

IL CICLO DI GIACOBBE

Gen 25,19 – 37,1

Introduzione e struttura del ciclo di Giacobbe

Genealogie e itinerari formano, anche nel secondo ciclo patriarcale, lo scheletro della narrazione. Troviamo genealogie all'inizio, al centro e alla fine della sezione: all'inizio, la breve genealogia di Isacco (25,19-20, ampliata da un racconto) dà il titolo all'intero ciclo, in quanto mette in scena i due protagonisti della vicenda, Esaù e Giacobbe; al centro, dopo il matrimonio di Giacobbe la notizia dei suoi "dodici" figli (29,31 – 30,24); alla fine, altre genealogie (35,16 – 37,1).

Vi sono, tuttavia, evidenti differenze tra il ciclo di Giacobbe e il precedente ciclo dedicato ad Abramo:

1. i rapporti familiari messi al centro del racconto sono complementari: mentre *Gen 12-25* è costruito sulla promessa-adempimento di una discendenza (rapporto tra padre e figlio), in *Gen 25-36* al centro dell'attenzione vi è il rapporto tra due fratelli;
2. gli itinerari in *Gen 12-25* sono "migrazioni" del clan di Abramo, mentre in *Gen 25-36* si tratta di spostamenti che mantengono un punto fisso di riferimento, a modo di transumanze stagionali di andata e ritorno;
3. in *Gen 12-25* prevale il tema della promessa, mentre ora invece prevale il tema della benedizione;
4. in *Gen 12-25* Dio interviene – generalmente – in modo diretto, mentre in *Gen 25-36* il suo intervento è limitato ad alcune teofanie: in particolare durante l'allontanamento di Giacobbe (28,10-22), durante il suo ritorno (32,23-33) e alla conclusione dell'intero ciclo (35,9-15). Nel ciclo di Giacobbe, JHWH agisce dietro le quinte delle intricate vicende umane. Ciò non significa che non sia una *storia teologica*, perché, al contrario, questa è la caratteristica anche della presente narrazione; ma Dio porta a compimento il suo disegno attraverso le azioni umane – giuste o ingiuste che siano – in modo imprevedibile;
5. diverso è anche lo stile narrativo, che cambierà pienamente con la storia di Giuseppe: mentre in *Gen 12-25* si hanno tante piccole unità, ora si ha – con due sole eccezioni (capitoli 26 e 34) – un unico progetto narrativo, che potremmo sintetizzare nel tema di conflitto e riconciliazione di fratelli, geograficamente rappresentato in un itinerario di allontanamento e ritorno.

Da questi indizi emerge la struttura del ciclo di Giacobbe, inquadrata nell'arco narrativo di fuga e ritorno. In *Gen 25-36* si ha, infatti, essenzialmente la narrazione del conflitto tra Esaù e Giacobbe e la sua ricomposizione pacifica. Il conflitto inizia nel grembo di Rebecca (25,21-28) e subito si manifesta con lo scambio del diritto di primogenitura (25,29-34); è pienamente consumato con il furto della benedizione paterna (27,1-40) e giunge all'acme con il progetto

di fratricidio (27,41-45). Ciò spinge Giacobbe lontano dalla sua famiglia (27,46-28,9). Solo al ritorno, dopo una lunga assenza, con un cuore ormai cambiato, Giacobbe giunge alla riconciliazione con il fratello (capitoli 32-33). A separare i due momenti, vi è il ciclo narrativo di Giacobbe presso Labano (29,1-32,3), entro la cui cornice sono presentati i matrimoni di Giacobbe e la nascita dei ‘dodici’ figli: la conclusione di questa sezione è rimarcata da una breve eziologia di santuario (32,1-3).

Nella struttura narrativa, come anticipato sopra, restano a parte i capitoli 26 e 34, che mostrano una loro particolare funzione. Il cap. 26 è una raccolta antologica di episodi che riguardano Isacco, il quale non ha un suo proprio ciclo narrativo: non è detto, comunque, che proprio questi racconti siano i più antichi e abbiano offerto materiale per parlare di Abramo e di Giacobbe. Il capitolo 34, invece, è un episodio che va collocato nel tempo dell’insediamento e sarebbe più in sintonia con i racconti del libro dei Giudici.

Ecco, di seguito, il prospetto della struttura del ciclo narrativo di Giacobbe:

A. 25,19-26: genealogia – nascita di Esaù e Giacobbe

B. 25,27-28. 29-34: le radici del conflitto

→ 26,1-35: episodi della vita di Isacco

C. 27,1-45: la causa del conflitto tra i due fratelli

D1. 27,46-28,9: l’allontanamento di Giacobbe

D2. 28,10-22: teofania di Betel

GIACOBBE E LABANO

a) 29,1-14: arrivo da Labano

a') 29,15-30: salario (Rachele e Lea)

c) 29,31-30,24: i figli di Giacobbe

b) 30,25-43: salario (le greggi)

b') 31,1-32,3: partenza da Labano (fuga, *rib* e patto)

D'1. 32,4-22: il ritorno di Giacobbe

D'2. 32,23-33: la lotta allo Iabbok

C'. 33,1-20: la riconciliazione dei due fratelli

→ 34,1-31: la vendetta di Simone e Levi

B'. 35,1-29: conclusione del ciclo di Giacobbe

A'. 36,1 – 37,1: appendice: genealogia di Esaù

Genealogia e nascita di Esaù e Giacobbe (25,19-26)

Il primo racconto è una sorta di preludio alla vicenda seguente: un modo molto piacevole per caratterizzare sin dall'inizio i personaggi del ciclo narrativo. Dalla nascita, anzi, sin dal loro concepimento si può già intuire quale sarà il loro futuro.

¹⁹ Questa è la storia di Isacco, figlio di Abramo. Abramo aveva generato Isacco.

²⁰ Quando Isacco ebbe quarant'anni, si prese in moglie Rebecca, figlia di Betuel, l'arameo, di Paddan-Aram, e sorella di Labano, l'arameo.

²¹ Isacco supplicò JHWH per sua moglie, che era sterile. JHWH lo esaudì e sua moglie Rebecca rimase incinta.

²² Dal momento che i figli si urtavano nel suo grembo, ella esclamò: «Così è terribile! Che sarà mai di me?». E andò a consultare JHWH,

²³ che le rispose: « Due popoli stanno nel tuo grembo e due nazioni si separano nelle tue viscere: un popolo vincerà l'altro e il maggiore servirà il minore! ».

²⁴ Si compirono i giorni del parto, ed ecco aveva in grembo una coppia di gemelli.

²⁵ Venne alla luce il primo, tutto rosso e peloso come un mantello: lo si chiamò Esaù.

²⁶ Subito dopo venne alla luce suo fratello, che tratteneva con la mano il calcagno di Esaù: lo si chiamò Giacobbe. Isacco aveva sessant'anni, quando essi nacquero (25,19-26).

