

«TUTTE LE GENERAZIONI MI CHIAMERANNO PADRE»

**(Le valutazioni della figura di Abramo
nelle tradizioni bibliche)**

I.

1. Constatare l'attualità della figura di Abramo è assai facile: basta consultare le pagine apposite dell'*Elenchus Bibliographicus biblicus* edito dall'Istituto Biblico dal 1970 in poi. Abramo è considerato dalle tradizioni giudaica, cristiana e islamica come inizio e modello. Con Abramo troviamo l'inizio misterioso di un'esperienza umana vissuta alla luce di un incontro profondo con Dio; nel patriarca, poi, i credenti delle tre religioni vedono un modello di fede.

Intendo qui proporre un cammino attraverso la storia del Popolo di Dio per vedere, tramite le testimonianze scritte che ci sono state lasciate, come ogni generazione abbia valutato la figura di Abramo¹. Dalla storia del Popolo di Dio si possono sempre trarre insegnamenti validi per noi. Naturalmente non possiamo esaminare il contributo di ogni testimonianza; ci limitiamo alle più rappresentative.

¹ Per tentativi simili mi riferisco a: AA.VV., *Abraham père des croyants*, in «Cahiers Sioniens», 5 (1951), fasc. 2; R. Martin-Achard, *Actualité d'Abraham*, Neuchâtel 1969; J.L. Vesco, *Abraham: actualisation et relectures. Les traditions vétérotestamentaires*, in «Revue de sciences philosophiques et théologiques», 55 (1971), pp. 33-80; *Abraham, Vater des Glaubens im Judentum, Christentum und Islam*. Symposium für Religionslehrer 1978 in der staatlichen Akademie Donaueschingen, in «Freiburger Rundbrief. Beiträge zur christlich-jüdischen Begegnung», 30 (1978), pp. 138-152.

1.1. Due tendenze

Quello che fa meraviglia nella figura di Abramo sono due tendenze contrastanti: mentre è assai difficile stabilire la storicità di Abramo con i criteri di verifica costruiti dalla storiografia moderna, l'interesse per il patriarca all'interno del Popolo di Dio è sempre stato forte.

Abramo storico è destinato a rimanere un desiderio proibito per la scienza storiografica per diversi motivi:

a) una mancanza di fonti d'informazione indipendenti, cioè extrabibliche²;

b) l'alto livello di manipolazione artistica, kerigmatica e catechistica delle tradizioni cristallizzatesi nelle bellissime storie del Libro della Genesi³;

c) la lunga e complessa vita di queste tradizioni allo stato orale⁴. Queste tradizioni testimoniano dell'esistenza tra il popolo

² È vero che c'è il contributo dell'archeologia; purtroppo questo serve solo ad individuare, e con molta cautela, il contesto storico cui i patriarchi potevano appartenere. Mi riferisco soltanto a pochi studi sull'argomento: R. De Vaux, *Histoire ancienne d'Israël: Dès Origines à l'installation en Canaan* (J. Gabalda et C.ie, Paris 1971); M. Noth, *Geschichte Israel*, Göttingen 1966; J. Bright, *A History of Israel*, London and Philadelphia 1981; S. Herrmann, *A History of Israel in the Old Testament Times*, London 1981; T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, bei ZAW 133, Berlin/New York 1974; J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, New Haven/London 1975; J.J. Bimson, *Archaeological data and the dating of the patriarchs*, in *Essays on the Patriarchal Narratives*, a cura di A.R. Millard e D.J. Wiseman, Intervarsity Press, Leicester 1980, pp. 59-92; E.A. Wcela, *The Abraham Stories. History and Fait*, in «Biblical Theology Bulletin», 10 (1980), pp. 176-181.

³ Hermann Gunkel ci ha insegnato a non cercare in queste narrazioni storia in senso stretto; abbiamo «forme poetiche» intese a «dar piacere, elevare, ispirare e commuovere». Vedi *The Legends of Genesis*, Schocken Paperback, New York 1964, p. 10; H.J. Kraus, *L'Antico Testamento nella ricerca storico-critica dalla Riforma ad oggi*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 521-560; J.A. Wilcoxen, *Narrative*, in *Old Testament Form Criticism*, a cura di J.H. Hayes, Trinity University Press, San Antonio 1974, pp. 57-98. Sui generi letterari di queste storie è da consultare il saggio di C. Westermann, *Anten der Erzählung in der Genesis*, in *Forschung am Alten Testament: Gesammelte Studien*, München 1964; W. McKane, *Studies in the Patriarchal Narratives*, Handel Press, Edinburg 1979, pp. 17-66.

