

## DUE FIGLI, DUE VIE

### Gen 21,1-34

Il capitolo 21 prolunga, senza soluzione di continuità, l'episodio di *'āḥîmelek*. Nel momento in cui *'ēlohîm* guarisce il re di *gerār* e le donne della sua casa per intercessione di *'abrāhām* (20,17-18), visita anche *śārāh* e attua la sua promessa di dare attraverso lei un figlio a *'abrāhām* (21,1). Perciò il centesimo compleanno di *'abrāhām* è segnato dalla gioia della nascita annunciata.

Questa scena è di per sé breve, anche se appare lunga confrontata con altri racconti di nascita. Essa è seguita da altre due scene, la seconda delle quali è introdotta da un'espressione che indica che accadono tutte e due in un medesimo periodo ('in quel tempo', v. 22). *'abrāhām* deve affrontare due conflitti provocati dalle persone con le quali le relazioni sembravano essersi normalizzate durante l'episodio precedente: *śārāh* e *'āḥîmelek*.

Anche se la seconda scena avviene più o meno tre anni dopo la nascita di *jîṣḥāq* – all'epoca del suo svezzamento –, è comunque strettamente collegata alla prima perché riguarda l'avvenire di *jîsmā'ē'l* in seguito alla nascita del fratello.

- <sup>1</sup> JHWH visitò *śārāh*, come aveva detto. JHWH fece a *śārāh* quanto aveva promesso.
- <sup>2</sup> *śārāh* concepì e partorì un figlio a *'abrāhām*, quando egli era ormai vecchio, nel momento promesso da *'ēlohîm*.
- <sup>3</sup> *'abrāhām* chiamò *jîṣḥāq* il figlio che gli era nato e che proprio *śārāh* gli aveva partorito.
- <sup>4</sup> *'abrāhām* circoncise suo figlio *jîṣḥāq* all'ottavo giorno, come *'ēlohîm* gli aveva comandato.
- <sup>5</sup> *'abrāhām* aveva cent'anni quando gli nacque suo figlio *jîṣḥāq*.
- <sup>6</sup> *śārāh* disse: «*'ēlohîm* mi ha dato un motivo per sorridere; chiunque l'udirà, sorriderà con me».
- <sup>7</sup> E aggiunse: «Chi avrebbe mai detto a *'abrāhām* che *śārāh* avrebbe allattato figli? Eppure, io gli ho dato un figlio nella sua vecchiaia».
- <sup>8</sup> Il bambino crebbe e fu svezzato. Quando finì lo svezzamento di *jîṣḥāq*, *'abrāhām* organizzò un grande banchetto.
- <sup>9</sup> *śārāh* vide che il figlio partorito da *hāgār*, l'egiziana, a *'abrāhām* 'isaccheggia'.  
<sup>10</sup> Allora disse a *'abrāhām*: «Caccia via questa schiava e suo figlio, perché il figlio di questa schiava non deve spartire l'eredità con mio figlio *jîṣḥāq*».
- <sup>11</sup> La cosa dispiacque moltissimo a *'abrāhām*, perché era pur sempre suo figlio.
- <sup>12</sup> Ma *'ēlohîm* disse a *'abrāhām*: «Non addolorarti per il ragazzo e per la tua schiava. Ascolta quanto ti dice *śārāh*, perché – è vero – da *jîṣḥāq* uscirà la discendenza che porterà il tuo nome,  
<sup>13</sup> ma anche il figlio di questa schiava renderò un grande popolo, perché è tua stirpe».
- <sup>14</sup> *'abrāhām* si alzò di buon mattino, prese del pane e un otre d'acqua, li diede ad *hāgār*, mettendoglieli sulle spalle, e la mandò via insieme al bambino. Ella se ne andò vagando per il deserto di *bē'ēr śāḥa'*.
- <sup>15</sup> Quando l'acqua dell'otre finì, mise il bimbo sotto degli arbusti,

<sup>16</sup> e andò a sedersi di fronte, a distanza d'un tiro d'arco, perché diceva: «Non voglio veder morire il bambino!». Andò a sedersi dirimpetto, alzò la voce e pianse;

<sup>17</sup> e 'ēlōhîm udì la voce del bimbo. Il messaggero di 'ēlōhîm chiamò hāgār dal cielo: «Che c'è, hāgār?» le disse «Non temere! perché 'ēlōhîm ha udito la voce del bimbo là dove si trova.

<sup>18</sup> Alzati, prendi il bimbo e tienilo per mano, perché lo renderò un grande popolo».

<sup>19</sup> 'ēlōhîm le aprì gli occhi ed ella vide un pozzo d'acqua. Andò a riempire d'acqua l'oltre e diede da bere al bimbo.

<sup>20</sup> 'ēlōhîm stava con il ragazzo, che crebbe, abitò nel deserto e divenne un valido arciere.

<sup>21</sup> Si stabilì nel deserto di pā'rān e sua madre gli prese in moglie una donna egiziana.

<sup>22</sup> In quel tempo, 'ābîmelek, accompagnato da pîkōl, capo del suo esercito, andò a dire a 'abrāhām: «'ēlōhîm è con te, in tutto quello che fai.

<sup>23</sup> Giurami quindi in nome di 'ēlōhîm che non ingannerai né me, né i miei figli, né la mia discendenza, ma che userai verso di me e verso il paese in cui hai abitato da forestiero la stessa benevolenza da me usata verso di te».

<sup>24</sup> «Lo giuro», rispose 'abrāhām.

<sup>25</sup> In seguito, 'abrāhām protestò con 'ābîmelek a causa di un pozzo d'acqua, che i servi di 'ābîmelek avevano preso con la forza.

<sup>26</sup> «Non so proprio chi abbia fatto una cosa simile» disse 'ābîmelek. «Tu non me l'avevi detto, e solo oggi io ne ho sentito parlare».

<sup>27</sup> 'abrāhām prese pecore e buoi e li diede ad 'ābîmelek, e i due fecero un patto.

<sup>28</sup> 'abrāhām mise poi da parte sette agnelli del gregge.

<sup>29</sup> «Che significano queste sette agnelle che hai messo da parte?», disse 'ābîmelek a 'abrāhām.

<sup>30</sup> «Tu accetterai dalla mia mano queste sette agnelle» rispose 'abrāhām «e ciò servirà da prova che sono stato io a scavare questo pozzo».

<sup>31</sup> Perciò quel luogo si chiama b'e'ēr šāba', 'Pozzo del Giuramento', perché lì i due prestarono giuramento.

<sup>32</sup> Siglato il patto a b'e'ēr šāba', 'ābîmelek e pîkōl, capo del suo esercito, si misero in cammino per tornare nel territorio dei pelištîm [Filistei].

<sup>33</sup> 'abrāhām piantò un terebinto a b'e'ēr šāba' e invocò il nome di JHWH, 'ēl 'ōlām.

<sup>34</sup> 'abrāhām soggiornò da forestiero [wajjāgor] nel territorio dei pelištîm per molto tempo (Gen 21,1-34).

## 1. La nascita di Isacco (21,1-7)

«'abrāhām aveva cento anni, quando gli nacque il figlio jîṣḥāq» (v. 5): 25 anni e 10 capitoli per far nascere un bambino. Gen 12-21: dieci capitoli, composti quanto alla loro origine, unificati da un unico intreccio.

<sup>1</sup> JHWH visitò šārāh, come aveva detto. JHWH fece a šārāh quanto aveva promesso.

<sup>2</sup> šārāh concepì e partorì un figlio a 'abrāhām, quando egli era ormai vecchio, nel momento [mô'ēd] promesso da 'ēlōhîm.