I risultati dell'analisi critico-letteraria possono essere recuperati per scoprire la struttura di questa breve genealogia, ampliata dalla notizia della nascita dei due fratelli:

A. notazione genealogica (vv. 19-20)

B. primo ostacolo: la sterilità di Rebecca (v. 21a)

B'. risoluzione dell'ostacolo: esaudimento di JHWH (v. 21b)

C. secondo ostacolo: la lotta tra i due (v. 22)

C'. risoluzione dell'ostacolo: oracolo di JHWH (v. 23)

D. nascita e nome dei due fratelli (vv. 24-26a)

A'. conclusione genealogica (v. 26b)

Il racconto inizia con lo stilema caratteristico di P: «Questa è la discendenza (*tôl' dōt*) di Isacco, figlio di Abramo» (25,19-20). La notizia del v. 20 dipende dall'ampio e stupendo racconto del cap. 24.¹

La prima difficoltà da superare è la sterilità di Rebecca: come per Sara, il grembo sterile della madre esprime una nascita gratuita, per intervento diretto di Dio (cfr. anche *Gdc* 13,2; *1 Sam* 1,5; *Lc* 1,7). Davanti a quest'ostacolo, non resta che supplicare JHWH: la risposta di Dio alla preghiera di Isacco è segnalata dall'uso della medesima radice verbale *'ātar*, un verbo molto usato per l'intercessione di Mosè durante le piaghe di *Es* 8-10: Isacco supplica JHWH (*wajjē'tar*) e JHWH esaudisce Isacco (*wajjē'āter*). Questa immediatezza di supplica e risposta disarmia il lettore; ma non si dimentichi che la prospettiva della storia patriarcale è sempre la

¹ La sigla P indica il *Priesterkodex*, 'Codice sacerdotale', ossia la 'quarta' fonte (documento o tradizione) del Pentateuco secondo l'*ipotesi documentaria*. Le altre fonti, secondo questa ipotesi, sono il documento *Jahwista* (J), il documento *Elohista* (E) e il documento *Deuteronomista* (D). Sulla nascita, gli sviluppi e la dissoluzione dell'*ipotesi documentaria* cfr. G. BORGONOVO, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos 2), ElleDiCi, Leumann TO 2012, 135-192.

confessione di fede che sgorga dal riconoscimento di quanto Dio ha già compiuto per il suo popolo (25,21)

La seconda difficoltà è la lotta dei due nascituri già nel grembo della madre. Il verbo esprime in modo sonoro la tensione: *wajjitrōšāšû*. Anche in questo, raccontando dei padri, il narratore parla di sé e dell'odio ancestrale esistente tra i figli di Giacobbe e gli edomiti. L'obiezione di Rebecca (v.22a), così come sta nel TM, è un enigma, a meno di sottintendere qualcosa. Letteralmente si dovrebbe tradurre: «Se così, perché (questo) io?». Si tratta, probabilmente, della domanda tipica delle lamentazioni (cfr., ad es., *Gen* 27,46; *Ger* 20,18; *Tb* 3,15...), con un senso che potrebbe essere reso così: «Ma allora, a che pro vivere?».

La decisione di andare a consultare (*dāraš*) JHWH è un anacronismo, che proietta nel tempo patriarcale costumi religiosi del periodo monarchico. La risposta oracolare divina è stilata in forma poetica e va interpretata come un vaticinio *ex eventu*. Tuttavia, esso svolge una duplice funzione: narrativamente è una profezia del futuro, non solo dei due figli, ma anche dei due popoli di cui saranno capostipiti; teologicamente è un riconoscimento che quanto accadrà in seguito rappresenta in ogni caso il misterioso progetto divino (cf *Rm* 9,10-12).

Il racconto termina con la nascita dei due gemelli, con uno stile molto gustoso e tendenzialmente comico, vista l'insistenza sulle paronomasie dei nomi di questi neonati. Il primo a uscire è Esaù, nome che ancora oggi rimane di etimologia oscura: essendo il capostipite degli edomiti, che abitavano le *rosse montagne* di *Seir*, si dice fosse rosso (*'admônî*) e tutto come un mantello di pelo (*šē'ār*). Il secondo è Giacobbe, nome amorrita, la cui etimologia è “[Dio] protegga”: egli tiene il gemello per il calcagno (*'āqēb*). Un'altra paronomasia del nome di Giacobbe si troverà in 27,36 (ripresa anche in *Os* 12,4).

Nomen omen. I nomi aprono la vicenda che, da questo momento, sarà al centro dell'interesse del narratore e i rapporti tra i due fratelli saranno l'ossatura per esprimere l'insondabile domanda teologica: perché JHWH sceglie Giacobbe – il minore – per portare avanti il suo progetto di salvezza?

Le radici del conflitto (25,27-34)

²⁷ I bimbi crebbero. Esaù divenne cacciatore, un uomo della steppa, mentre Giacobbe divenne un uomo tranquillo, che dimorava sotto le tende.

²⁸ Isacco amava Esaù, perché gradiva la cacciagione; Rebecca invece amava Giacobbe.

²⁹ Una volta, Giacobbe aveva cotto una minestra di lenticchie. Esaù arrivò dalla steppa ed era sfinito.

³⁰ «Ti prego, fammi trangugiare un po' di questa roba rossa» chiese Esaù a Giacobbe, «perché sono sfinito». Per questo si chiamò Edom.

³¹ «Vendimi subito i tuoi diritti di primogenito», rispose Giacobbe.

³² «Sto per morire, e a che mi servirebbero i diritti di primogenito?», replicò Esaù.

³³ «Giuramelo subito», riprese Giacobbe. Glielo giurò e vendette i diritti di primogenito a Giacobbe.

³⁴ Allora Giacobbe diede a Esaù pane e minestra di lenticchie. Quegli mangiò e bevve. Poi si alzò e se andò. Così Esaù dispreggiò i diritti di primogenito (25,27-34).

Due versetti-ponte (vv. 27-28) preparano il breve racconto circa la primogenitura (vv. 29-34).

Questi versetti-ponte creano le tensioni di partenza: Esaù diviene abile nella caccia, Giacobbe rimane pastore; il primo era prediletto dal padre, il secondo dalla madre. Il motivo popolare dei due gemelli, espressione di due società diverse e tra loro in tensione, è noto anche nei miti ugaritici (El̄u e Jaššib) e nel mondo classico (Acrisio e Preto, Romolo e Remo). Nel nostro racconto, la tensione è fra il pastore pacifico (!) e il bellicoso cacciatore e predatore del deserto.

La richiesta della *b^ekôrâ*, ‘primogenitura’, avanzata da Giacobbe va probabilmente collegata al diritto hurrita, che potrebbe essere l’ambiente originario di questo ricordo. Secondo la legge hurrita, si poteva vendere il proprio diritto ereditario di primogeniti – che comportava la posizione di capo-clan e il doppio dell’eredità rispetto agli altri fratelli – siglando il contratto con un pranzo. Il nostro narratore, però, ‘moralizza’ il racconto, giudicando l’atto di Esaù con sarcasmo, come fosse un disprezzo della primogenitura.

La vivanda preparata da Giacobbe non è specificata. Vi è solo un’umoristica paronomasia tra Esaù / Edom e la sua goffa richiesta: «Fammi ingoiare un po’ di questo rosso rosso (*min hâ-’ādôm hâ-’ādôm haz-zeh*)» (v. 30). Non è però soltanto una satira del nome Edom. Esaù si è anche ingannato sull’entità della vivanda: la pensava una zuppa di sangue, sempre secondo il costume hurrita, e invece si trova davanti una zuppa di lenticchie. A conferma, in 27,36 Esaù dice di essere stato ingannato due volte dal fratello. La trattativa per la vendita della primogenitura non può essere considerata una frode, tanto è vero che Giacobbe chiede conferma con giuramento. Frode è piuttosto l’attesa delusa di Esaù davanti a quel dozzinale piatto di lenticchie! Anche la conclusione (v. 34) mette ancora una volta in burlesco la grossolanità di Esaù: parlare dei padri è sempre parlare della propria storia.