⁴ Cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, Stuttgart 1948 (noi seguiamo la sua traduzione in inglese, *A History of Pentateuchal Traditions*,

della memoria dei suoi inizi, ma nello stesso tempo rendono arduo il precisare la natura e la cronologia assoluta degli avvenimenti che hanno generato il popolo.

Comunque, nonostante la tenue verificabilità della storicità dei patriarchi, il popolo ebreo amava raccontare la storia di Abramo e dei suoi figli e meditarne gli insegnamenti, molto prima che queste storie venissero fissate in modo definitivo nella *Torā* verso l'anno 400 a.C.

Non solo. Ma possiamo dire che ogni generazione guardava ad Abramo per ispirarsene, e rileggeva le tradizioni tramandate alla luce della propria esperienza di fede. Si capisce come nelle storie di Abramo nel loro insieme si possono distinguere diversi livelli di sensibilità religiosa e, forse, di spiritualità differenti⁵. Il testo attuale della Genesi, dunque, offre un'armonizzazione di diverse correnti di pensiero e riflette la lenta maturazione del popolo lungo i secoli. Non credo che ci sia bisogno di ricordare che se la scienza biblica è riuscita ad individuare, dietro il testo attuale, degli autori letterari individuali con proprie caratteristiche e teologie, questi autori rappresentano la fede della loro generazione: nei loro scritti è la loro generazione che narra. Questo spiega come gli autori siano rimasti anonimi mentre i loro scritti venivano conservati gelosamente.

2. ANTICO TESTAMENTO

2.1. Lo *Jahvista* (*J*)

Secondo la scienza biblica i documenti più antichi su Abramo apparterrebbero ad un anonimo del IX o X secolo a.C.

Englewood Cliffs, Prentice Hall 1972); R. Kilian, *Die vorpriesterlichen Abrahamstraditionen literarkritisch und traditionsgeschichtlich untersucht*, BBB 24, Bonn 1966.

⁵ R. Rendtorff è arrivato a distinguere diversi livelli all'interno delle promesse nelle storie dei patriarchi. Cf. *Der "Jahwist" als Theologe?*, in «Vetus Testamentum Supplements», 28 (1975), pp. 158-166; Id., *Das überlieferungs geschichtliche Problem des Pentateuch*, Berlin/New York 1977, pp. 29-30. Sulle promesse nei racconti dei patriarchi, cf. P. Dachino, *Le promesse di Dio ai Patriarchi secondo le tradizioni della Genesi*, in «Rivista biblica italiana», 15 (1967), pp. 449-469.

Giacché questo autore nomina Iddio JHWH viene identificato come lo Jahvista (la sigla tedesca J). A lui dobbiamo i capitoli 12-13; 15-16; 18-19; 24 della Genesi e versetti isolati negli altri capitoli. Non è da escludere che J abbia usato non solo tradizioni orali che ha attinto nei santuari e cui ha dato un filo logico, ma tradizioni già cristallizzate in iscritto⁶.

Gli studiosi americani ed europei discutono ancora l'identità e il contesto culturale dello Jahvista. Fino a poco tempo fa lo consideravano come un semplice raccoglitore di tradizioni; ma ben presto si è passati a vederlo come un ingegnoso redattore, mentre oggi c'è la tendenza ad includere J fra i teologi⁷. Anche se non esiste unità di vedute, J è considerato ancora come appartenente al primo secolo del sistema monarchico (Davide e Salomone)⁸. J vede nei patriarchi i depositari delle promesse di JHWH, promesse che la sua generazione ha visto mantenute e concretizzate durante la costruzione del potere politico portata avanti da Davide e da Salomone⁹.

Come ci presenta Abramo lo Jahvista¹⁰? Dal quadro che dipinge J, Abramo emerge come una personalità complessa, nello stesso tempo profondamente umana e profondamente religiosa.

⁶ Vedi O. Eissfeldt, *The Old Testament. An Introduction*, Oxford 1974, pp. 194-198; G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, in SPCK 30, London 1968, pp. 159-164.