- <sup>3</sup> 'abrāhām chiamò *jīṣhāq* il figlio che gli era nato e che proprio *śārāh* gli aveva partorito.  
<sup>4</sup> 'abrāhām circonscise suo figlio *jīṣhāq* all'ottavo giorno,  
<sup>5</sup> 'abrāhām aveva cent'anni quando gli nacque suo figlio *jīṣhāq*.  
<sup>6</sup> *śārāh* disse: «'ēlōhīm mi ha dato un motivo per sorridere; chiunque l'udrà, sorriderà con me».  
<sup>7</sup> E aggiunse: «Chi avrebbe mai detto a 'abrāhām che *śārāh* avrebbe allattato figli? Eppure, io gli ho dato un figlio nella sua vecchiaia».

È evidente il collegamento creato dal narratore tra gli ultimi due versetti del c. 20 e l'inizio del c. 21:

- <sup>17</sup> 'abrāhām pregò 'ēlōhīm, che guarì 'ābīmeleḳ, sua moglie e le sue concubine. Esse poterono di nuovo partorire,  
<sup>18</sup> poiché JHWH aveva chiuso il grembo di tutte nella famiglia di 'ābīmeleḳ, per il fatto di *śārāh*, moglie di 'abrāhām (Gen 20,17-18).

<sup>1</sup> JHWH visitò [*pāqad*] *śārāh*, come aveva detto. JHWH fece a *śārāh* quanto aveva promesso (Gen 21,1).

Il collegamento, oltre che dal fatto che il verbo usato in 20,18 per dire che JHWH aveva chiuso il grembo di tutte le donne della famiglia del re ('āṣar) era stato in precedenza utilizzato da *śārāh* a proposito della propria condizione - 'āṣaranī *jhw* *milledet*, 'JHWH mi ha impedito di generare' (Gen 16,2) -, è messo in risalto anche dall'inserimento del nome JHWH, proprio all'ultimo versetto del c. 20 (v. 18), mentre in tutto capitolo è stato usato 'ēlōhīm. Il nome JHWH è ripreso per ben due volte in 21,1.

Il «come aveva detto» e il «quanto aveva promesso» con il nome JHWH e il rilievo dato a *śārāh* (x2) indicano che queste espressioni richiamano Gen 18,13-14 dove ricorre il nome JHWH e dove l'attenzione è posta su *śārāh*.<sup>1</sup>

- <sup>13</sup> E JHWH disse a 'abrāhām: «Perché mai *śārāh* ha riso, dicendosi: “È forse certo che davvero genererò allorché io sono vecchia?”.<sup>14</sup> Una cosa è troppo prodigiosa per JHWH? Nella stagione, tornerò verso di te quando rivivrà questo tempo e *śārāh* avrà un figlio» (18,13-14).

Il v. 2 di Gen 21,2 richiama la promessa di 'ēlōhīm a 'abrāhām in Gen 17:

- <sup>2</sup> *śārāh* concepì e partorì un figlio a 'abrāhām, quando egli era ormai vecchio, nel momento promesso da 'ēlōhīm (21,2).

- <sup>19</sup> «No!» replicò 'ēlōhīm «è tua moglie *śārāh* che ti deve partorire un figlio e tu lo chiamerai *jīṣhāq*. Con lui e con la sua discendenza futura io sancirò il mio impegno come patto perenne (17,19).

<sup>1</sup> Cfr. 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, 399-401.

<sup>21</sup> Ma il mio patto lo sancirò con *jīṣḥāq*, che *śārāh* ti partorerà in questa stagione l'anno prossimo» (17,21).

L'accento al v. 2 è, infatti, posto sulla promessa di 'ēlōhîm a 'abrāhām. Anche l'espressione «'abrāhām aveva cent'anni quando gli nacque suo figlio *jīṣḥāq*» (21,5) rimanda a Gen 17:

<sup>21</sup> Ma il mio patto lo sancirò con *jīṣḥāq*, che *śārāh* ti partorerà in questa stagione l'anno prossimo» (17,21).

L'età di 'abrāhām è ricordata due volte nel c. 17:

<sup>1</sup> Quando 'abrām aveva novantanove anni,<sup>2</sup> JHWH gli apparve... (17,1).

<sup>24</sup> 'abrāhām aveva novantanove anni quando si fece circoncidere la carne del prepuzio (17,24).

Inoltre, mentre i precedenti annunci della prossima gravidanza di *śārāh* erano avvenuti in sua assenza (17,19) o in una sua silenziosa presenza sullo sfondo della scena (18,12), nel racconto di Gen 21 è 'abrāhām ad essere in silenzio di fronte a *śārāh* che, invece, prende la parola (vv. 6-7).

«JHWH visitò [*pāqad*] *śārāh*: con l'uso del verbo *pāqad* il narratore intende sottolineare il significato particolare di questa nascita. Non è questa certamente una visita per denunciare il peccato (cfr. Es 20,5; 32,34), ma un intervento che richiama la visita di JHWH a 'abrāhām alle querce di *mamrē'* (18,1) o altre sue visite salvifiche in favore di Israele (Gen 50,24-25; Es 4,11; Rt 1,6; Ger 29,10).<sup>3</sup> Il testo che più da vicino è richiamato in questo caso è 1 Sam 2,21: «JHWH visitò *hannāh*, che concepì e partorì ...».

La nascita di *jīṣḥāq* è narrata in un modo abbastanza simile a quella di *jīsmā'ē'l*, ma con due importanti differenze. La nascita di *jīṣḥāq* «nel momento promesso da 'ēlōhîm» e la circoncisione è compiuta «come 'ēlōhîm gli aveva comandato». La nascita di *jīṣḥāq* non è l'attuazione di un progetto umano, ma il compimento di una promessa di 'ēlōhîm. Questo non è segno della potenza umana, come sottolinea il tema della vecchiaia messo in risalto più volte, ma manifesta la capacità di 'ēlōhîm di realizzare il suo progetto al di là di ogni speranza umana nel tempo da lui fissato [*mô'ēd*] (cfr. Rm 17-22):

- quando egli era ormai vecchio, nel momento promesso da 'ēlōhîm (v. 2)
- 'abrāhām aveva cent'anni quando gli nacque suo figlio *jīṣḥāq* (v. 5)
- Chi avrebbe mai detto a 'abrāhām che *śārāh* avrebbe allattato figli? Eppure, io gli ho dato un figlio nella sua vecchiaia» (v. 7).

---

<sup>2</sup> Letteralmente: «'abrām era figlio di 90 anni e 9 anni».

<sup>3</sup> G.J. BOTTERWECK - H. RINGGREN (a cura di), *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, Volume VII, a cura di H.J. FABRY - H. RINGGREN, in collaborazione con G.W. ANDERSON - H. CAZELLES - D.N. FREEDMAN - SH. TALMON - G. WALLIS, Traduzione di F. BIANCHI - V. GATTI - F. RONCHI, Edizione italiana a cura di P.G. BORBONE, Paideia Editrice, Brescia 2007 290-297 [edizione originale, *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Band VI, herausgegeben von H.J. FABRY - H. RINGGREN, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart - Berlin - Köln 1989, 713-719].

Di fronte all'evento della nascita del bambino *śārāh* erompe in parole che hanno una tonalità poetica per esprimere la sua gioia e lo stupore per ciò che JHWH ha fatto per lei. Attraverso le sue parole il narratore mette in risalto la reazione emotiva suscitata dai fatti narrati nei vv. 1-5 anche con una sfumatura di ironia e mediante la sua domanda retorica «'ēlohîm mi ha dato un motivo per sorridere; chiunque l'udrà, sorriderà con me. Chi avrebbe mai detto a 'abrāhām che *śārāh* avrebbe allattato figli?» invita coloro che ascoltano il racconto a contemplare la sorprendente grazia di 'ēlohîm.

<sup>6</sup> *śārāh* disse: «'ēlohîm mi ha dato un motivo per sorridere; chiunque l'udrà, sorriderà con me» (21,6).