La storia, per la prima volta, pone l’interprete davanti a un problema che ci accompagnerà lungo tutto il ciclo di Giacobbe. Si parla d’inganni, di astuzie, di frodi, di grossolanità: che tipo di ‘storia teologica’ è mai questa? A proposito del racconto sulla primogenitura bisogna evitare le posizioni estreme di Hermann Gunkel [1862-1932] (una farsa che non va moralizzata)² e di Franz Delitzsch [1813-1890] (la promessa ad Abramo e a Isacco rende graditi a Dio anche gli errori di Giacobbe).³ Più bilanciato il giudizio di Gerhard von Rad [1901-1971]:

Il tema teologico generale dei racconti patriarcali non esercita affatto una dittatura quanto all’interpretazione, come se con questo tema fosse data a disposizione del lettore una chiave facile per cogliere anche psicologicamente tutti i motivi che fanno agire i vari personaggi.⁴

² H. GUNKEL, *Genesis, übersetzt und erklärt* (HK.AT 1), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1901, ⁹1977.

³ C.F. KEIL - F. DELITZSCH, *Commentary on the Old Testament, The First Book of Moses (Genesis)*, Reprint from the English edition originally published by Clark 1866-91, Hendrickson Publisher, Peabody MA 2002.

⁴ G. VON RAD, *Genesis. Traduzione e commento*, Traduzione italiana delle Benedettine di Civitella San Paolo (AT 2-4), Paideia Editrice, Brescia 21978, 359 [edizione originale: *Das erste Buch Mose: Genesis*, 3 Bände (ATD 2-4), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1967, ¹²1987, 233], 266-268 [traduzione inglese: *Genesis, translated*

Episodi della vita di Isacco (26,1-33. [34-35])

Isacco, a differenza di Abramo e Giacobbe, non ha un proprio ciclo narrativo: solo questo capitolo raccoglie un po' di materiale tradizionale su di lui, che tuttavia ha il pregio di essere molto antico (cfr. già Julius Wellhausen [1844-1918] e Martin Noth [1902-1968]) e originario rispetto ai paralleli già incontrati nella vita di Abramo. Forse, la ragione per cui la figura di Isacco non venne molto sviluppata nella narrazione sta proprio nel fatto che i ricordi tradizionali che lo riguardavano vennero applicati ad Abramo e Giacobbe. Come documento 'storico', i racconti di Isacco sono molto interessanti, perché testimoniano quella fase tipica, in cui le tribù del deserto si avvicinarono progressivamente alla civiltà sedentaria agricola, entrando in conflitto d'interessi con le città-stato cananaiche preesistenti.

Il capitolo è strutturato su sei brevi unità narrative (più una settima riferita ai matrimoni di Esaù), organizzate attorno a tre gironi geografici (Gerar, i suoi dintorni e Bersabea), che radunano le sei unità in tre momenti principali. Ciascuno dei tre momenti ha poi paralleli nel ciclo di Abramo:

<i>Gerar:</i>	A. la teofania di Gerar (vv. 1-6)	
	A'. il rischio di perdere Rebecca (vv. 7-11)	12,10-20 e 20,1-18
<i>Nella regione di Gerar:</i>	B. JHWH benedice Isacco (vv. 12-17)	
	B'. la lite per i pozzi (vv. 18-22)	→ 21,25-31
<i>Bersabea:</i>	C. la teofania di Bersabea (vv. 23-25)	
	C'. il patto con Abimelech (vv. 26-33)	→ 21,22-32

I vv. 34-35, invece, riportano notizie che riguardano i matrimoni di Esaù con donne ittite, che «furono causa d'intima amarezza per Isacco e Rebecca» (v. 35): è ovviamente una tradizione diversa da quella recensita in 36,1-5.

A) A Gerar (26,1-6. 7-11)

¹ Venne una carestia nel paese, un'altra carestia dopo quella dei tempi di Abramo, e Isacco andò a Gherar, presso Abimèlek, re dei Filistei.

² JHWH gli era apparso e gli aveva detto: « Non scendere in Egitto! Abita nel paese che io ti indicherò.

³ Soggiorna in questo paese: io sarò con te e ti benedirò, perché a te e alla tua discendenza darò tutte queste terre e adempirò il giuramento che ho prestato ad Abramo, tuo padre.

⁴ Renderò numerosa la tua discendenza come le stelle del cielo e darò alla tua discendenza tutte queste terre. Tutti i popoli della terra si troveranno benedetti nella tua discendenza, ⁵ poiché Abramo ha obbedito alla mia voce, ha osservato i miei precetti, i miei comandamenti, i miei decreti e le mie leggi ».

⁶ Isacco restò dunque in Gherar.

⁷ Gli uomini del posto s'informarono di sua moglie: « È mia sorella », rispose. Aveva infatti

paura di dire « mia moglie », pensando: « È tanto bella di forme, che questa gente mi ucciderà a causa di Rebecca ».

⁸ Era ormai là da molto tempo, quando Abimèlek, re dei Filistei, si affacciò alla finestra e vide Isacco giocare con la propria moglie Rebecca.

⁹ Abimèlek fece chiamare Isacco: « È sicuramente tua moglie! » gli disse « E come mai hai detto che era tua sorella? ». Isacco gli rispose: « Perché mi dicevo: che non debba morire io, per causa sua ».

¹⁰ « Che ci hai fatto? » riprese Abimèlek « Poco ci mancava che qualcuno della mia gente andasse a letto con tua moglie e così tu avresti attirato su di noi una colpa ».

¹¹ Allora Abimèlek decretò quest'ordine a tutto il popolo: « Chi tocca quest'uomo o sua moglie sia messo a morte! » (26,1-11).

Delle tre versioni dell'episodio, questa sembra essere la più antica.⁵ Anzitutto, non vi sono finalità teologiche particolari nel ricordare il pericoloso corso da Rebecca, al contrario di quanto accadeva per Sara. In secondo luogo, la narrazione è più lineare (cfr. *2 Sam* 11,2) e il superamento del pericolo evidenzia un legame linguistico più stretto con Isacco, con allusione evidente al suo nome: Abimelech, dalla sua reggia, vede Isacco (*jīṣḥāq*) 'scherzare' o 'giocare' (*m^eṣahēq*) con Rebecca (v. 8). Non deve stupire l'anacronistica menzione dei filistei (cfr. anche 21,32. 34), che approdarono in terra di Canaan solo nel XII sec. a.C.: per il narratore e i suoi uditori, Gerar era una città abitata da popolazione filistea (cfr. *2 Cr* 14,12-13).

Il confronto con le due versioni abramitiche dell'episodio ci spinge a ipotizzare che la teofania e la ripetizione della promessa di JHWH per Isacco (cfr., in parallelo: 12,3. 7; 13,14-16; 15,5. 7. 18; 22,17-18) siano una rilettura del ricordo patriarcale e un nuovo punto di vista aggiunto dal narratore. Nelle parole di JHWH, si nota infatti una nuova interpretazione 'meritoria' della vicenda di Abramo, solo in parte presente in 22,15-18: il 'merito' di Abramo diventa il motivo per la continuità della promessa. È una novità che la promessa continui in Isacco «per il fatto che (*‘ēqeb ʾāšer*: cfr. 22,18) Abramo ha obbedito alla mia voce (*šāmaʿ b^eqōlī*) e ha osservato i miei ordini, i miei comandamenti, le mie istituzioni e le mie leggi (*wajjīšmor mišmartī mišwōtaj ḥuqqōtaj w^etōrōtaj*)» (v. 5). Il linguaggio e la teologia soggiacente, soprattutto per la dialettica grazia-merito, presuppongono la predicazione deuteronomica.