⁷ Cf. R. De Vaux, *A propos du second centenaire d'Astruc. Reflexions sur l'état actuel de la critique du Pentateuque*, in «Supplemento Vetus Testamentum», 1 (1953), pp. 182-198; H.W. Wolff, *Das Kerigma, des Jahwisten*, in «Gesammelte Studien zum Alten Testament» (Th. B. 22), München 1964, pp. 345-373; è da consultare l'articolo di R. Rendtorff citato alla nota 5, che è stato tradotto in inglese e pubblicato assieme ad una serie di risposte in «Journal for the Study of the Old Testament», 3 (1977), pp. 2-45; inoltre R. North, *Can Geography Save J from Rendtorff?*, in «Biblica», 33 (1982), pp. 47-55.

⁸ Cf. S. Mowinckel, *Erwägungen zur Pentateuchquellenfrage*, in NTT 65, Norway 1964, pp. 47-59. Questa datazione è stata messa in discussione da J. Van Seters nel lavoro citato alla nota 2 e da H.H. Schmid, *Der sogenannte Jahwist*, Zürich 1976.

⁹ Cf. G. von Rad, *Das formgeschichtlich Problem des Hexateuch*, Stuttgart 1938, riprodotto in «Gesammelte Studien zum Alten Testament», München 1958, pp. 9-86.

¹⁰ Vedi anche J.L. Vesco, *Abraham: actualisation et relectures*, cit., pp. 38-47.

Negli episodi narrati da J, Abramo appare come un uomo in carne e ossa, con debolezze e pregi. Così, nonostante la promessa divina che la terra di Canaan sarà data ai suoi discendenti (*Gn* 12, 7), Abramo non esita ad abbandonarla appena incontra le prime difficoltà serie (*Gn* 12, 10)¹¹. Poi, di fronte alla possibilità di pericolo in un paese «non suo», Abramo preferisce mettere in forse l'onore di sua moglie pur di non correre il rischio di perdere la vita (*Gn* 12, 10 - 13, 1).

La figura di Abramo si complica quando accanto all'uomo debole troviamo il *pater familias* saggio il quale cerca di evitare una rottura all'interno del clan proponendo a Lot una sistemazione separata (*Gn* 13). Abramo dello J è un uomo delle visioni, ma è anche uno che trova il coraggio di lamentarsi con JHWH e di mettere in discussione le promesse divine quando la promessa del figlio tarda a realizzarsi (*Gn* 15, 1-4). E quando la promessa divina continua a non materializzarsi, Abramo adotta un piano alternativo che gli procurerà un primogenito ma non il figlio della promessa (*Gn* 16)¹².

Naturalmente l'interesse principale di J per Abramo è teologico¹³; e qui non è facile distinguere bene le esperienze religiose di Abramo storico da quello dello J e dei suoi contemporanei¹⁴. Secondo J l'avventura religiosa di Abramo ebbe inizio con una intuizione che lo portò ad abbandonare l'ambiente mesopotamico in cui viveva per cominciare qualcosa di nuovo (*Gn* 12, 1)¹⁵. Poi J racconta una serie di visioni avute da Abramo in Canaan (*Gn* 12, 7; 15; 18), nelle quali JHWH specifica meglio il contenuto della promessa di realizzazione umana. In *Gn* 15 si racconta una

¹¹ G. von Rad, *Genesis*, Old Testament Library, SCM Press, London 1972, pp. 168-170; P.O. Miscall, *The Workings of Old Testament Narrative*, Fortress Press, Philadelphia 1983, pp. 11-46.

¹² Cf. G. von Rad, *Genesis*, cit., pp. 181-197, per una esegeti di questi passi.

¹³ Cf. H. Lubsczyk, *Il popolo di Dio nell'Antico Testamento*, in AA.VV., *La Chiesa nel suo mistero*, Città Nuova, Roma 1983, pp. 35-36.

¹⁴ Consultare i commenti di C. Westermann su 12, 1-4 in *Genesis*, nel *Biblischer Kommentar des Alten Testaments*, 1/2, Düsseldorf 1981, pp. 163-177.

¹⁵ Sono da leggere i commenti di U. Cassuto, *Studi sulla Genesi*, in «Giornale della Società Asiatica Italiana», nuova serie, 1 (1926), pp. 220-223; e di B. Jacob, *Das erste Buch der Tora. Genesis*, Berlin 1934, pp. 332-333.

