīm*] rivolge ad 'abrāhām. Si trova solo in questi testi l'espressione *lek-lekā* che, tradotta letteralmente, significa «va' per te» o «va' verso di te»: essa costituisce un invito a riscoprire la propria identità più profonda. Rashi e molti altri dopo di lui commentano: «Va' per il tuo bene e per la tua felicità».

Inoltre, 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, *jīṣḥāq*. Se poi in *Gen 12,1* JHWH domanda ad 'abrām di abbandonare il suo passato, in *Gen 22,2* Dio – più precisamente *hā'ēlōhīm* (la divinità) – gli domanda di sacrificare il suo futuro.

Sia *Gen 11,27-31* che *12,1-3* potrebbero essere considerati dei «programmi narrativi» che riguardano i due temi principali dei racconti del ciclo di 'abrām: la discendenza e la terra. Il primo problema è quello della sterilità di *sārāj* (*Gen 11,30*) che trova la sua soluzione al capitolo 21: il secondo, quello della discendenza, occupa lo spazio maggiore in questi racconti.

La terra è oggetto della promessa. Si tratta della terra di *kēna'an* che però è occupata dai Cananei (*Gen 12,6a*). Il suo possesso non è perciò immediato. Pertanto, il racconto introduce dal versetto seguente il tema della discendenza, perché è proprio essa 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"».

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.<sup>12</sup>

La trama del racconto inoltre resta «aperta» poiché contiene una serie di elementi narrativi che si prolungano al di là della sua conclusione naturale, la morte di 'abrāhām (Gen 25,7-11). Gen 12,1-3 contiene, infatti, una promessa che può difficilmente attuarsi nella 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 oltre il ciclo di 'abrām / '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. Il ciclo di 'abrām è pertanto un racconto che rinvia marcatamente oltre i propri limiti, verso un tempo che è quello del lettore stesso e ancora più lontano, verso un tempo indefinito.

Queste osservazioni fanno pensare che il racconto abbia un'importante funzione prolettica per il futuro di Israele. Più che il racconto di 'abrām in se stesso è la sua importanza per il destino del popolo di cui è l'antenato.<sup>13</sup>

□ «Allora 'abrām partì, come gli aveva ordinato JHWH» (v. 4a). 'abrām parte non dopo la morte del padre, come sembrerebbe supporre la narrazione (cfr. 11,32 seguito da 12,1): infatti dalla cronologia (cfr. 11,26.32; 12,4) deriva che 'abrām se ne va sessant'anni prima della morte di *terah*.

JHWH è colui che mette in moto tutta la vicenda di 'abrām, è il protagonista indiscusso del racconto. Il comando, accompagnato da una promessa, suscita la libera risposta di 'abrām. Non è detto il motivo di questa scelta di JHWH perché essa appartiene al suo insondabile piano. Israele si interrogherà più volte sul motivo della sua elezione e ogni volta non troverà altra risposta che l'amore gratuito di JHWH (cfr. Dt 7,6-8). L'elezione non deve mai degenerare in orgoglio e presuntuosa sicurezza (cfr. Ger 7,3-10; Mi 3,11; Am 9,7ss).

Il comando di JHWH è un invito a lasciare la terra, la parentela (il clan), la casa paterna - si noti il crescendo di intimità come in 22,2 già sottolineato - verso una terra che lui solo conosce. Per capire questo comando non dobbiamo partire dallo 'abrām / 'abrāhām storico poiché, al di là della sua esistenza, sappiamo poco di lui, ma dalla situazione di chi si rifà ad 'abrāhām per riscoprire la propria identità. L'andare evoca l'intera esperienza umana e, in particolare, la fatica di lasciare le opprimenti sicurezze dell'Egitto o la rassicurante stabilità trovata in Babilonia.