B) Nella regione di Gerar (26,12-17. 18-22)

¹² Isacco fece una semina in quel paese e quell'anno raccolse il centuplo: JHWH lo aveva benedetto.

¹³ Quell'uomo divenne potente e andava tanto crescendo in ricchezza da divenire molto potente:

¹⁴ possedeva greggi e mandrie di bovini, e una numerosa servitù. I Filistei cominciarono a odiarlo.

¹⁵ Essi otturarono e riempirono di terra tutti i pozzi che i servi di suo padre avevano scavato ai tempi di suo padre Abramo.

¹⁶ « Vattene via da noi » disse Abimèlek a Isacco « perché tu sei molto più potente di noi ».

¹⁷ Allora Isacco se ne andò di là, si accampò nello wadi Gherar e lì dimorò.

⁵ Circa una possibile lettura sincronica dei tre racconti cfr. sul sito dell'Università le diaspense 2019-2020 sul Ciclo di Abramo, 'Introduzione alla storia di Abramo: tre quadri narrativi (*Gen* 11,27 – 12,20), paragrafo 5.

¹⁸ Isacco scavò di nuovo i pozzi d'acqua che erano stati scavati ai tempi di suo padre Abramo e che i Filistei avevano otturato dopo la morte di Abramo e li chiamò con gli stessi nomi con cui li aveva chiamati suo padre.

¹⁹ I servi di Isacco scavarono poi nello wadi e vi trovarono un pozzo di acqua sorgiva.

²⁰ Ma i pastori di Gherar vennero a contesa con i pastori di Isacco: « Quest'acqua è nostra » dicevano. Allora egli chiamò quel pozzo "Litigio", perché avevano litigato con lui.

²¹ In seguito, scavarono un altro pozzo, ma litigarono anche per quello. Allora lo chiamò "Contesa".

²² Alla fine si mosse di là e scavò un altro pozzo: questa volta non litigarono. Allora lo chiamò "Spazioso", e disse: « Ora JHWH ci ha dato ampio spazio per poter prosperare nel paese » (26,12-22).

In opposizione alla carestia ricordata nel v. 1, i vv. 12-14 esaltano il 'centuplo' del raccolto di Isacco e la ricchezza procuratagli dalla benedizione di JHWH. Ma la sua prosperità provoca l'invidia dei 'filistei' di Gerar. Il ricordo di questo conflitto è un dato rilevante dal punto di vista storico, perché attestato anche in altre situazioni (cfr. la corrispondenza di Mari e di Tell el-'Amārna): i clan seminomadi, arricchendosi e aumentando di numero, entravano in conflitti di interesse con le città-stato, le quali occupavano solo parzialmente il territorio.

La tradizione di questa memoria è legata alla mappa dei pozzi d'acqua nella regione desertica tra Gerar e Bersabea. Creando eziologie 'storiche', veniva trasmesso il bagaglio geografico indispensabile per sopravvivere con le greggi in quel territorio: Eseh (dall'Hit. di *'āśaq*, 'litigare'), Sitna (da *śātan*, 'accusare, essere ostile'; si ricordi la figura del Satan) e Recobot (da *rāḥab*, 'aprire ampio spazio'), la cui etimologia offre un simbolo molto ricco e sfruttato molte volte nella preghiera salmica (cfr. *Sal* 4,2; 31,9; 66,12; 118,5): «JHWH ci ha dato largo spazio (*hirḥabtā*)» (v. 22).

Anche questo racconto appare originario, se confrontato con il parallelo abramitico di 21,25-31: il ricordo dei pozzi di Abramo otturati (v. 18) è un espediente letterario che tradisce la dipendenza narrativa da un solo episodio della tradizione.

C) *A Bersabea* (26,23-25. 26-33. [34-35])

²³ Di là sali a Bersabea, e quella notte JHWH gli apparve per dirgli:

²⁴ « Io sono il Dio di tuo padre Abramo. » disse « Non temere, perché io sono con te! Ti benedirò e renderò numerosa la tua discendenza a motivo di Abramo, mio servo ».

²⁵ Costruì là un altare e invocò il nome di JHWH. Piantò la sua tenda e i servi di Isacco vi scavarono un pozzo.

²⁶ Abimèlek, nel frattempo, da Gherar era andato da lui, insieme ad Ahuzzat, un suo compagno, e a Pikol, capo del suo esercito.

²⁷ Isacco disse loro: « Perché siete venuti da me, dal momento che mi odiate e mi avete scacciato da voi? ».

²⁸ « Abbiamo constatato che JHWH è con te » gli risposero « e ci siamo detti: "Vi sia un patto fra di noi, fra noi e te". Vogliamo stipulare un patto con te:

²⁹ tu giurerai di non fare alcun male a noi, come noi non ti abbiamo toccato, ti abbiamo fatto solo del bene e ti abbiamo lasciato andare in pace. Tu ora sei il benedetto di JHWH! ».

³⁰ Fece in loro onore un banchetto, mangiarono e bevvero.

³¹ Alzatisi poi di buon mattino, si prestarono giuramento reciproco. Poi Isacco li congedò

ed esse se ne partirono da lui in pace.

³² Proprio in quel giorno, i servi di Isacco vennero a riferirgli del pozzo che avevano scavato: « Abbiamo trovato dell'acqua », dissero.

³³ Allora egli lo chiamò "Giuramento". Per questo, ancora oggi, quella città si chiama "Pozzo del Giuramento".

³⁴ Quando Esaù ebbe quarant'anni, prese in moglie Giuditta, figlia di Beerì, l'hittita, e Basemat, figlia di Elon, l'hittita.

³⁵ Ma esse furono causa di profonda amarezza per Isacco e Rebecca (26,23-35).

La rivelazione di Bersabea, per la prima volta introduce nei racconti patriarcali il titolo 'Dio di Abramo' (una formulazione simile si era trovata in 24,12. 27. 42. 48, nelle parole del servo di Abramo): il Dio dei padri non è legato a un luogo, ma a una storia personale. La figura di questo Dio può storicamente agganciarsi all'antica divinità di questi clan, invocata con il nome: «dio di [mio] padre (*ʿēl ʾābī*)» (cfr. 28,13; 31,5; 32,10; ecc.)

La relazione con 21,33-34 è complessa: da una parte, bisogna probabilmente dire che il santuario di Bersabea è originariamente legato alle memorie di Isacco, mentre il santuario di Mamre (Ebron) sarebbe da collegare ad Abramo; dall'altra, l'attuale narrazione di 26,23-25 presuppone il ciclo di Abramo e da esso dipende, in quanto le parole di JHWH ricalcano le promesse abramitiche. L'incubazione nel santuario, l'adempimento rituale e l'invocazione del nome di JHWH si concludono con lo scavo di un altro pozzo (v. 25).

Quanto segue, ovvero il patto tra Isacco e Abimelech, è strettamente parallelo a 21,22-32. Dei due episodi, il ricordo riferito a Isacco è il più antico: le poche varianti sono da attribuire alla finalità con cui il narratore l'ha presentato nel ciclo di Abramo. Dal punto di vista teologico, il racconto conclude bene la breve sequenza di episodi collegati a Isacco: egli è *b^erūk jhwh*, 'un benedetto di JHWH' (v. 29).