esperienza mistica nel corso della quale JHWH partecipa in un rito che lo impegna a donare «questa terra» ai discendenti di Abramo. Il narratore interpreta questo gesto di Dio come un Patto (*berît*)¹⁶. *Gn* 18 narra di un'altra esperienza mistica vissuta nell'ambito familiare; qui JHWH visita Abramo e partecipa ad un banchetto tenuto in suo onore. La straordinarietà di questo incontro trapela dai tentativi del narratore di salvaguardare la trascendenza di Dio nascondendo la sua individualità dietro la trinità dei visitatori¹⁷; quest'opera di salvaguardia della divinità è stata completata poi dai trasmettitori ebrei del testo, che al versetto 22, invece di scrivere «il Signore stava davanti ad Abramo», scrivevano «Abramo stava ancora davanti al Signore»¹⁸. Senz'altro c'è un'esperienza profondissima di Dio dietro questo brano e non è facile dire che cosa sia successo veramente, data la elaborazione redazionale avvenuta lungo i secoli. È anche nel corso di questo episodio¹⁹ che J proclama Abramo modello e maestro della vita di fede: «Devo io tener nascosto ad Abramo quello che sto per fare mentre Abramo dovrà diventare una nazione grande e potente e in lui si diranno benedette tutte le nazioni della terra? Infatti io l'ho scelto, perché egli obblighi i suoi figli e la sua famiglia dopo di lui ad osservare la via del Signore e ad agire con giustizia e diritto, perché il Signore realizzi per Abramo quanto gli ha promesso» (*Gn* 18, 17-19). Quando incontriamo l'ultima volta il patriarca in un testo intera-

¹⁶ Cf. N. Lohfink, *La promessa della terra come giuramento*, in «Studi Biblici», 30, Brescia 1975.

¹⁷ Cf. U. Cassuto, *La questione della Genesi*, Firenze 1934, p. 191.

¹⁸ La Bibbia di Gerusalemme, edita dalla CEI (EDB, Bologna 1974, p. 66), porta questa nota al v. 22: «Abramo stava: con il TM [Testo Masoretico] (...). Gli scribi hanno invertito i nomi di Jahvè e di Abramo: perché è l'uomo che deve tenersi davanti a Dio». Invece *La Bibbia: nuovissima edizione dai testi originali*, Edizioni Paoline, Roma 1983, pp. 29-30, riproduce la *lectio originalis*: «ma il Signore stava tuttora davanti ad Abramo».

¹⁹ Anche se esiste qualche dubbio sull'appartenenza del testo allo Jahvista. Cf. C. Westermann, *Genesis*, cit., pp. 346-348.

mente²⁰ di J, è presentato come un uomo benedetto da Dio in ogni cosa (*Gn* 24, 1).

2.2. L'Elohista (E)

Circa due o tre generazioni dopo lo Jahvista, nel regno di Israele è apparso un altro teologo che ha curato la raccolta delle tradizioni del suo popolo per intrecciare un'altra «storia di salvezza». Come il primo teologo, anche questo è rimasto nell'anonimato, cosicché la scienza ha dovuto chiamarlo «Elohista» (E) per il nome dato alla divinità: «Elohim», che viene usato fino alla rivelazione del nome proprio di Dio, JHWH, a Mosè (*Es* 3)²¹. Con la caduta della Samaria nel 722/721 a.C. nelle mani degli Assiri, si verificò un notevole risveglio culturale in Gerusalemme, che ha un suo frutto nella raccolta e preservazione degli scritti profetici esistenti nel regno del nord²². Così lo scritto dell'Elohista si è conservato, anzi è stato rivalutato ed integrato nel lavoro dello Jahvista, per formare un'opera unica²³.

Questo lavoro redazionale ha favorito il testo dello J, cosicché di E abbiamo solo dei frammenti²⁴. Da questi frammenti possiamo intuire che c'è stata una notevole maturazione spirituale nel popolo: l'uomo religioso viene chiamato «timorato di Dio»,

²⁰ Alcuni autori hanno intravisto più letture e fonti nel testo di *Gn* 24. Consultare F. Garcia Lopez, *Dal "Yahvista" al "Deuteronomista". Estudio critico de Genesis 24*, in «Revue Biblique», 87 (1980), pp. 242-273; 350-393; 514-559.

²¹ Cf. Eissfeldt, *Introduction*, cit., pp. 199-203; Fohrer, *Introduction*, cit., pp. 152-158; J.L. Vesco, *Abraham: actualisation et relectures*, cit., pp. 49-55.

²² H. Haag, *La parola di Dio si fa libro*, in *Mysterium salutis*, I, Queriniana, Brescia 1967, pp. 491-493.