*wattō' mer śārāh šehōq 'āsāh lî 'ēlohîm kol-haššōmēa' jīšhāq-lî*

Il narratore pone due volte sulle labbra di *śārāh* la radice פתח, *šhq*, 'ridere, riso': la prima volta - *šhōq* - come sostantivo, la seconda - *jīšhāq* - come verbo (forma preformativa) che corrisponde esattamente al nome del figlio *jīšhāq*:

- 'ēlohîm ha dato a *śārāh* un motivo di lieto riso;
- chiunque lo saprà, sorriderà di lei.

La seconda parte del v. 6 potrebbe essere tradotta 'chiunque ascolta sarà *jīšhāq* [Isacco] per me. Precedentemente il termine *jīšhāq* esprimeva lo scetticismo incredulo di 'abrāhām (Gen 17,17-19) e di *śārāh* (Gen 18,12-15), ma ora è certamente un riso di gioia (cfr. Sal 113,9; 126,2). Vi è un voluto compiacimento narrativo in questa insistenza, anche se l'etimologia precisa del nome *jīšhāq* sarebbe '[Dio] sorrida', cioè, sia benevolo verso questo figlio.<sup>4</sup>

André Wénin fa un interessante confronto tra i vv. 1-2 e il v. 7 che fanno da inclusione al racconto. All'inizio il narratore concentra l'attenzione su JHWH e su *śārāh* che è la principale beneficiaria del suo intervento. Nel v. 7, invece, *śārāh* riporta in primo piano 'abrāhām e il prodigio che è avvenuto, di cui egli è testimone e beneficiario. Ella esprime la sua felicità di poter allattare 'figli', un plurale che, nella sua evidente esagerazione, intende sottolineare l'eccesso della sua gioia. Tuttavia, rispetto all'inizio del racconto, scompare sorprendentemente, a partire dal v. 6b, ogni traccia di JHWH, onnipresente ai vv. 1-2. *śārāh* nasconde persino l'annuncio fatto da Lui ad 'abrāhām della nascita di un figlio da lei. In realtà, la domanda che *śārāh* formula al v. 7a: «Chi avrebbe detto a 'abrāhām?» è evidentemente retorica. Il fatto stesso di porla è rispondervi. Nessuno lo avrebbe detto! Ma il lettore sa che JHWH stesso ha detto due volte a 'abrāhām che *śārāh* avrebbe generato un figlio; inoltre, la seconda volta ella ne è stata addirittura testimone privilegiata, in occasione di un incontro che echeggia ancora nel suo riso. I fatti riferiti ai vv. 1-2 sono quindi deformati nella presentazione che ne fa *śārāh* al v. 7. La sua gioia straripante incentrata sul figlio / sui figli non rischia forse di farle dimenticare il dono che ne è la causa?<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Cfr. F. MIRGUET, «Isaac et Ismaël en Gn 21,1-21 Quand l'entente (*shm?*) suscite le rire (*šhq*)», *ScEs* 55 (2003) 75-88, in particolare 76.

<sup>5</sup> A. WENIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement*, 262 [traduzione italiana: *Abramo e l'educazione divina.*, 184]. La citazione finale è tratta da F. LAURENT – G. QUATREFAGES, *Abraham, Sara et les autres*, Paris 1990, 47.

## 2. L'allontanamento di *hāgār* e *jišhāq* (21,8-21)

<sup>8</sup> Il bambino crebbe e fu svezzato. Quando finì lo svezzamento di *jišhāq*, *'abrāhām* organizzò un grande banchetto.

<sup>9</sup> *śārāh* vide che il figlio partorito da *hāgār*, l'egiziana, a *'abrāhām* 'isaccheggia'.<sup>6</sup>

<sup>10</sup> Allora disse a *'abrāhām*: «Caccia via questa schiava e suo figlio, perché il figlio di questa schiava non deve spartire l'eredità con mio figlio *jišhāq*».

<sup>11</sup> La cosa dispiacque moltissimo a *'abrāhām*, perché era pur sempre suo figlio.

<sup>12</sup> Ma *'ēlohīm* disse a *'abrāhām*: «Non addolorarti per il ragazzo e per la tua schiava. Ascolta quanto ti dice *śārāh*, perché— è vero— da *jišhāq* uscirà la discendenza che porterà il tuo nome,

<sup>13</sup> ma anche il figlio di questa schiava renderò un grande popolo, perché è tua stirpe».

<sup>14</sup> *'abrāhām* si alzò di buon mattino, prese del pane e un otre d'acqua, li diede ad *hāgār*, mettendoglieli sulle spalle, e la mandò via insieme al bambino. Ella se ne andò vagando per il deserto di *b'er šāba*.

<sup>15</sup> Quando l'acqua dell'otre finì, mise il bimbo sotto degli arbusti,

<sup>16</sup> e andò a sedersi di fronte, a distanza d'un tiro d'arco, perché diceva: «Non voglio veder morire il bambino!». Andò a sedersi dirimpetto, alzò la voce e pianse;

<sup>17</sup> e *'ēlohīm* udì la voce del ragazzo. Il messaggero di *'ēlohīm* chiamò *hāgār* dal cielo: «Che c'è, *hāgār*?» le disse «Non temere! perché *'ēlohīm* ha udito la voce del bimbo là dove si trova.

<sup>18</sup> Alzati, prendi il bimbo e tienilo per mano, perché lo renderò un grande popolo».

<sup>19</sup> *'ēlohīm* le aprì gli occhi ed ella vide un pozzo d'acqua. Andò a riempire d'acqua l'otre e diede da bere al bimbo.

<sup>20</sup> *'ēlohīm* stava con il ragazzo, che crebbe, abitò nel deserto e divenne un valido arciere.

<sup>21</sup> Si stabilì nel deserto di *pārān* e sua madre gli prese in moglie una donna egiziana.

Questo racconto è composto da due tempi, che richiamano l'episodio riferito al capitolo 16: una scena di conflitto familiare che contrappone *śārāh* a *'abrāhām* (vv. 8-13) è seguita dal racconto dell'erranza di *hāgār* nel deserto e dall'incontro con un messaggero divino presso un pozzo (vv. 14-21).

### 2.1. Un conflitto familiare (vv. 8-13)

Il giorno dello svezzamento di *jišhāq*, che avviene probabilmente dopo tre anni, dovrebbe essere un momento gioioso celebrato con un banchetto. Il narratore non ci dice nulla circa questi tre anni di *jišhāq*, se non che *wajjigdal hajjeled wajjiggāmal*, 'il bambino crebbe e fu svezzato' (v. 8). In una società in cui la mortalità infantile era alta, il raggiungere l'età di due o tre anni era visto come una possibilità significativa di sopravvivenza: perciò, tale meta era celebrata con grandiosità. Per *'abrāhām* la certezza di avere un erede diventava relativamente più fondata.<sup>6</sup> Questo evento era vissuto diversamente dalla madre poiché esso poneva fine a

<sup>6</sup> Cfr. G. VON RAD, *Genesi. Traduzione e commento*, Edizione italiana a cura di BENEDETTINE DI CIVITELLA SAN PAOLO (AT 2-4), Paideia Editrice, Brescia 1978, 307; G.J. WENHAM, *Genesis 16-50* (WBC 2), Word Books Publisher, Dallas TX 1994, 81.

un periodo di intimità particolarmente intensa nel suo rapporto con il bambino. Pertanto, era visto come un momento di separazione che non era facile accettare con gioia. È possibile intravedere un indizio di questa difficoltà nel fatto che il narratore usi per due volte il verbo *gāmal*, ‘svezzare’, che nelle Scritture ebraiche è sempre usato nella forma attiva (*qal*) avendo come soggetto la madre – è la madre che svezza il bambino –, in questo unico caso sia usato nella forma passiva (*nifal*).