Anche il patto sancito con Abimelech (v. 28: *kārat b^erīt*) o il giuramento che i due si sono scambiati (v. 31: *wajjīššāb^eʿū ʾīš ʾāhīw*) si conclude con lo scavo di un nuovo pozzo, che offre l'occasione per una nuova etimologia di Bersabea: il nome *šb^eh* può essere vocalizzato – con il TM – *šib^eʿā*, 'abbondanza' (da collegare con *šāba^e*, 'essere nell'abbondanza') oppure *šbū^eʿā*, 'giuramento', in relazione al patto sancito con Abimelech. Comunque sia, la ricchezza di tante etimologie per il luogo di Bersabea è un indizio per indurre l'importanza di quel santuario anche in tempo preisraelitico.

La causa del conflitto tra i due fratelli (27,1-45)

Questo lungo racconto è un ottimo esempio di arte narrativa: la vicenda è tutta e pesantemente umana e sconcerata l'apparente assenza di Dio. La critica letteraria ha tentato di vivisezionare la vivacità della narrazione, ipotizzando la tessitura redazionale di due fonti diverse, J ed E: ma già Julius Wellhausen riconosceva che non vi erano criteri ineccepibili per l'attribuzione all'una o all'altra fonte. Mette conto, piuttosto, di apprezzarne l'unitarietà, cogliendone il valore nel contesto di *Gen 25-36*: con questo racconto, quel conflitto tra i due fratelli che si ricomporrà solo nel cap. 33, raggiunge il suo acme, portando alla successiva fuga

di Giacobbe.

La struttura, colta perfettamente già da Gerhard von Rad, è degna della migliore sceneggiatura drammatica ed è rintracciabile in base ai personaggi che di volta in volta calcano la scena. Al centro stanno gli incontri di Isacco prima con Giacobbe e poi con Esaù, preceduti e seguiti da due scene in cui compaiono dapprima i due fratelli e, di seguito, Rebecca con Giacobbe:

A. Esaù e Giacobbe (vv. 1-5)

B. Rebecca e Giacobbe (vv. 6-17)

C. Isacco e Giacobbe (vv. 18-29)

C'. Isacco ed Esaù (vv. 30-40)

A'. Esaù e Giacobbe (v. 41)

B'. Rebecca e Giacobbe (vv. 42-45)

¹ *jīṣḥāq* era ormai vecchio, e gli occhi gli si erano tanto indeboliti da non riuscire più a vedere. Allora chiamò *'ēśāw*, suo figlio maggiore:

² «Figlio mio», disse. «Eccomi», gli rispose. «Vedi, io sono vecchio» riprese «e ignoro il giorno della mia morte.

³ Ebbene, prenditi le armi, la faretra e l'arco ed esci nella steppa a prendermi della selvaggina.

⁴ Poi mi preparerai un manicaretto come a me piace e me lo porterai da mangiare, così che la mia forza vitale ti possa benedire, prima di morire».

⁵ *riḥqāh* sentì questa conversazione tra *jīṣḥāq* e il figlio *'ēśāw*. *'ēśāw* se ne andò quindi nella steppa, a caccia di selvaggina per suo padre (27,1-5).

Isacco è presentato vecchio e quasi cieco. Presentando la sua morte, vuole comunicare la benedizione al figlio maggiore. Oltre alla particolare venerazione e all'efficacia profetica delle 'ultime volontà' del morente (cfr. le 'benedizioni' di Giacobbe in *Gen* 49, di Mosè in *Dt* 33 o di Davide in *2 Sam* 23), va sottolineata la prospettiva arcaica – quasi magica – con cui il narratore presenta la benedizione paterna: essa è l'eredità del vigore e della stessa *nepēš* paterna al figlio (v. 4). Per questo motivo, deve essere 'celebrata' dopo un pasto che rinfranchi il vecchio padre.

Secondo la notizia di 25,28, Isacco prediligeva Esaù proprio «perché la cacciagione era di suo gusto»: il desiderio del padre è dunque eseguito prontamente dal figlio, conoscendone le preferenze.

⁶ Allora *riḥqāh* disse al figlio *ja'āqōḥ*: «Guarda che ho sentito tuo padre mentre diceva a tuo fratello *'ēśāw* :

⁷ “Portami della selvaggina e preparami un manicaretto da mangiare; poi ti benedirò davanti a JHWH, prima della mia morte”.

⁸ Ora, figlio mio, ascolta quanto ti sto comandando:

⁹ «Va' al gregge e prendimi di là due bei capretti. Io ne farò un manicaretto per tuo padre, come a lui piace.

¹⁰ Poi tu lo porterai a tuo padre. Egli ne mangerà, così da poterti benedire, prima della sua morte».

¹¹ *ja'āqōḥ* ribatté a sua madre *riḥqāh*: «Mio fratello *'ēśāw* è peloso, mentre io ho la pelle

liscia.

¹² Se mio padre mi palpasse, diventerei ai suoi occhi un truffatore e attirerei su di me una maledizione e non una benedizione».

¹³ «Ricada su di me la maledizione a te indirizzata, figlio mio» le rispose la madre. «Tu obbedisci e va' a prendermeli».

¹⁴ Egli andò a prenderli e li portò a sua madre. Sua madre preparò un manicaretto, come piaceva a suo padre.

¹⁵ Poi *riḅqāh* prese i vestiti di *'ēśāw* suo figlio maggiore, i migliori che aveva in casa, e li fece indossare a *ja'āqōḅ*, suo figlio minore.

¹⁶ Con le pelli dei capretti rivestì le braccia di lui e la parte liscia del collo.

¹⁷ Diede quindi in mano a suo figlio *ja'āqōḅ* il manicaretto e il pane che aveva preparato (27,6-17).

Rebecca entra in scena con tutta la sua astuzia femminile e la sua perfida sagacia: ha origliato quanto Isacco ha detto a Esaù e ora organizza un inganno in favore del suo prediletto Giacobbe (cfr. sempre 25,28). Per gustare il racconto, non bisogna lasciar cadere gli aspetti umoristici e caricaturali di Esaù (e quindi degli edomiti): sostituire la selvaggina con il capretto e metterne le pelli sulle braccia e sul collo, per imitare il pelo del fratello, non è forse un po' troppo ardito? Ma ciò che più deve destare stupore è il neutrale compiacimento con cui il narratore presenta tutta la messinscena dell'inganno nei riguardi di un vecchio cieco (cfr. *Lv* 19,14: «non metterai inciampo davanti al cieco»), compresa la sprezzante risposta di Rebecca alla più che legittima obiezione di Giacobbe: «Ricada su di me la tua maledizione, figlio mio» (*'ālaḵ qil' lāt' kā b' nī*: v. 13).

Per ora Giacobbe appare completamente sottomesso e manovrato dalla madre: in seguito, si vedrà chiaramente che l'inganno e l'astuzia sono davvero le sue armi migliori... e il suo *boomerang* (cfr. 29,15-30).

¹⁸ *ja'āqōḅ* entrò nell'abitazione di suo padre e disse: «Padre mio». «Eccomi!», rispose. «Chi sei tu, figlio mio?».