□ «Farò di te una grande nazione e ti benedirò» (12,2). Accanto al comando vi è la promessa. Il termine fondamentale, ripetuto ben cinque volte nei vv. 2-3, si rifà ad una radice

---

<sup>12</sup> A. WÉNIN, «L'histoire d'Abraham dans la Genèse et dans les autres récits de l'A.T. Une approche narrative», in *RSB* 1-2/26 (2014) 49-73, in particolare 51-53. Cfr. ID., «Abraham, élection, et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif», in *RTL* 27 (1996) 3-24, in particolare, 10-24.

<sup>13</sup> Cfr. 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.

ebraica che significa «benedire, benedizione». Essa è anzitutto la promessa di una discendenza e di un nome grande. «È così creato un immediato ponte con l'eziologia metastorica di *Gen* 11-12, 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».<sup>14</sup>

Il programma narrativo contenuto nei vv. 2-3 ha un orizzonte che supera quello del racconto di 'abrām e di sārāj. «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.<sup>15</sup>

Ma perché si parla di Israele come «nazione» e non come «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. 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 'abrām il primo 'pellegrino' venuto dalla Mesopotamia per obbedire ad un ordine divino. Il 'popolo della terra' (cfr. *Ez* 33,24) non può pertanto più richiamarsi al patriarca per giustificare le sue rivendicazioni. Al contrario, sono gli esiliati che possono richiamarsi ad Abramo per affermare i loro diritti: come Abramo, essi hanno obbedito ad un ordine di JHWH stesso che ha loro ingiunto di lasciare tutto per donare loro una terra e farne una 'grande nazione'».<sup>16</sup>

□ «... in te otterranno per loro benedizione tutte le famiglie della terra» (12,3). La benedizione di 'abrām assume anche un orizzonte universale. 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. È questo anche il senso dell'espressione «in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra»: è certamente significativo che si trovi qui non il termine 'ereš, che solitamente indica la terra di Israele, ma il termine 'ādāmāh, che indica il suolo, la terra nel senso più ampio del termine, come in *Gen* 2,7: «Allora JHWH 'ēlōhīm (Dio) plasmò l'uomo con polvere del suolo [ 'ādāmāh ]».

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

<sup>14</sup> G. BORGONOVO, *Genesis*, in PACOMIO L. – DALLA VECCHIA F. – PITTA A. (edd.), *La Bibbia Piemme*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995, 97.

<sup>15</sup> 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, qui 377.

<sup>16</sup> Come *Es* 19,6, *Gen* 12,2 utilizza a proposito di Israele il termine *gōj*, «nazione», e non 'am, «popolo». Sui motivi possibili di questa scelta nella rilettura sacerdotale e in alcuni testi tardivi cfr. 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 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).

ogni famiglia della terra potrà ottenere per sé («in te otterranno per loro benedizione tutte le famiglie della terra»<sup>17</sup>) 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.

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: Io ho benedetto Adam e Noaḥ. D’ora in poi, tu puoi benedire chiunque desideri». Ciò implica che Abram diventa una sorgente di benedizione per altri».<sup>18</sup>

□ «E ’*abrām* attraversò [*wajja ‘ābōr*] 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 *lāqah*, ‘prendere’:

*wajjiqqah terah ’et-’abrām bēnō wē’et-lōt ben-hārān ben-bēnō wē’et- sārāj kallātō ’ēšet ’abrām bēnō wajjēs ’ū...*

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

*wajjiqqah ’abrām ’et- sārāj ’istō wē’et-lōt ben-’āhiw... wajjēs ’ū...*

E prese ’*abrām sārāj*, sua moglie... e uscirono... (12,5)

Inoltre, mentre JHWH non ha indicato nessuna meta precisa, ’*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?