Il narratore, iniziando il racconto, adotta come ‘punto di vista’ quello della madre che non è attratta da nessun altro particolare della festa, se non un fatto di per sé marginale, tanto che i commentatori hanno cercato di precisarlo nel tentativo di spiegare la reazione di *śārāh*. Il testo del v. 9 si presenta così:

*wattēre’ śārāh ’et-ben-hāgār hammišrīt ’āšer-jāldāh l’abrāhām m’šahēq*

Nel corso della festa, *jišmā’ē’l*, un giovane sedicenne che ‘ha udito’ ciò che è capitato a *śārāh*, *m’šahēq*, ‘sta giocando, deridendo, prendendo in giro...’. Ma per *śārāh* non ha un nome, è solo il figlio di *hāgār*, l’egiziana (questa omissione è significativa!). Che cosa stava realmente facendo *jišmā’ē’l*? Che comportamento aveva nei confronti di *jišhāq* così da provocare la collera di *śārāh*? Alcuni commentatori ricorrono alla LXX che legge:

*ῥῖδοῦσα δὲ Σάρρα τὸν υἱὸν Ἀγάρ τῆς Αἰγυπτίας, ὃς ἐγένετο τῷ Ἀβραάμ, παίζοντα μετὰ Ἰσαὰκ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς*

L’aggiunta ‘con suo figlio *Ἰσαὰκ*’ dopo il participio del verbo *παίζω*, ‘giocare, divertirsi...’, è accolta da molte traduzioni moderne. Tuttavia, questa traduzione non risolve il problema di fondo: *jišmā’ē’l* stava giocando innocentemente con *jišhāq* o stava abusando di lui? Nel primo caso la collera di *śārāh* sarebbe provocata soltanto dal fatto che riterrebbe sconveniente un rapporto di suo figlio con un ragazzo di un livello sociale più basso, anzi vedrebbe rischiosa una possibile rivalità che potrebbe condurre alla spartizione dell’eredità (cfr. v. 10).<sup>7</sup> Nel secondo caso potrebbe trattarsi di un abuso verbale o fisico. Questa ipotesi è scelta da Paolo in Gal 4,28-29

E voi, fratelli, siete figli della promessa, alla maniera di Isacco.

Ma come allora colui che era nato secondo la carne perseguitava [ἐδίωκεν] quello nato secondo lo spirito, così accade anche ora (Gal 4,28-29).

La tradizione secondo cui *jišmā’ē’l* ‘perseguitava’ *jišhāq* non trova motivi seri negli scritti del Primo Testamento. Se ne trovano, tuttavia, tracce nella letteratura rabbinica dove talvolta il gesto di *jišmā’ē’l* in Gen 21,9 è interpretato con un significato ostile.<sup>8</sup>

<sup>7</sup> Cfr. G. VON RAD, *Genesi*. 307-308

<sup>8</sup> Cfr. H.L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, Dritter Band, Die Briefe des Neuen Testaments und die Offenbarung Johannis, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1926, 575-576. Alcuni esempi: *t. Soṭa* 6, 6 (304) attributes to R. Yishmael (+ ca. 135): “נצחק means nothing but bloodshed.” He arrived at this meaning with the help of the similar word קנש (“perform a fight”). 2 Sam 2:14\*: “This teaches that Sarah has seen how Ishmael took arrows and shot, with the intention to kill Isaac.” Similarly, *Gen. Rab.* 53 (34a). The method used is *gezerah shavah* (“comparison of similar words”). *Tg. Ps.-j.* Gen 22:1\* has a “dispute” (using the *syncrisis* motif) between the two brothers; see J. BOWKER, *The Targums and Rabbinic Literature* (Cambridge: Cambridge University, 1969) 224ff.; R. LE DÉAUT, “Traditions

Se interpretiamo la forma verbale *m<sup>e</sup>ṣahēq* nel senso di ‘divertirsi, giocare’, esso potrebbe significare che *śārāh* ha visto che *jīšmā‘ē’l* stava esercitandosi in giochi atletici, nei quali era molto abile - «divenne un tiratore d’arco» (21,20) -, per attirare su di sé l’attenzione, distogliendola da *jīṣhāq* che era il festeggiato

Si può comunque non ricorrere all’aggiunta della LXX. Per esempio, il Libro dei Giubilei afferma che «*śārāh* vide *jīšmā‘ē’l* suonare e danzare e *‘abrāhām* esultare con grande gioia e divenne gelosa di *jīšmā‘ē’l*» (17,4). A questa vista *śārāh* sarebbe stata presa dalla gelosia e si sarebbe irritata molto poiché suo figlio rischiava di non essere al centro dell’attenzione.

La derivazione della forma piel *m<sup>e</sup>ṣahēq* da *ṣāhaq*, da cui proviene il nome *jīṣhāq*, può essere resa bene dal verbo ‘isaccheggiare’ usato nella traduzione da Gianantonio Borgonovo: un verbo che qualifica il comportamento di *jīšmā‘ē’l* come un’imitazione di *jīṣhāq* o un atteggiamento derisorio (o presunto tale) per attirare l’attenzione su di sé e ottenere una posizione familiare simile alla sua.<sup>9</sup>

Mocking laughter would surely suffice to trigger her outrage. Given the fact, moreover, that she is concerned lest Ishmael encroach on her son's inheritance, and given the inscription of her son's name in this crucial verb, we may also be invited to construe it as ‘Isaacing-it’—that is, Sarah sees Ishmael presuming to play the role of Isaac, child of laughter, presuming to be the legitimate heir.<sup>10</sup>

One rabbinic interpretation of Hebrew *meṣaheq* has Ishmael ridiculing the fuss made of Isaac and asserting his own claim to first-born status with its right to a double share of the paternal estate.<sup>11</sup>

Vi è anche qualche esegeta che non accetta questa ‘innocente’ interpretazione, forse a partire da quella di alcuni maestri ebrei medievali che, nel cercare una giustificazione all’intervento duro di *śārāh*, interpretano il verbo *m<sup>e</sup>ṣahēq* come un riferimento a rapporti omosessuali, ciò che sembra un’inverosimile forzatura del testo. In questo senso si muove, per esempio, Gordon Wenham:

---

targumiques dans le corpus paulinien?” *Bib* 42 (1961) 28–48, esp. 37–43; L. GINZBERG, *The Legends of the Jews* (tr. Henrietta Szold; Philadelphia: Jewish Publication Society, 1909–38) 1.264, 5.246 n. 211. Josephus also knows of the tradition (*Ant.* 1.215), but Philo apparently does not (cf. *Cher.* 8). On Isaac cf. also M. MCNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch* (AnBibl 27; Rome: Pontifical Biblical Institute, 1966) 164–68.

<sup>9</sup> Cfr. V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis; Chapters 1–17* (NIC.OT), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1990, 78–79. L’esegeta riassume le interpretazioni che sono state date a questo passo; F. GIUNTOLI (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, 82–83: egli traduce il piel *m<sup>e</sup>ṣahēq*, che in questa forma ricorre solo sette volte in tutta la Bibbia ebraica (di cui tre con riferimento esplicito alla sfera sessuale), con ‘stava deridendo (Isacco, suo figlio)’.

<sup>10</sup> Ho trovato l’uso di questo verbo in inglese ‘Isaac-ing’ in R. ALTER, *Genesis, Translation and Commentary*, W. W. Norton, London - New York NY 1996, 98 e in J.A. HACKETT, «Rehabilitating Hagar: Fragments of an Epic Pattern», in P.L. DAY (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Fortress Press, Minneapolis MN, 1989, 20–21 e in R. ALTER, *Genesis, Translation and Commentary*, W. W. Norton, London - New York NY 1996, 98.