¹⁹ «Sono *'ēśāw*, il tuo primogenito», rispose *ja'āqōḅ* al padre. «Ho fatto come mi hai ordinato. Su, dunque, siediti e mangia la mia selvaggina, perché la tua forza vitale mi possa benedire».

²⁰ «Come hai fatto presto a trovarla, figlio mio», disse Isacco al figlio. «JHWH, tuo Dio, me l'ha fatta capitare davanti», rispose.

²¹ «Avvicinati, dunque, che possa tastarti, figlio mio» disse *ḵiṣḥāq* a *ja'āqōḅ*. «Sei proprio tu mio figlio *'ēśāw* o no?».

²² *ja'āqōḅ* si avvicinò a suo padre *ḵiṣḥāq*. Questi lo tastò e disse: «La voce è la voce di *ja'āqōḅ*, ma le braccia sono le braccia di *'ēśāw*».

²³ Così non lo riconobbe, perché le sue braccia erano pelose come le braccia di suo fratello *'ēśāw*. E lo benedisse.

²⁴ «Tu sei proprio mio figlio *'ēśāw*», disse di nuovo. «Sì», rispose.

²⁵ «Porgimi da mangiare la selvaggina, figlio mio» disse «perché la mia forza vitale possa benedirti». Gliela porse ed egli mangiò. Poi gli offrì del vino e ne bevve.

²⁶ Alla fine, suo padre *ḵiṣḥāq* gli disse: «Avvicinati e baciami, figlio mio!».

²⁷ Gli si avvicinò e lo baciò. Isacco aspirò l'odore dei suoi abiti e lo benedisse: «Fragranza di una campagna benedetta da JHWH è la fragranza di mio figlio:

²⁸ *hā'ēlōhîm* ti doni la rugiada del cielo e terre grasse, e abbondanza di grano e di mosto.

²⁹ Ti servano popoli e nazioni si prostrino davanti a te. Sii il padrone dei tuoi fratelli e davanti a te si prostrino i figli di tua madre. Maledetto chi ti maledice, ma benedetto chi ti benedice!» (27,18-29).

L'incontro tra Isacco e Giacobbe è scritto da un maestro di narrativa. I minuziosi particolari declinano in modo stupendo dramma e humour. La prima bugia di Giacobbe si scontra con il giusto sospetto del padre (v. 20a): e Dio, che non interviene mai nel racconto, è chiamato in causa da una menzogna ancora più sfacciata della precedente (v. 20). Lo stridore fra i piani – narrativo e teologico – è all'acme: attraverso l'inganno umano passa il piano divino. Al padre, cieco, non restano che gli altri sensi per riconoscere il figlio: l'udito, incerto, che farebbe pensare giustamente a Esaù; il tatto, che viene ingannato dal travestimento (vv. 21-23; il gusto, che permette al padre di assaporare la vivanda preparata e il vino, dopo aver superato l'estremo dubbio, accompagnato dalla terza menzogna di Giacobbe (vv. 25-26); e, soprattutto, al momento del bacio e dell'abbraccio (v. 26), l'olfatto, che diviene anche lo spunto di partenza per la benedizione. Una menzogna ripetuta per tre volte: di essa si serve JHWH per condurre avanti il suo progetto e per essa Giacobbe sconterà vent'anni di allontanamento e di servitù presso Labano.

La benedizione (vv. 27-29) è una parola dotata di virtù che noi definiremmo magiche: essa produce immediatamente il suo effetto (cf nella scena seguente il v. 33 e anche 48,15-16. 20; *Nm* 23,7-10. 18-24; 24,3-9). La presente composizione è formata da 7 elementi, che indicano pienezza e possono essere raccolti attorno a due centri: una fecondità agricola (vv. 27-28: rugiada dal cielo, terre grasse, abbondanza di frumento e mosto) e una supremazia di governo (v. 28a: servizio dei popoli, prostrazione delle genti, signoria sui fratelli e prostrazione dei figli della madre). La chiusura è una formula che esprime efficacia irrevocabile: «chi ti maledice sia maledetto e chi ti benedice sia benedetto» (v. 28b: cfr. anche *Nm* 24,9). Molto diversa dalle promesse abramitiche, essa si avvicina di più allo stile del ciclo di Balaam.

³⁰ *jîshāq* aveva appena finito di benedire *ja'āqōb* e *ja'āqōb* era appena uscito da suo padre *jîshāq*, quando *'ēsāw*, suo fratello, arrivò dalla caccia.

³¹ Anch'egli preparò un manicaretto, lo portò a suo padre e gli disse: «Si alzi il padre mio e mangi della selvaggina di suo figlio! Così la tua forza vitale mi potrà benedire».

³² «Ma tu, chi sei?», gli chiese suo padre *jîshāq*. «Sono *'ēsāw*, tuo figlio, il tuo primogenito», rispose.

³³ *jîshāq* fu colto da un fortissimo tremito e disse: «Chi era dunque colui che ha cacciato la selvaggina e me l'ha portata? Io l'ho già mangiata tutta, prima che tu arrivassi e l'ho benedetto. E benedetto resterà!».

³⁴ Quando *'ēsāw* senti le parole di suo padre, levò un grido atroce e, pieno di amarezza, disse a suo padre: «Benedici anche me, proprio me, padre mio!».

³⁵ «È venuto tuo fratello con inganno» rispose Isacco «e s'è presa la tua benedizione».

³⁶ «Con ragione si chiama *ja'āqōb*» disse. «Questa è la seconda volta che mi fa lo sgambetto: i miei diritti di primogenito già se li era presi e ora s'è preso anche la mia benedizione!». E aggiunse: «Non hai riservato per me un'altra benedizione?».

³⁷ *jîshāq* disse a *'ēsāw*: «Guarda! L'ho costituito padrone su te e su tutti i tuoi fratelli; li ho dati a lui come servi e gli ho augurato grano e mosto. Ma per te, che cosa posso fare, figlio

mio?».

³⁸ «Hai solo un'unica benedizione, padre mio » rispose 'ēśāw a suo padre. «Benedici anche me, padre mio!». 'ēśāw proruppe in grida di pianto

³⁹ Allora suo padre jīṣḥāq, in risposta, gli disse: «Senza terre grasse sarà la tua dimora e senza la rugiada che scende dal cielo.

⁴⁰ Vivrai della tua spada e servirai tuo fratello, ma quando ti ribellerai, spezzerai il suo giogo dal tuo collo» (27,30-40).

La seconda scena centrale è carica di emozione, ma non priva di satira. Il vecchio ingannato «fu colto da un fortissimo tremito» (*ḥārad*), un tremito che richiama il terremoto teofanico del Sinai (*Es* 19,16. 18), la paura di Rama davanti all'invasore assiro (*Is* 10,29) o il timore dei principi del mare davanti alla caduta di Tiro (*Ez* 26,16. 18): è un riconoscimento che Dio ha agito. La benedizione data a Giacobbe è irrevocabile, come il progetto divino che con essa si compie: non per i meriti di Giacobbe, l'ingannatore, ma solo a motivo della gratuita e insondabile elezione divina (cfr. *Rm* 9,10-13).

L'elemento caricaturale sta nella paronomasia sul nome di Giacobbe, presente nelle parole di Esaù: «egli mi ha soppiantato (*wajja'q' bēni*) due volte»; al furto della primogenitura (*b'kōrā*) si aggiunge ora quello della benedizione (*b'rākā*).