A. Wénin sottolinea un particolare non insignificante. Il viaggio di ’*abrām*, partito da un luogo ancora più ad est di *bābel*, ’*ūr kaśdīm*, nel sud dell’attuale Iraq (Tell el-Muqayyar), va verso ovest (*kēna’an*), invertendo la direzione che, nel racconto di Genesi, è quella dei colpevoli, che vanno sempre verso oriente. Così, in 3,22-24, i *kērubīm* sono posti a oriente del *gan-bē’ēden*. Dopo l’assassinio di *hābel*, *qajin* fugge nella terra di *nōd*, a oriente di *ēden* (4,16). Infine, muovendosi verso oriente, nella pianura di *šin’ār*, alcuni progettano di costruire la città e la torre di *bābel* (11,2).<sup>19</sup>

Giunto nel paese di *kēna’an*, ’*abrām* l’attraversa da nord verso sud. Il narratore traccia alcune tappe di questo itinerario: *sēkem*, *bēt-’ēl*, *hā’aj*, il *negeb*. Le tre città menzionate erano

<sup>17</sup> Questa traduzione si basa su uno dei possibili significati del nifal *nibrēkū* (12,3). 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») e 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 *hiṯpael* nella sua interpretazione riflessiva. Cfr. C. WESTERMANN, *Genesis. 2. Band: Genesis 12-36* [traduzione inglese: *Genesis. II: 12-36*, 151-152].

<sup>18</sup> J. GROSSMAN, *Abram to Abraham: A Literary Analysis of the Abraham Narrative*, 90-91.

<sup>19</sup> A. WÉNIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement*, 31-32 [traduzione italiana: *Abramo e l'educazione divina*, 23-24].

state importanti centri cananaici e, in seguito, *š̄kem* e *bêt-’el* diventeranno sede di santuari legati alla storia di Israele. Il *negeb*, in particolare *hebrôn* (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 *hārān* a *mamrē*, passando per *š̄kem* e *bêt-’el* 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’āqōb* 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 *hārān*, *’abrām*, quando giunge nel paese di *kēna’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 *lōt* (13,7-13), va ad abitare presso le Querce di *mamrē* che sono a *hebrôn* (13,18):

*wajjābō’ wajjēšeb bē’elōnē mamrē’ ’āšer bē hebrôn*

(*’abrām*) andò a stabilirsi alle Querce di *mamrē*, a *hebrôn* (13,18).

J. Grossman struttura così l’unità letteraria di *Gen* 12 – 13:<sup>20</sup>

1. JHWH ordina ad *’abrām*: *lek-lekā*

2. Esecuzione, scena I: *’abrām* va a *š̄kem*, ha una rivelazione e costruisce un altare

3. Esecuzione, scena II: *’abrām* va a *bêt-’el* e costruisce un altare

4. Intermezzo nella sequenza narrativa I: *’abrām* va in Egitto e poi ritorna a *bêt-’el*

5. Intermezzo nella sequenza narrativa II: *’abrām* si separa da *lōt* e ha un’altra rivelazione

5. Esecuzione, scena III (finale): *’abrām* va a *hebrôn*, 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 Abramo 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

È probabile che in un primo tempo il gruppo che era ritornato dall’esilio e che si era finalmente imposto a Gerusalemme abbia invocato l’esodo come ‘mito fondatore’ per giustificare le proprie pretese.<sup>21</sup> In seguito, per l’opposizione del ‘popolo della terra’ [*’am*

<sup>20</sup> J. GROSSMAN, *Abram to Abraham: A Literary Analysis of the Abraham Narrative*, 93.

<sup>21</sup> Cfr. A. DE PURY, «Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d’Israël», in J.A. EMERTON (ed.), *Congress volume, Leuven 1989* (VT.S 43), E. J. Brill, Leiden 1991, 78-96, qui 95-96. Secondo Albert de Pury, vi sono due miti di fondazione dell’Israele biblico: le storie patriarcali e l’esodo. Il primo mito di

*hā'āreš*], la *gôlāh* 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 *gôlāh* toglieva ai suoi avversari un argomento di notevole importanza. *'abrāhām* era, infatti, il padre più degli esiliati ritornati nella terra che di coloro che vi erano rimasti.<sup>22</sup>

A sostegno di questa tesi si possono portare alcuni testi più significativi<sup>23</sup>. 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* 33,24):

<sup>23</sup>Mi fu rivolta questa parola di JHWH: <sup>24</sup>«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*. 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:

<sup>1</sup>Ascoltatevi, 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.