<sup>11</sup> N.M. SARNA, *Genesi בראשית: the traditional Hebrew text with the new JPS translation. Commentary* (JPSTC), Jewish Publication Society of America, Philadelphia PA 1989, 146.



But it is dubious whether the piel of פָּתַח will bear such an innocent interpretation. It is used absolutely as here only in 19:21, Exod 32:6, and Judg 16:25, each time with nasty overtones, usually of someone being mocked. If, with the LXX and Vg, the phrase “with her son Isaac” is allowed to be authentic, the situation is not greatly altered. The three passages where it is used with an adverbial phrase imply disapproval of the play by its observer (26:8; 39:14, 17). So something like “mock,” “jest,” “make fun of” would seem an apt English translation.

But what did Ishmael’s mocking consist of? The text leaves it open, so speculation has been rampant. The midrash suggested it might involve idolatry (cf. Exod 32:6), sexual immorality (cf. Gen 39:14, 17), or even murder (cf. 2 Sam 2:14 [פָּתַח]). But this seems unlikely, for elsewhere Ishmael appears in a quite positive light. More likely is the view that Ishmael was making fun of Isaac’s status or the circumstances of his birth, which were a source of joyous laughter to Sarah (v 6). “The threat of Ishmael throughout the narrative is that he would replace Sarah’s son ... as the heir of Abraham. Now the wordplay so crucial for the whole story sets out the weight of the conflict. It does not imply that Ishmael has done something amiss with Isaac. It suggests on the contrary, that Sarah saw Ishmael פָּתַח, playing the role of Isaac. Indeed, the act implies some disdain on Ishmael’s part, perhaps equivalent to the curse of Hagar in 16:4” (Coats, 153; cf. Calvin, Jacob).<sup>12</sup>

André Wénin precisa saggiamente:

La signification du verbe *rire* et le jeu de mot sur le nom d’Isaac donnent un sens suffisant pour qu’il ne soit pas utile de solliciter davantage le texte.<sup>13</sup>

In qualsiasi caso ciò che *śārāh* vede non è *jīsmā‘ē’l*, un ragazzo che partecipa alla sua gioia. È il figlio di *hāgār*, l’egiziana, e ciò le richiama la disavventura che ha vissuto in Egitto (cfr. 12,10-20), colui che ha generato per *‘abrāhām* e non per sé, come ella aveva sperato (cfr. 16,1-2).<sup>14</sup> Questa carrellata di ricordi le fanno vedere nei due figli di *‘abrāhām* non dei fratelli, ma due figure estranee l’una all’altra, benché entrambi siano stati generati per *‘abrāhām* (cfr. 21,2.7.9). Il ‘riso’ di *jīsmā‘ē’l* richiama agli occhi di *śārāh* ciò che il figlio della sua schiava straniera ha in comune con *jīshāq*, se non addirittura il fatto che egli ‘gioca’ ad essere come suo fratello.<sup>15</sup>

Non occorre di più per far esplodere la gelosia di *śārāh* per suo figlio. Le parole dure che rivolge al marito riflettono un atteggiamento di disprezzo che si rivela nell’uso dei dimostrativi per indicare le persone, evitando i loro nomi, e nel loro contenuto:

<sup>12</sup> G.J. WENHAM, *Genesis 16-50*, 82.

<sup>13</sup> A. WENIN, «Ismaël et Isaac, ou la fraternité contrariée dans le récit de la Genèse», *ÉTR* 50/4 (2015) 489-502, qui 493, nota 10.

<sup>14</sup> Cfr. F. MIRGUET, «Isaac et Ismaël en Gn 21,1-21 Quand l’entente (*shm?*) suscite le rire (*chq*)», *ScEs* 55 (2003) 75-88, soprattutto 82-84. La sua riflessione parte dal rapporto tra il v. 6 e il v. 9.

<sup>15</sup> C. WESTERMANN, *Genesis. II: 12-36*, Edited by J.J. SCULLION, SPCK – Augsburg Press, London – Minneapolis PA 1985, 339 [edizione originale: *Genesis. 2. Band: Genesis 12-36* (BKAT 1/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, 21989]; J.G. JANZEN, *Abraham and all the families of the earth; A commentary on the Book of Genesis 12-50* (ITC), William B. Eerdmans, Grand Rapids MI – Edinburgh 1993, 75; I. WILLI PLEIN, *Das Buch Genesis: Kapitel 12-50* (NSK.AT 1.2), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2011, 114.

«Caccia via questa schiava e suo figlio, perché il figlio di questa schiava non deve spartire l'eredità con mio figlio *jīṣḥāq*» (21,10).

La richiesta perentoria di *śārāh* non piace affatto a *'abrāhām* perché si tratta di 'suo figlio' [*b<sup>e</sup>nō*]. Anche se il racconto non precisa di quale figlio si tratta, è tuttavia evidente che il lettore pensa a *jīšmā'ē'l*. Però non si potrebbe pensare che a *'abrāhām* non piaccia questa richiesta anche per l'altro suo figlio, *jīṣḥāq*, che, anche se non è figlio di *śārāh*, è comunque fratello di *jīšmā'ē'l*?

Sorge però nel lettore una domanda: se l'imposizione di *śārāh* è così negativa, perché *'ēlōhīm* interviene per dire a *'ab rāhām*: «Non addolorarti per il ragazzo e per la tua schiava. Ascolta quanto ti dice *śārāh*...» (21,12a)? *'ēlōhīm* non designa *jīšmā'ē'l* come 'tuo figlio', ma come *hanna'ar*, 'il ragazzo', un termine che indica un giovane senza un riferimento ai suoi genitori, come, invece, farebbero i termini *bēn*, 'figlio', o *jeled*, 'bambino'. In altre parole, *'ēlōhīm* invita *'abrāhām* a guardare con occhi diversi la situazione. Non è forse giunto il momento in cui egli incominci a vedere in suo figlio *jīšmā'ē'l* un giovane in grado di prendere la sua strada? Inoltre, come sarebbe possibile la convivenza di *hāgār* con *śārāh* con cui il rapporto non è mai stato facile? Il carattere tutt'altro che conciliante di *śārāh* non è un motivo per ritenere che una separazione sia certamente il minor male per *hāgār* e suo figlio? Se è così è meglio che *'abrāhām* ascolti la richiesta di *śārāh*:

Ascolta quanto ti dice *śārāh*, perché— è vero— da *jīṣḥāq* uscirà la discendenza che porterà il tuo nome, ma anche il figlio di questa schiava renderò un grande popolo, perché è tua stirpe» (21,12-13).

Anche se i fratelli avranno ciascuno un proprio futuro assicurato da *'ēlōhīm*, è altrettanto vero che *jīṣḥāq* è privato di un fratello proprio quando un rapporto tra loro poteva diventare possibile. Trovo, in questo senso, interessanti e pertinenti queste osservazioni di André Wénin:<sup>16</sup>

Ciò avrà delle conseguenze sugli avvenimenti successivi. Isacco crescerà con una specie di nostalgia di un fratello che non ha mai potuto veramente conoscere: ne sono testimonianza la scelta del luogo in cui risiederà, la sua preferenza per il figlio primogenito [Esaù], così come il fatto che Esaù riterrà di fare un piacere a suo padre sposando sua cugina, una figlia di Ismaele.