Non ci può essere una *seconda* benedizione: Esaù alza il suo sconsolato grido e piange (v. 38), mentre Isacco – secondo la LXX, seguita in questo dalla BC – «tace compunto dal dolore» (*katanychthēntos*). Alla fine, Isacco pronuncia una parola, che in realtà è il tragico opposto della benedizione trasmessa a Giacobbe. La tragica ironia sta nell'usare i medesimi vocaboli. Si veda soprattutto il diverso significato del medesimo sintagma *mišāmannē ḥā'āreṣ... ūmiṭṭal ḥaššāmajim*: mentre nel v. 28 ha valore partitivo, qui è un complemento di luogo («lungi da...»). Nelle parole di Isacco è registrata la storia politica del tempo monarchico: Edom sarà sottomesso da Davide (2 *Sam* 8,12-14), ma già con Salomone tornerà ad essere indipendente (1 *Re* 11,14-16; cf anche 2 *Re* 8,20-22): è quindi un riconoscimento, *obtorto collo*, dell'indomito carattere degli edomiti e del loro carattere bellicoso.

⁴¹ 'ēśāw serbò rancore contro *ja'āqōḥ* a causa della benedizione avuta da suo padre e andava escogitando nel suo cuore: «È ormai vicino il tempo del lutto per mio padre. Dopo, potrò uccidere mio fratello *ja'āqōḥ*».

⁴² Ma furono riferiti a Rebecca i progetti di 'ēśāw, suo figlio maggiore. Essa allora mandò a chiamare *ja'āqōḥ*, suo figlio minore, per dirgli: «Guarda che 'ēśāw, tuo fratello, vuole ucciderti per vendicarsi di te.

⁴³ Pertanto, figlio mio, ascolta il mio consiglio: fuggi subito a Ḥarran, da mio fratello *lāḥān*.

⁴⁴ Starai con lui un po' di tempo,

⁴⁵ finché l'odio di tuo fratello si sia placato, la sua ira contro di te si sia calmata ed egli si sia dimenticato di quanto gli hai fatto. Allora manderò a prenderti di là. Perché dovrei perdervi entrambi in un sol giorno?» (27,41-45).

La brevissima scena è narrativamente importante, in quanto esplicita che la lotta tra i due fratelli ormai è aperta. Il progetto di fratricidio sarà accantonato soltanto con la riconciliazione di 33,4.

La conclusione vede in scena Rebecca e Giacobbe. La ‘amnistia’ di Esaù non sarà così immediata: l’astuzia di Rebecca, che vuole evitare il fratricidio, non tiene conto della necessaria ‘amnistia’ che dovrà essere concessa da Dio, proprio attraverso l’allontanamento di Giacobbe: esso non durerà solo «qualche tempo» (v. 44), ma vent’anni. E la madre non rivedrà più il suo figlio prediletto. La sua morte non sarà narrata nei cicli patriarcali e il *Midraš* spiega così questo silenzio:

Quando Rebecca morì, si disse: chi accompagnerà la sua bara? Abramo è morto, Isacco ha gli occhi indeboliti ed è chiuso in casa, Giacobbe è partito per Paddan-Aram. Se l’accompagnerà quell’empio di Esaù, la gente potrebbe dire: «Scenda la maledizione su colei che allattò quel peccatore!». Perciò la sua bara fu trasportata di notte ed è per questo motivo che la Sacra Scrittura non ha narrato la morte di Rebecca». ⁶

Sorprende l’assenza di ogni intervento divino, invocato solo con la menzogna del v. 20. Ma proprio in questo sta il centro del messaggio teologico: il progetto divino, nonostante gli errori e il peccato degli uomini, alla fine raggiunge il suo scopo.

Qui si ha a che fare con un’azione di Dio che sovranamente attrae nella sua sfera le ambigue azioni degli uomini e dà loro un posto nei suoi piani. Il colpevole diventa il portatore della promessa! ⁷

⁶ *midraš tanhûma’*

⁷ G. VON RAD, *Genesi. Traduzione e commento*, 376 [edizione originale: *Das erste Buch Mose: Genesis*, 244].

L'allontanamento di Giacobbe (27,46-28,9)

La critica letteraria ha attribuito la pericope a P [documento Sacerdotale] con ragioni plausibili. In ogni caso, va sottolineata la sua relazione attuale con l'insieme del racconto. Pur avendo una spiegazione diversa del viaggio di Giacobbe verso Labano, il racconto è servito al narratore finale per introdurre il movimento di allontanamento di Giacobbe (cfr. il movimento opposto in 32,1-22).

L'attuale racconto non è una 'moralizzazione' dell'antica tradizione recensita nel capitolo 27, ma esprime una nuova finalità, messa in luce dall'essenziale struttura:

A. le parole di Rebecca (27,46)

B. la benedizione e il comando di Isacco per Giacobbe (28,1-5)

B'. la reazione di Esaù (28,6-9).

Nei tre i momenti, quasi a modo di ritornello, il problema riguarda il «prendere moglie» (*lāqah 'iššā*: vv. 46. 1-2. 6. 9), e, più precisamente, si potrebbe formulare con una domanda: «tra le figlie di quale popolo prendere moglie?».

⁴⁶ A *jīṣhāq*, *riḥqāh* disse: « Non ne posso più di queste donne hittite. Se *ja'āqōb* prendesse in moglie una delle figlie di *ḥēt* (hittite), una donna di questo paese, che senso avrebbe mai per me vivere? » (27,46).

La caratterizzazione di Rebecca è molto diversa rispetto al racconto precedente. Qui ella appare tutta preoccupata che Giacobbe non sposi donne 'hittite' (cfr. le formule del linguaggio di lamentazione: «ho disgusto della mia vita...; a che mi giova la vita?»); Rebecca è una fedele osservante della legislazione circa i 'matrimoni misti' (cfr. *Gen* 24; *Es* 34,15-16; *Dt* 7,3-4; *Esd* 9-10; *Ne* 13,23-25).

¹ *jīṣhāq* chiamò *ja'āqōb*, lo benedisse e gli ingiunse: « Tu non dovrai prendere in moglie una cananea.

² Su, va' a *paddan'ārām*, nel casato di *bētū'el*, tuo nonno materno, e da là prenditi in moglie una delle figlie di *lāḥān*, fratello di tua madre.

³ *'el šaddaj* ti benedica, ti renda fecondo e molto numeroso, così da diventare un'assemblea di popoli.

⁴ Ti doni la benedizione di *'abrāhām*, a te come alla tua discendenza, perché tu possa ereditare il paese del tuo peregrinare, il paese che *'ēlohīm* ha promesso in dono ad *'abrāhām*».

⁵ Così *jīṣhāq* congedò *ja'āqōb*. Questi si avviò verso *paddan-'ārām* da *lāḥān*, figlio di *bētū'el*, l'arameo, fratello di *riḥqāh*, la madre di *ja'āqōb* e di *'ēšāw* (28,1-5).

Le parole di benedizione di Isacco sono abbastanza stereotipe. Si notino:

a) l'equivalenza tra le 'figlie di Het' (27,46) e le 'figlie di Canaan' (28,1 e 6);

b) il titolo *'el šaddaj*, tipico attributo del Dio dei padri secondo la tradizione sacerdotale (cfr. *Gen* 17,1; *Es* 6,3);

c) la definizione del paese come «terra del tuo soggiorno» (*'ereṣ m'gūrèkā*: cfr. *Gen* 17,8; 36,7; 47,9; *Es* 6,4; *Ez* 20,38), che allude alla condizione di 'esule';

d) la formula «assemblea di popoli» (*q^ehal 'ammîm*: cfr. *Gen* 48,4; *q^ehal gôjîm*, *Gen* 35,11), che presenta la promessa abramitica (cfr. *Gen* 17,4) come una grande assemblea culturale (cfr. *Es* 16,3; *Nm* 10,7; *Gl* 2,16; *Sal* 22,23; ecc.).