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

<sup>3</sup>Davvero JHWH ha pietà di *šijjôn*,  
ha pietà di tutte le sue rovine....

---

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.

<sup>22</sup> Cfr. M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele* (Storia e Società), Editori Laterza, Roma – Bari 2003, 275-296.

<sup>23</sup> Cfr.

T. RÖMER (éd.), *Abraham. Nouvelle jeunesse d'un ancêtre*, Labor et Fides, Genève 1997.

Il profeta si rivolge certamente agli abitanti di Gerusalemme (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 in esilio 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 *gōlah* che vi sono ritornati. Questo oracolo nega che *'abrāhām* sia il padre di Israele. Solo JHWH merita questo titolo. Poco prima (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:

<sup>11</sup>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,

<sup>12</sup>colui che fece camminare alla destra di *mōšeh*'  
il suo braccio glorioso,

che divise le acque davanti a loro  
acquistandosi un nome eterno,

<sup>13</sup>colui che li fece avanzare tra i flutti  
come un cavallo nella steppa?

Non inciamparono,

<sup>14</sup>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.

<sup>15</sup>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,

<sup>16</sup>perché tu sei nostro padre,  
poiché *'abrāhām* non ci riconosce  
e *jīsrā'el* non si ricorda di noi.

Tu, JHWH, sei nostro padre,  
da sempre ti chiami nostro redentore.

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* l'ambiente in cui si sono sviluppate le tradizioni patriarcali.

Nel testo di *Gen 12-25* siamo al di là della polemica. *'abrāhām* non è più criticato. Anzi diviene l'antenato di tutti coloro che sono ritornati dalla Mesopotamia. Egli ha compiuto un esodo prima dell'esodo. Egli diventa un modello da seguire perché è un fedele osservante della *tôrāh*, ciò che Ezechiele rimproverava agli «abitanti di queste rovine» di non essere. La figura di *'abrāhām* è dunque interpretata totalmente in funzione delle preoccupazioni della *gôlāh*. Essa è sottratta agli abitanti della terra e rivolta contro di loro, perché *'abrāhām* diviene ciò che essi non sono.

L'immagine di *'abrāhām* che parte da *'ūr kasdīm* per stabilirsi nella terra di *k'na'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 *ḵrûšālāim* e il suo tempio. La benedizione promessa ad *'abrāhām* vale anche per tutti coloro che sono ritornati dalla Mesopotamia dopo l'esilio.

#### 4. Il pericolo della 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'analessi. 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°gā 'im g°dōlīm, '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.<sup>24</sup>

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 aneddotico.<sup>25</sup>

□ «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°rār (Gerar); il terzo jīshāq e ribqāh a g°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'.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> M. STERNBERG, *The poetics of Biblical narrative. Ideological literature and the drama of reading* (The Indiana Literary Biblical Series), Indiana University Press, Bloomington IN 1985, 236-237.

<sup>25</sup> A. WÉNIN, «Abram et Sarai en Égypte (Gn 12,10-20) ou la place de Sarai dans l'élection», in *Revue Théologique de Louvain* 29/4 (1998) 433-456 qui 435.

<sup>26</sup> Cfr. J. JOOSTEN, «Abram et Sarai en Égypte. Composition et message de Genèse 12,10-20», *Colloques de l'Université Marc Bloch de Strasbourg, Première journée d'exégèse biblique: Les péripécies de la sœur-épouse (Genèse 12 et 20)*, 20.11.2008, in academia.edu. Sul carattere problematico di questo racconto nell'antica interpretazione ebraica cfr. Y. ZAKOVITCH - A. SHINAN, «Abram and Sarai in Egypt. Gen. 12:10-20», in *IDD.*,