Tre volte nel libro della Genesi un evento è ambientato in un luogo chiamato *be'ēr laḥaj rō'i* il cui nome significa letteralmente 'Pozzo del Vivente che mi vede'. In 16,14 una località del deserto del Negev è chiamata con questo nome da JHWH, un nome che riecheggia la parola di Hagar a cui un angelo sta per annunciare la nascita di Ismaele. In 24,62 è da questo luogo (situato nella zona in cui dimora) che Isacco ritorna quando vede Rebecca per la prima volta. Infine, in 25,11 è in questo luogo che si stabilisce dopo la morte di suo padre Abraham. Dal punto di vista narrativo, questa ripetizione è significativa tanto

<sup>16</sup> A. WENIN, «Ismaël et Isaac, ou la fraternité contrariée dans le récit de la Genèse», 489-491.501.

più che, per Isacco, le menzioni di *lahaj rō'î* segnano alcuni momenti importanti della sua vita familiare.<sup>17</sup>

Sulla base di queste prime osservazioni, vorrei formulare questa ipotesi: a partire dal fatto che Isacco dimora in un primo tempo nella regione in cui si trova *lahaj rō'î* e che in seguito si stabilisce presso il pozzo dove era stata annunciata la nascita di suo fratello, il racconto suggerisce che egli sente la sua mancanza e che cerca di colmare la mancanza che gli è stata imposta quando, nel giorno in cui la famiglia festeggiava il suo svezzamento, egli è stato brutalmente separato da suo fratello maggiore. Egli sarebbe così spinto verso questo luogo per una forma di nostalgia provocata dalla fraternità interrotta. Nel seguito del racconto, diversi indizi rafforzano questa ipotesi, Essi riguardano in particolare il legame privilegiato tra Isacco e suo figlio maggiore Esaù.<sup>18</sup>

## 2.2. L'erranza di *hāgār* nel deserto e l'incontro con un messaggero divino (vv. 14-21)

«*'abrāhām* si alzò [*wajjaškēm*] di buon mattino...» (21,14a). Il verbo *šākam*, usato solo allo hifil, significa 'fare qualcosa presto'. Indica perciò la premura con cui *'abrāhām* esegue l'ordine divino. Il racconto, tuttavia, sembra sottolineare un'esitazione mediante la descrizione minuziosa dei suoi gesti e la rottura del ritmo della frase: «*'abrāhām* prese del pane e un otre d'acqua e [li] diede a *hāgār*, mettendo[li] sulla sua spalla, e il bambino, e la mandò via...» (21,14b). In una forma piuttosto insolita, l'ultimo oggetto dei verbi *wajjiqqah*, 'prese', e *wajjittēn*, 'diede', - *hajjeled*, 'il bambino' -, viene dopo una proposizione parentetica - 'mettendoglieli sulle spalle' -, che suggerisce l'attenzione di *'abrāhām* verso *hāgār*, qui chiamata per nome. Solo nel momento in cui ella è pronta per partire, *'abrāhām* le dà anche il 'bambino'. Sembra che il ritardo causato dall'inciso cerchi di esprimere la difficoltà del padre a lasciar partire il figlio:

Considerando che qui il narratore adotta il punto di vista di quest'ultimo [*'abrāhām*], si può pensare che Abraham aspetti l'ultimo minuto per separarsi da Ismaele.<sup>19</sup>

---

<sup>17</sup> La première précède immédiatement le bref récit de son mariage avec Rébecca, accompagné d'un rappel de la mort de Sarah : « Isaac l'introduisit dans la tente de Sarah sa mère, et il prit Rébecca et elle devint sa femme et il l'aima et Isaac se consola de la perte de sa mère » (24,67). La seconde intervient entre l'évocation des funérailles d'Abraham, où Isaac a retrouvé Ismaël pour la première (et dernière) fois depuis le jour de son sevrage (25,9) et le récit de la naissance des deux fils d'Isaac (25,19-26) qui fait suite à la brève généalogie de son frère (25,12-18).

<sup>18</sup> La narration énonce très tôt cet attachement particulier entre le père et l'aîné : « Et Isaac aime Ésaü » (25,28a). Mais avant d'enregistrer cette préférence, elle a mentionné quelques traits caractéristiques de ce fils. À sa naissance, on constate qu'il est « roux et tout entier comme un manteau de poils », ce qui lui vaut le nom que ses parents lui donnent (v. 25). Quand il grandit, il devient un chasseur expérimenté et un « homme des champs », c'est-à-dire des espaces sauvages, à l'opposé de son frère qui reste sagement sous la tente (v. 27). De ce fils à l'apparence rustre accordée à son état de chasseur habile, le père apprécie les plats de gibier qu'il lui prépare. Comme le relève la narration en deux mots évocateurs qui reflètent le point de vue d'Isaac, « il aime Ésaü, car chasse en sa bouche » (v. 28a). Ces quelques caractéristiques pointées par le récit convergent pour dessiner d'Ésaü un portrait dans lequel Isaac peut deviner le reflet d'Ismaël. Celui-ci, en effet, une fois séparé de son jeune frère, a été contraint de vivre à la dure dans les grands espaces du désert (voir 16,12) où font merveille ses qualités d'archer, et donc sans doute de chasseur (21,20).

<sup>19</sup> F. MIRGUET, « Gn 21-22: Maternité et paternité à l'épreuve. Les personnages comme clef de lecture », EThL 79/4 (2003) 307-328, qui 312.

Il termine *jeled*, usato per indicare *jišmā‘ē’l*, riflette il modo in cui *‘abrāhām* lo vede: in realtà, si tratta di un ragazzo di sedici anni. «... *la* mandò via» [*waǰ<sup>š</sup>sal<sup>h</sup>ehā*]: il suffisso pronominale femminile indica di per sé solo *hāgār*, come se lasciasse partire solo lei. Il lettore deve attendere il v. 15b per avere la certezza che *jišmā‘ē’l* è partito con sua madre.

La scena che segue, soprattutto a partire dal v. 17, richiama in più punti quella di Gen 16,7-12. La duplicità del racconto non è da attribuire a fonti diverse (J e E), come sosteneva l’ipotesi documentaria, perché i racconti hanno una diversa specifica funzione nel contesto narrativo. La memoria sottesa a questi racconti è quella del rapporto di parentela tra i due popoli del deserto, gli ismaeliti e gli israeliti, narrato da punto di vista di questi ultimi.

Ella se ne andò vagando per il deserto di *b<sup>e</sup>‘ēr šāba‘*.

<sup>15</sup> Quando l’acqua dell’oltre finì, mise il bimbo [*zwattašlēk ‘et-hajjeled*] sotto degli arbusti,

<sup>16</sup> e andò a sedersi di fronte, a distanza d’un tiro d’arco, perché diceva: «Non voglio veder morire il bambino!». Andò a sedersi dirimpetto, alzò la voce e pianse... (21,14b-16).

Con un ritmo rapido e con uno stile sobrio, il narratore evoca l’errare nel deserto di *b<sup>e</sup>‘ēr šāba‘*, l’esaurimento dell’acqua nell’oltre e gli effetti devastanti della sete. Allora *hāgār* ‘getta’ il figlio che chiama ancora ‘il bambino’ [*zwattašlēk ‘et-hajjeled*] sotto un cespuglio. Il verbo *hišlīk* (hifil dalla radice *šlk*), usato soprattutto per gli oggetti, quando si tratta di esseri umani indica un gesto violento.<sup>20</sup> In questo caso, potrebbe significare che *hāgār* si separa da suo figlio, come *‘abrāhām* si è appena separato da lui.<sup>21</sup> Ma, sorprendentemente, mentre *hāgār* alza la voce nel pianto, *‘ēlōhīm* udì la voce del ragazzo che porta nel suo nome la promessa di tale ascolto (cfr. Gen 16,11): anch’egli quindi alzava la sua voce, senza che la madre lo udisse.

*‘ēlōhīm*, chiamando ‘ragazzo’ [*na‘ar*] *jišmā‘ē’l*, invita *hāgār* a guardarlo con occhi diversi, instaurando un rapporto nuovo con lui per aprirlo al futuro che la promessa divina gli assicura. Si tratta di quel futuro che è stato annunciato a *‘abrāhām* in Gen 17,20 e che ora è rivelato a *hāgār*, a conferma delle ultime parole rivolte al padre in Gen 21,13: «[lo] renderò un grande popolo» (Gen 21,18b).