⁶ *'ēšāw* vide che *jīṣhāq* aveva benedetto *ja'āqōḇ*, l'aveva mandato a *paddan'ārām* per prendersi una moglie da quelle parti e, mentre lo benediceva, gli aveva ingiunto di non prendersi in moglie una delle figlie di *k^ena'an*,

⁷ e vide che *ja'āqōḇ* aveva ascoltato suo padre e sua madre ed era partito per *paddan'ārām*.

⁸ *'ēšāw* comprese che le figlie di *k^ena'an* non erano gradite a suo padre *jīṣhāq*.

⁹ Allora si recò da *jīšmā'ē'l* e, oltre alle mogli che già aveva, sposò *māḥālat*, figlia di *jīšmā'ē'l*, figlio di *'abrāhām*, sorella di *n^eḥājōt* (28,6-9).

La caratterizzazione di Esaù e la presentazione ideale dei rapporti all'interno della famiglia di Isacco (Giacobbe obbediente al comando dei genitori, Esaù edificato dal comportamento del fratello) è ben lontana dall'urtante conflitto del capitolo 27. Non è una 'pia menzogna' del narratore: è un ulteriore indizio di quanta libertà vi fosse nel raccontare le storie patriarcali, per attualizzarle e declinarle in funzione del nuovo messaggio da comunicare.

La teofania di bêt-'ēl (28,10-22)

L'irruzione di una teofania nel viaggio di Giacobbe da Bersabea a Ḥarran è comprensibile nella prospettiva globale del ciclo narrativo. Quel Dio, che sembra assente dagli intrighi umani, appare invece in alcuni momenti-chiave: l'allontanamento e il ritorno (cfr. *Gen* 32,23-33). Ricordi antichissimi e forme letterarie legate agli antichi santuari (eziologie di fondazione e riti d'incubazione) sono rifusi dal narratore per comporre un racconto di alto valore teologico: JHWH è il presente ed è itinerante nella storia degli uomini, come il suo eletto Giacobbe.

La struttura del racconto permette ancora d'intravedere il materiale molto antico, ma è un'eccessiva semplificazione parlare di due recensioni fuse da un redattore; dall'insieme, emerge piuttosto la nuova finalità, impressa dal narratore a una tradizione molto ricca di motivi:

A. il pellegrinaggio e l'incubazione (vv. 10-11)

B. il sogno rivelatore e l'oracolo di JHWH (vv. 12-15)

C. la 'casa di Dio' e la 'porta del cielo' (vv. 16-17)

B'. l'azione rituale mattutina e l'eziologia (vv. 18-19)

A'. voto di Giacobbe (vv. 20-22)

Il 'sacro' si manifesta in un luogo che non è scelto dall'uomo: la sosta casuale di Giacobbe diventa occasione per scoprirne un'epifania. Anche la notte e il sonno – uno spazio che non appartiene all'uomo, ma solo a Dio (cfr. *Gb* 4,12-21; *Sal* 3; 4; ecc.) – sono una coerente ambientazione simbolica di quanto sta accadendo. Dalle stesse premesse nasce il rito di 'incubazione', a noi fatto conoscere anche dai testi ugaritici (Krt I, 36-38;⁸ si veda anche *1 Re*

⁸ *Poemi ugaritici della regalità. I poemi di Keret e di Aqhat* (Testi del Vicino Oriente antico), a cura di C. PERI Paideia, Brescia 2004.

3,5): il fedele passa la notte entro lo spazio ‘sacro’, in attesa del sogno rivelatore concesso dalla divinità.

Il sogno è una polemica con l’epifania del sacro in un tempio mesopotamico (cfr. *Gen* 11,1-9). La scala vista in sogno richiama, infatti, la *ziqquratu*, che a Babilonia era detta in sumerico E.TEMEN.AN.KI, «casa del fondamento del cielo e della terra», e il cui tempio era E.SA.GILA, «casa che alza la testa». Essa è percorsa da «messaggeri divini» (*mal’ākē ’ēlōhīm*), che formano una processione liturgica, prima dell’apparizione della divinità. Le parole pronunciate da JHWH, qualificato come «Dio dei padri» (cfr. *Gen* 26,24), sono una ripetizione della duplice promessa abramitica – la terra e la discendenza (vv. 13-14). Ad essa, tuttavia, si aggiunge l’assicurazione di vicinanza e di protezione divina (v. 15): è un tratto caratteristico del Dio dell’esodo, con forza evocativa per coloro che vivono – a seguito dell’esilio – fuori dalla terra della promessa.

Giacobbe, di notte ma sveglio, con venerazione religiosa (*jārē*), riconosce il *tremendum et fascinans* manifestatosi in quel luogo. I due titoli, «casa di Dio» e «porta del cielo», continuano il confronto apologetico con la teologia del tempio mesopotamico. Non Babilonia (*bab ilāni* «la porta degli dei»), non il suo tempio è abitazione della divinità, bensì Betel (*bēt ’ēl* «la casa di Dio»). Evidentemente, la tradizione patriarcale soggiacente è legata al santuario di quel luogo, esistente prima della centralizzazione del culto, attuata con la riforma deuteronomica (*Dt* 12,2-12).

Il mattino presto, Giacobbe adempie degli atti di culto secondo gli usi pre-israelitici: rizza una stele (*maššēbā*) e vi versa dell’olio in libagione. Questo rituale è esplicitamente proibito da *Es* 34,13; *Dt* 12,3; *2 Re* 18,4; ed è fortemente biasimato da *Os* 10,2; *Ger* 2,27. L’eziologia del v. 19 rivela come sia potuta nascere e mantenersi la tradizione soggiacente, in cui ha trovato il suo ‘mito delle origini’ il famoso santuario di Betel, santuario regale durante la monarchia israelitica (cfr. *1 Re* 12,26-30; *Am* 7,13), distrutto solo all’epoca di Giosia (*2 Re* 23,15). Il ricordo spiega il senso della ‘pietra’ di Betel e, soprattutto, fonda l’uso – attestato ancora in *Am* 4,4 – di pagare la decima al santuario (cfr. v. 22).

Il voto è la rilettura più caratteristica del narratore, il quale ha riutilizzato la memoria antica, inserendola nel racconto della fuga di Giacobbe (cfr. vv. 10-11) e anticipandone il movimento di ritorno. L’eziologia dell’importante santuario di Betel viene sintonizzata con la finalità del ciclo di Giacobbe e, più in genere, dei racconti patriarcali.

Quando Giacobbe sta per abbandonare la terra della promessa e tutto sembra compromesso, JHWH gli si manifesta per la prima volta. Nessuna parola di giudizio sul comportamento tenuto per arrivare sino a quel punto: solo l’irrevocabile assicurazione che l’antica promessa di Abramo è ancora valida. Bisogna mantenere il paradosso: proprio il truffatore fuggitivo riceve la parola della stupefacente grazia di JHWH. Il fatto che il narratore si astenga da ogni spiegazione o motivazione, costituisce un criterio al quale anche il commentatore deve restare fedele.