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 tale percorso per la comprensione del significato del racconto.<sup>27</sup> I tre racconti si rapportano tra loro come elaborazioni più o meno indipendenti di uno stesso motivo. La ripetizione dell'identica trama narrativa si spiega alla luce del fatto che nella Genesi ci troviamo di fronte non ad una letteratura di autore, ma di tradizione. Il motivo letterario dell'astuzia del patriarca aveva probabilmente trovato elaborazioni differenti nella tradizione precedente la redazione del libro.<sup>28</sup>

Condivido ciò che Jan Joosten afferma:

I tre racconti riguardanti la sorella-sposa si basano su un motivo comune, che ciascuno di essi elabora in modo diverso. Ciò che è proprio di Gen 12 è soprattutto la localizzazione del fatto in Egitto. [...] Come praticamente tutti gli esegeti hanno riconosciuto – anche quelli che sostengono la priorità di Gen 12 – questo tratto è molto probabilmente secondario. Il contesto cananaico conferisce al motivo della sorella-sposa un grado di verosimiglianza che ne spiega l'origine. Si tratta di un frammento della vita reale – vita reale di un gruppo di semi-nomadi che vivono a margine della società sedentarizzata – raccontato e trasmesso per gli insegnamenti che se ne possono trarre. Invece, la localizzazione in Egitto trasferisce il fatto nel mondo della fiction letteraria.<sup>29</sup>

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 sārāj 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 sārāj 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.

---

*The Bible, the Old Versions and the Ancient Jewish Literature* (Monograph series), 5 volumes, Hebrew University Magnes Press, Jerusalem, 1983-1992 [in hebrew].

<sup>27</sup> Cfr. J. WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*, Reimer, Berlin 1883, <sup>6</sup>1927, 323-324; H. GUNKEL, *Genesis, übersetzt und erklärt* (HK.AT 1), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1901, <sup>9</sup>1977, 156-157. 203-205 [traduzione inglese: *Genesis, translated and interpreted*, Translated by M.E. BIDDLE, Foreword by E.W. NICHOLSON (Mercer Library of Biblical Studies), Mercer University Press, Macon GA 1997]; M. NOTH, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1948, <sup>3</sup>1966 [traduzione inglese: *A history of Pentateuchal traditions*, translated with an introduction by B.W. ANDERSON, Prentice-Hall Press, Englewood Cliffs NJ 1971, 105]; J. VAN SETERS, *Abraham in history and tradition*, Yale University Press, New Haven CT – London 1975, 2014, 167-191; P. WEIMAR, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuchs* (BZAW 146), Walter de Gruyter, Berlin – New York 1977; H. SEEBAB, *Genesis III/1: Vätergeschichte* (II,27-22,24), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997, 24; C. WESTERMANN, *Genesis. 2. Band: Genesis 12-36* (BKAT 1/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, <sup>2</sup>1989 [traduzione inglese: *Genesis. II: 12-36*, Edited by J.J. SCULLION, SPCK – Augsburg Press, London – Minneapolis PA 1985. 161-162].

<sup>28</sup> Cfr. M. FISHBANE, *Biblical interpretation in Ancient Israel*, Clarendon Press, Oxford 1985, 11-12. 283.

<sup>29</sup> J. JOOSTEN, «Abram et Sarai en Égypte. Composition et message de Genèse 12,10-20», 6.

È evidente, come riconoscono tutti gli esegeti, che in questo racconto il motivo letterario della sorella-sposa è stato riletto tipologicamente in modo da presentare 'abrām e śāraj come i prototipi della generazione che ha vissuto l'esodo dall'Egitto.<sup>30</sup>

□ «Sul punto di entrare in Egitto, ['abrām] disse a śāraj sua moglie...» (12,11). Sono le prime parole che 'abrām pronuncia nel racconto. Spesso le prime parole di un personaggio rivelano chi egli è all'inizio della sua storia. Commenta A. Wénin:

... il fatto di dare la parola al personaggio è già di per sé significativo. Ma anche la forma del discorso è interessante. Abram formula la sua idea come una richiesta, mentre, ad esempio, potrebbe semplicemente comunicare la sua decisione. Infine, sul piano del contenuto, Abram mette in discussione la sua relazione con la moglie e propone di occultarla; meglio, di trasformarla in una relazione fraterna.<sup>31</sup>

'abrām rivolge alla moglie una preghiera:<sup>32</sup> 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. Queste parole richiamano quelle dello 'ādām in Gen 2,23. Quando JHWH Dio conduce la donna allo 'adam, egli in essa si riconosce, trovando in questo incontro il primo pieno accesso alla parola: «Costei (zō't), questa volta, è osso dalle mie ossa e carne dalla mia carne. Costei (zō't) si chiamerà donna ['iššāh] perché dall'uomo ['iš] è stata tratta costei (zō't)» (Gen 2,23).

L'espressione «osso dalle mie ossa e carne dalla mia carne» indica un rapporto di parentela stretta (cfr. Gen 29,14; 37,27). È significativo il fatto che lo 'ādām, solo dopo aver riconosciuto la differenza di colei che è chiamata ad essere il suo partner, trovi anche per se stesso un nome che esprime questa alterità nella somiglianza. Così si potrebbe dire che lo 'ādām acceda alla propria identità di uomo quando riconosce l'alterità della donna o, nella misura in cui la donna può essere vista come il tipo di ogni alterità umana irriducibile, un essere umano inizia a diventare se stesso quando è di fronte ad un altro diverso da lui. Così, nella misura in cui essa gli permette di accedere alla verità di se stesso, una tale relazione si rivela vitale ed essenziale alla sua compiutezza.

In realtà, però, questa scena sembra incompiuta. Infatti, se l'uomo esprime il suo stupore alla vista della donna, ella non risponde al suo grido. Non risponde perché l'uomo non si è rivolto a lei per invitarla a rispondergli. Parla di lei, non a lei. Per tre volte egli l'ha indicata

---

<sup>30</sup> Cfr. J.M. HUSSER, «La typologie comme procédé de composition dans les textes de l'Ancien Testament», in R. KUNTZMANN Sous la direction de, *Typologie biblique: de quelques figures vives* (LeDiv, hors serie), Les Éditions du Cerf, Paris 2002, 11-34, in particolare 22-32 [«Abraham et Sara en Égypte (Gn 12)»]; P. BEAUCHAMP, *Abram et Sarai: la sœur-épouse, ou l'énigme du couple fondateur*, in ID., *Pages exégétiques*, Préfaces de Yves Simoens (LeDiv 202), Les Éditions du Cerf, Paris 2005, 145-180, in particolare 174-180.

<sup>31</sup> A. WÉNIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement*, 38 [traduzione italiana: *Abramo e l'educazione divina*, 29].

<sup>32</sup> Per due volte, infatti, usa la particella precativa nā', 'ti prego': *hinmē-nā' jāda 'tī kī 'iššāh j'pat-mar'eh 'ātt* (v. 11b) e *'imrī-nā' 'āhōtī 'ātt* (v. 13).

con un dimostrativo (*zō't*), che ha certamente in ebraico un senso forte, ma non ha la dimensione relazionale del 'tu'. Anzi, egli afferma che la donna è stata tratta o è stata presa da lui stesso [*mē- 'iš*], e non dallo 'ādām, in contrasto con ciò che il narratore ha affermato in *Gen 2,21-22*, e nello stesso tempo sembra rivendicare la proprietà di colei che si è staccata da lui con l'uso ripetuto del possessivo. Il fallimento del «come di fronte» (*k<sup>e</sup>negdô*, in *Gen 2,18.20*) ci dice che «questo racconto mitico è più vero della realtà».<sup>33</sup>