Al v. 19 l’espedito narrativo della ‘apertura degli occhi’ rende possibile alla trama del racconto una risoluzione positiva: la scoperta improvvisa del pozzo da parte di *hāgār* consente di saziare la sete del ragazzo (anche *hāgār* ora non lo chiama più *jeled*):

*‘ēlōhīm* le aprì gli occhi ed ella vide un pozzo d’acqua. Andò a riempire d’acqua l’oltre e diede da bere al ragazzo [*hannā‘ar*] (21,19).

Con poche parole il narratore racconta il futuro di *jišmā‘ē’l*:

<sup>20</sup> *‘ēlōhīm* stava con il ragazzo, che crebbe, abitò nel deserto e divenne un valido arciere.

<sup>21</sup> Si stabilì nel deserto di *pā‘rān* e sua madre gli prese in moglie una donna egiziana (21,20-21).

<sup>20</sup> Questo verbo viene usato per dire che i fratelli di *jōsēp* [Giuseppe] lo buttano nella cisterna (Gen 37,20.22.24), che faraone ordina di buttare nel fiume tutti i neonati (Es 1,22), che *jirm<sup>e</sup>jāhū* [Geremia] è buttato nella cisterna (Ger 38,6.9) o che *š<sup>h</sup>hezqē’l* [Ezechiele] annuncia che il re di *šōr* [Tiro] sarà buttato a terra per la sua vergogna (Ez 28,17).

<sup>21</sup> F. MIRGUET, «Gn 21-22: Maternité et paternité à l’épreuve. Les personnages comme clef de lecture», 315.

'*ēlōhîm* lo accompagna, la sua dimora è il deserto di *pā'rān*, diventa un abile tiratore d'arco, traendo probabilmente il suo sostentamento dalla caccia (cfr. Gen 16,12) e, infine, si sposa con una donna egiziana per iniziativa di sua madre.

Appena ha dissetato il ragazzo, *hāgār* lascia il posto a '*ēlōhîm* che accompagnerà la crescita di *jîsmā'ē'l*. A questo sua decisione di farsi da parte fa eco il matrimonio che lei vuole per il figlio. 'Sua madre' accetta quindi che egli si unisca con un'altra donna, portando così a termine la rinuncia al possesso, iniziata quando ha acconsentito di vedere in lui un 'ragazzo' (cfr. Gen 2,24: «Per questo l'uomo abbandona suo padre e sua madre e si unisce a sua moglie»). Questa donna viene dall'Egitto per stare con *jîsmā'ē'l*: perciò egli non andrà a vivere nel paese di sua madre, ma «abiterà nel deserto» [*wajjēšeh b' midbar pā'rān*] (21,20b.21a), uno spazio situato fra la terra di suo padre e quella di sua madre.

L'avventura di *hāgār* e di *jîsmā'ē'l* era iniziata con le parole dure e perentorie di *śārāh* (cfr. 21,10). Circa la vicenda di *śārāh* e di '*abrāhām*, André Wénin fa queste interessanti riflessioni:

La richiesta sprezzante e senza mezzi termini rivolta da Sara al marito riguardo a «questa serva e suo figlio» costituisce non solo l'ultima parola da lei pronunciata, ma anche la sua uscita dalla scena del racconto, perché non se ne parlerà più fino alla sua morte (c. 23). È quindi anche, nel racconto, l'ultimo contatto diretto fra gli sposi, la cui relazione si è sviluppata nel corso delle scene fino a trovare qui una fine tanto brusca quanto inaspettata. Certo, è delicato interpretare un silenzio in una narrazione. Ma la stranezza della fine del percorso di Sara non manca di stupire. Sono la cupidigia e la gelosia che animano le sue parole spietate a squalificarla e a farla uscire dal racconto della vita di Abramo? [...] La narrazione non registrerebbe forse quest'opposizione radicale fra i due personaggi quando, continuando il racconto con Abramo ancora per alcuni capitoli, confina definitivamente nell'ombra colei che, a causa della gelosia per suo figlio, non è stata in grado di vedere che il figlio della serva era anche fratello del suo? Del resto, il racconto mostrerà più avanti le conseguenze su Isacco della gelosia di sua madre.<sup>22</sup>

### 3. Un nuovo pericolo per la terra (21,22-34)

L'entrata in scena di '*ābîmelek* risulta piuttosto inattesa in questo punto del racconto. Il re, senza preamboli, rivolge una richiesta a '*abrāhām* che ha accolto nella sua terra (Gen 20,15). Anche la presenza al suo fianco del capo del suo esercito stupisce.

Dopo che '*ēlōhîm* ha guarito le donne della sua corte per l'intercessione di '*abrāhām*, non destano meraviglia le parole con cui '*ābîmelek* introduce il suo discorso a '*abrāhām*: «'*ēlōhîm* è con te, in tutto quello che fai» (21,22). Ma queste parole assumono subito un altro significato, poiché il re esige da parte di '*abrāhām* un giuramento:

Giurami quindi in nome di '*ēlōhîm* che non ingannerai né me, né i miei figli, né la mia discendenza, ma che userai verso di me e verso il paese in cui hai abitato da forestiero la stessa benevolenza da me usata verso di te» (21,23).

---

<sup>22</sup> A. WÉNIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement*, 274-275 [traduzione italiana: *Abramo e l'educazione divina.*, 193].

Mentre il primo episodio a *g<sup>e</sup>rār* era stato causato dal senso di insicurezza provato da *'abrāhām* arrivando in questa città-stato cananaica, questo secondo episodio è provocato dal carattere precario del suo soggiorno in questa terra come 'ospite' (21,23) o 'forestiero' (21,34). Le potenti città-stato cananaiche, con un evidente anacronismo, sono localizzate nel territorio dei *pelištīm* (21,32. 34).

La critica letteraria ha sottolineato la mancanza di unità del racconto, trovandovi due tradizioni: la prima parla di un'alleanza tra Abramo e Abimelech, promossa da quest'ultimo (vv. 22-24, 27 e 31), mentre la seconda narra di una lite per l'uso di un pozzo, suscitata da Abramo contro Abimelech (vv. 25-26, 28-30 e 32). L'intreccio delle due tradizioni non è tuttavia casuale o maldestro. Con esso, il narratore esprime due atteggiamenti complementari del patriarca nei riguardi del potere della città-stato, che potevano diventare un programma anche per i giudei del dopo-esilio, ormai senza più autorità propria, ma sottomessi all'autorità persiana: la lealtà (*hesed*) nei riguardi dell'autorità costituita e la possibilità di una propria libera iniziativa (cfr. v. 30).<sup>23</sup>

Seguendo l'intreccio narrativo possiamo, possiamo dire che *'abrāhām* e *'ābīmeleḵ* si impegnano a rispettare i diritti reciproci diritti: «i due fecero un patto» [*wajjīkr<sup>e</sup>tū š<sup>e</sup>nēhem b<sup>e</sup>rīt*] (21,27) e «i due prestarono giuramento» [*nišb<sup>e</sup>'ū š<sup>e</sup>nēhem*] (21,31). Così la scena, che è iniziata con la richiesta di *'ābīmeleḵ* «giurami quindi in nome di *'ēlōhīm*» [*w<sup>e</sup>'attāh hiššāb'āh lī bē'lōhīm*] (21,23-24), si conclude per la richiesta di *'abrāhām* con «li i due prestarono giuramento» (21,31).

Questo atto è espresso anche simbolicamente con il dono da parte di *'abrāhām*, oltre che di pecore e buoi, anche di 'sette agnelle' [*šeba' kibšōt*] (21,28-30). Infatti, la scelta di *šeba' kibšōt* contiene forse un messaggio implicito poiché il termine *šeba'*, 'sette', ha un suono simile a *šāba'*, 'giurare').