Vi è però una differenza importante tra i due testi. Mentre in *Gen 2,23* lo 'ādām parla a se stesso, qui 'abrām si rivolge alla moglie. 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).<sup>34</sup> Più avanti il 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 del faraone (v. 15). La terza conseguenza sono i 'colpi' con cui JHWH affligge il faraone e la sua casa, 'al-d<sup>e</sup>bar *śāraj 'ēšet 'abrām*, «a causa di *śāraj*, moglie di 'abrām» (v. 17): non sono un castigo, come non lo sono i 'dieci colpi / segni' narrati in *Es 7,8 – 11,10*. In questi capitoli, in realtà, nel testo ebraico troviamo il termine נֶגַע / *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, il decimo e 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'.<sup>35</sup> L'intento della narrazione non è perciò quello di presentare delle piaghe, cioè delle ferite e dei colpi, ma piuttosto dei prodigi e segni, cioè eventi che hanno una valenza simbolica, ossia la capacità di evocare la presenza e l'azione di JHWH.

Come reagisce il 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).

<sup>33</sup> A. WÉNIN, *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1 - 12,4* (LiBi 148), Les Éditions du Cerf, Paris 2007, 85 [traduzione italiana: *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1 - 12,4* (Testi e Commenti), EDB, Bologna 2008, 60].

<sup>34</sup> La successione dei verbi 'vedere' e 'prendere' si ritrova anche nel racconto di *dāwid* e *bat-šeba'* (2 *Sam 11,2.4*) e nel racconto di *Gen 6,2*: «i figli di Dio videro che le figlie dell'uomo erano belle, e presero per mogli quante ne vollero».

<sup>35</sup> Solo in *Es 9,14* troviamo *magēpāh*, 'colpo, piaga, pestilenza'. Per 'ôt cfr. *Es 8,19; 10,1-2*; per *môpet* cfr. *Es 7,9; 11,9-10*. In *Es 7,3* troviamo insieme i due termini.

La conclusione del racconto ci offre un'immagine innegabilmente positiva del 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 il '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 empi 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. Questo processo non è del resto terminato con la fissazione del testo della Genesi: il *Libro dei Giubilei*, l'*Apocrifo della Genesi*, le *Antichità giudaiche* di Giuseppe Flavio, il *De Abrahamo* di Filone e, in forma differente, i *midrashim* offrono altrettante nuove creazioni composte a partire dal gioco intertestuale tra *Gen* 12,10-20, i suoi paralleli in *Gen* 20 e 26, e altri testi biblici ed extra-biblici.<sup>36</sup>

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'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*.<sup>37</sup>

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

---

<sup>36</sup> J. JOOSTEN, «Abram et Saraï en Égypte. Composition et message de Genèse 12,10-20», 9-10. Cfr. L. FUSELLA - P. SACCHI, *Libro dei Giubilei*, in P. SACCHI (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, vol. I, (CR. Eb), UTET, Torino 1981, 179-411; J.A. FITZMYER, *The Genesis Apocryphon of Qumran Cave 1 (1Q20). A commentary* (BibOr 18B), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1966, <sup>3</sup>2004; D.A.MACHIELA (ed.), *The Dead Sea Genesis Apocryphon: A new Text and Translation with Introduction and special Treatment of Columns 13-17* (STDJ), E. J. Brill, Leiden – Boston MA 2009; FLAVIUS JOSEPHUS, *Antichità Giudaiche*, 2 volumi, a cura di L. MORALDI (Classici del Pensiero 33\*/\*\*), UTET, Torino 2006; PHILO ALEXANDRINUS (ca. 20 a.C. – ca. 45), *De Abrahamo* (Œuvres de Philon d'Alexandrie 20), édité par J. Gorez, Éditions du Cerf, Paris 1976.

<sup>37</sup> MOSHE BEN NACHMAN, *Commentary on the Torah: Berešit*, Translated and annotated with index by CH.B. CHAVEL, Shilo Publishing House, New York NY 1971, 2010.

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'.<sup>38</sup> 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'.<sup>39</sup>

'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).<sup>40</sup>

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 il faraone. Oppure parla con il faraone rivelandogli di essere la moglie di 'abrām e costui capisce il motivo per cui JHWH lo sta colpendo.<sup>41</sup>

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.<sup>42</sup>

<sup>38</sup> La LXX ha *περὶ Σαρὰς τῆς γυναικὸς Ἀβραμ*, «riguardo a Saras, la moglie di Abram».

<sup>39</sup> Cfr. in particolare *Berešit Rabbah* 41, 2 e Rashi che richiama il *Midraš Tanhûma*.

<sup>40</sup> É. MUNK, *La voix de la Thora. Commentaire du Pentateuque. La Genèse*, Fondation S. et E. Levy, Paris 1998, 127.

<sup>41</sup> C. CHALIER, *Les Matriarches : Sarah, Rebecca, Rachel et Léa (La Nuit surveillée)*, Les Éditions du Cerf, Paris 1985, 1991, 31-32 [traduzione italiana: *Le Matriarche: Sara, Rebecca, Rachele e Lea* (Schulim Vogelmann 95), Giuntina, Firenze 2002, 42-43].

<sup>42</sup> P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament; Tome II: Accomplir les Écritures (Parole de Dieu)*, Éditions du Seuil, Paris 1990, 241-242 [traduzione italiana: *L'uno e l'altro testamento. 2. Compiere le Scritture*,

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.<sup>43</sup>

##### 5. Una possibile lettura sincronica dei tre racconti

Se 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.<sup>44</sup>

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 jīṣḥāq che ha avuto 'ēsāw e ja'āqōb da ribqāh, ma non è ricco. L'acquisizione della ricchezza segue la rimozione di una situazione potenzialmente adultera. jīṣḥāq 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'raḳāh] può essere notato confrontando questo tre passi:

*Gen 12,2*: wa'ābāreḳkā, «ti benedirò»;

*Gen 22,17*: kī-bārēḳ 'ābāreḳkā, «certamente ti benedirò»;

*Gen 24,1*: wjhw bēraḳ 'et-'abrāhām bakkōl, «e JHWH lo aveva benedetto in tutto».

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 'āsītā llī] (*Gen 12,18*)

Che cosa ci hai fatto? [meh-'āsītā llānū] (*Gen 20,9*)

---

Introduzione di A. BERTULETTI, Traduzione di M.L. MILAZZO, Revisione di L. ARRIGHI - R. VIGNOLO (Biblica 1), Glossa, Milano 2001, 243].

<sup>43</sup> A. WÉNIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement*, 56 [traduzione italiana: *Abramo e l'educazione divina*, 40].

<sup>44</sup> R. POLZIN, «The Ancestress of Israel in Danger», in *Semeia* 3 (1975) 81-96.

Che ci hai fatto? [*mah-zzō't 'āsītā llānū*] (*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 *sāraj*, moglie di *'abrām*. (*Gen 12,17*).

In *Gen 20* *'ābīmeleḵ* ha un sogno:

Ma *'ēlōhīm* venne da *'ābīmeleḵ* 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 *'ābīmeleḵ*, re dei *pēlišṭīm*, si affacciò alla finestra e vide *jīshāq* amoreggiare [*mēṣahēq*] con la propria moglie *ribqāh*.

*'ābīmeleḵ* fece chiamare *jīshāq*: «È sicuramente tua moglie!» gli disse «E come mai hai detto che era tua sorella?». *jīshāq* 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 *'ēlōhīm* in un sogno in *Gen 20* si rifa 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 *nābī'*, «un profeta» (*Gen 20,7*). Infine, in *Gen 26* *'ābīmeleḵ* 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 *nēbī'īm* e i *kētūbīm*. Essi sottolineano un modo diverso di rivelazione divina. Nella *tôrāh* JHWH si rivela mediante i suoi interventi nella storia; nei *nēbī'īm* Egli manifesta i suoi giudizi e i suoi disegni sulla storia attraverso le visioni profetiche o gli oracoli; i *kētūbīm*, invece, mettono in risalto la capacità dell'uomo di scoprire la volontà di Dio attraverso la riflessione sapienziale.