Il nome che *'abrāhām* dà al luogo, *b<sup>e</sup>'ēr šāba'*, 'pozzo del giuramento' o 'pozzo delle sette (agnelle)', offre due prime eziologie del toponimo di *b<sup>e</sup>'ēr šāba'* [Bersabea]. Una terza si troverà In Gen 26,33

Proprio in quel giorno, i servi di *jīshāq* vennero a riferirgli del pozzo che avevano scavato: «Abbiamo trovato dell'acqua», dissero. Allora egli lo chiamò *šib'āh*, 'Giuramento'. Per questo, ancora oggi, quella città si chiama *b<sup>e</sup>'ēr šeba'*, 'Pozzo del Giuramento' (Gen 26,32-33).

Mentre il re e il capo del suo esercito tornano a casa, *'abrāhām* pianta un tamerisco nel luogo in cui ha concluso quest'alleanza con loro, poi invoca JHWH, dandogli un nome finora sconosciuto: *'ēl 'ōlām*, 'Dio di sempre' (21, 32b-33):

*wajjīṭṭa' 'ešel bib'ēr šāba' wajjīqrā'-šām b<sup>e</sup>šēm jhwh 'ēl 'ōlām*

<sup>23</sup> G. BORGONOVO, *Genesis*, in L. PACOMIO - F. DALLA VECCHIA - A. PITTA (a cura di), *La Bibbia Piemme*, Edizioni Piemme, Casale Monferrato AL 1995, 2005, 115,

[*'abrāhām*]<sup>24</sup> piantò un terebinto a *bē'ēr šāba'* e invocò il nome di JHWH, *'ēl 'ōlām*.

Le due azioni, piantare un albero e invocare il nome di JHWH, *'ēl 'ōlām*, sono probabilmente un legame fra loro, benché l'interpretazione del primo non sia facile.

In realtà, ogni volta che si parla di un albero nella storia del patriarca, si evoca anche la sua relazione con JHWH, cosa probabilmente legata alla valenza cosmica dell'albero che, dalle sue radici alle sue foglie, collega il mondo sotterraneo, la terra e il cielo.

Al di là di questo significato generale, sembra emergere un altro significato dall'analisi dei passi nei quali compaiono alberi nella storia di Abramo. Fin da 12,6-7, in occasione di una prima sosta a Canaan, presso la 'quercia di More' a Sichem, quando i cananei sono presenti nella terra, Abramo è gratificato di un'apparizione di Dio, il quale gli annuncia una discendenza che riceverà questa terra, una promessa alla quale risponde costruendo un altare. In 13,18, in seguito alla ripetizione solenne delle stesse promesse (vv. 14-17), il patriarca va a piantare la sua tenda presso le querce appartenenti a Mamre, dove costruisce un nuovo altare; più avanti apprenderemo che questo cananeo è diventato suo alleato (14,13). In questo stesso luogo, è 'sotto l'albero' che Abramo riceverà una nuova apparizione: lì accoglie i tre stranieri, entra in una dinamica di alleanza offrendo loro un pasto, poi riceve da JHWH la conferma dell'annuncio della nascita di Isacco (18,1-15).

Questi tre passi hanno in comune altri elementi oltre all'albero: la promessa di una discendenza e la presenza di stranieri legata alla tematica dell'alleanza.

Del resto, si può constatare una progressione su questi due piani. Riguardo alla discendenza, da un annuncio piuttosto generico in 12,7a si passa a una promessa più precisa e più ampia in 13,16, poi all'annuncio concreto di un figlio in 18, 10.14. Riguardo a coloro che Abramo vede come stranieri, da una semplice constatazione della presenza dei cananei in 12,6b si passa, in 13,8, a Mamre, che si è alleato con lui insieme ai suoi fratelli (cfr. 14,13), poi agli sconosciuti che accoglie con premura e ai quali offre un banchetto che assomiglia a un pasto di alleanza (18,1-8). Questa doppia progressione non trova forse un magnifico sbocco nel gesto di Abramo che pianta un tamerisco, dopo aver visto la realizzazione della promessa di un figlio (21,1-7) e concluso un'alleanza con il re straniero che lo ha accolto (21,22-32)? Qui tutto avviene come se occorresse che un albero iscrivesse in modo duraturo nel paesaggio di Beer-Sheba il memoriale di questo doppio compimento. Ma c'è di più. Infatti, questo compimento è anche quello dell'«alleanza di sempre» (17,7.13, *bē'rīt 'ōlām*), mediante la quale Dio si è impegnato a rendere Abramo fecondo (vv. 1-6) grazie a un aggiustamento della sua relazione con Sara (vv. 15-16), offrendogli al tempo stesso un segno che deve permettergli di stringere giuste relazioni con gli stranieri (vv. 9- 14). È quindi comprensibile che qui Abramo invochi JHWH come il «Dio di sempre» (*'ēl 'ōlām*), la cui alleanza ha ormai

---

<sup>24</sup> Il TM non dice esplicitamente che è *'abrāhām* a piantare l'albero, ma il Pentateuco samaritano e le versioni antiche, a cominciare dalla LXX, aggiungono il soggetto. Il tamerisco compare raramente nella Bibbia (1 Sam 22,6; 31,13), perciò è difficile precisare se abbia o no un significato simbolico.

dimostrato la sua fecondità, sia nella paternità di Abramo sia nella sua alleanza con Abimèlec.<sup>25</sup>

*Bibliografia* (oltre i commentari già citati)

DAY P.L. (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Fortress Press, Minneapolis MN 1989.

GROSSMAN J., *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

HACKETT J.A., *Rehabilitating Hagar: Fragments of an Epic Pattern*, in P.L. DAY (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Fortress Press, Minneapolis MN 1989, 12-27.

JANZEN J.G., *Abraham and all the families of the earth; A commentary on the Book of Genesis 12-50* (ITC), William B. Eerdmans, Grand Rapids MI – Edinburgh 1993.

MCDONALD J., *Searching for Sarah in the Second Temple Era: Images in the Hebrew Bible, the Septuagint, the Genesis Apocryphon, and the Antiquities* (Scriptural Traces), Bloomsbury T. & T. Clark, London UK - New York NY 2020.

MIRGUET F., «Isaac et Ismaël en Gn 21,1-21 Quand l'entente (*shm?*) suscite le rire (*chq*)», *ScEs* 55 (2003) 75-88.

MIRGUET F., «Gn 21-22: Maternité et paternité à l'épreuve. Les personnages comme clef de lecture», *ETHL* 79/4 (2003) 307-328.

SACKS R.D., *A commentary on the Book of Genesis* (ANETS 6), Edwin Mellen Press, Lewiston NY 1990.

SCHNEIDER T.J., *Sarah: Mother of Nations*, Continuum International Publishing Group, London – New York NY 2004.

TURNER T.A., *Announcements of Plot in Genesis* (The Library of Hebrew Bible/Old Testament Studies 96), Sheffield Academic Press, Sheffield 1990 (1<sup>a</sup> ristampa: 2008).

TURNER T.A., *Genesis* (Readings), Sheffield Academic Press, Sheffield 2000.

WENIN A., «Ismaël et Isaac, ou la fraternité contrariée dans le récit de la Genèse», *ÉTR* 50/4 (2015) 489-502.

WENIN A., «Abraham, Sarah et Agar dans le récit de la Genèse. Approche narrative et interprétation», «Transversalités» 141/2 (2017) 157-172.

WILLI PLEIN I., *Das Buch Genesis: Kapitel 12-50* (NSK.AT 1.2), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2011.

---

<sup>25</sup> A. WENIN, *Abraham ou l'apprentissage du dépouillement*, 281-282 [traduzione italiana: *Abramo e l'educazione divina.*, 198].