²³ Non tutti condividono la tesi dell'esistenza di questa fonte: vedi P. Volz e W. Rudolph, *Der Elohist als Erzähler Ein Irrweg der Pentateuchkritik?*, in *BZAW* 63, Gliessen 1933; S. Mowinckel, *Pentateuch Quellenfrage*, cit., pp. 59-118. Per una difesa dell'esistenza, cf. A.W. Jenks, *The Elohist and the North Israelitic Tradition*, MT, Missoula 1977.

²⁴ Sono da leggere le considerazioni di M. Noth, *A History of Pentateuchal*

cioè uno che ha un rispetto profondo verso Dio, un uomo che si sente legato alla volontà di Dio²⁵.

Come ci presenta il patriarca Abramo l'Elohista?

Brani considerati suoi e che parlano di Abramo sono *Gn* 20, 1-22; 19. Ci vuole poco per capire che E idealizza e spiritualizza l'Abramo della tradizione: lo vede come uomo di Dio. Basta paragonare la sua versione dell'episodio in cui Abramo presenta la moglie Sara come sorella (*Gn* 20) con la versione dello Jahvista (*Gn* 12, 10 - 13, 1), per vedere come Abramo di E è una personalità religiosa ben più matura e profonda²⁶. Dio lo chiama «profeta»²⁷, intendendo uno capace di intercedere. Per E Abramo non mentiva quando dichiarava che Sara era sua sorella: la sua era una restrizione mentale!²⁸. Se Abramo in *Gn* 21, 8-21 caccia Ismaele e Hagar dalla sua casa con pochissimi viveri, lo fa per ordine di Dio che lo aveva assicurato sul futuro del suo primogenito. Quando Abimelech chiede un patto di lealtà da parte di Abramo, gli si rivolge così: «Dio è con te in quanto fai» (*Gn* 21, 22). E davanti all'ordine divino di sacrificare il figlio, «il tuo unico figlio che ami, Isacco» (*Gn* 22, 2), Abramo non esita, ma obbediente nonostante la lacerazione emotiva, dimostra con ciò di essere un «timorato di Dio» (v. 12)²⁹. Questo è E. Se è

Traditions cit., pp. 5-45

²⁵ Cf. H.W. Wolff, *Zur Thematik der Elohistischen Fragmente im Pentateuch*, in «Gesammelte Studien Zum Alten Testament» (Th. B. 22), München 1964, pp. 402-417.

²⁶ La letteratura su questi due testi è abbondante. Mi limito a citare solo gli studi di K. Koch, *Was ist Formgeschichte? Neue Wege der Bibel Exegese*, Neukirchen 1964, pp. 121-148; P. Weimar, *Untersuchungen zur Redaktionsgeschichte des Pentateuch*, Berlin 1977, pp. 1-78; C. Westermann, *Genesis*, cit., pp. 387-403.

²⁷ Questo riflette l'importanza del profetismo al tempo dell'Elohista più che la sua esistenza al tempo di Abramo: G. von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento*, II, Paideia, Brescia 1974, p. 28.

²⁸ H. Gunkel, *Genesis* (H.K.A.T.), Göttingen 1901, p. 202.

²⁹ G. von Rad legge in questa storia del sacrificio di Isacco un'esperienza simile a quella che si suole chiamare «notte dello spirito». Cf. *Genesis*, cit., pp. 237-245; da leggere insieme al commento di D.C. Hopkins, *Between Promise and Fullfilment: von Rad and the «Sacrifice of Abraham» Gen 22*, in «Biblische Zeitschrift», 24 (1980), pp. 180-193. La letteratura su questo passo curioso della Genesi non finisce mai; per una bibliografia, consultare

possibile paragonare questi primi due teologi, si potrebbe dire che J sottolinea l'iniziativa di Dio, mentre E si concentra sull'atteggiamento di Abramo come modello di vita.

2.3. VII e VI secolo a.C.

Questi due secoli non furono per niente facili per il Popolo di Dio. Era finita in modo tragico l'avventura dell'indipendenza politica; e non solo l'indipendenza, ma la stessa esistenza sulla carta geografico-politica era cancellata³⁰. La caduta della monarchia, e la perdita dello Stato, provocarono fra i credenti una crisi spirituale inaudita³¹. In questo contesto apparve il lavoro storiografico dello storico deuteronomista e quello poetico dell'anonimo chiamato Deutero-Isaia³². In questi due lavori troviamo brevi riferimenti ad Abramo, intesi a rendere coscienti i contemporanei.

Lo storico deuteronomista³³ che si prefiggeva di percorrere tutta la storia del Popolo di Dio dall'entrata in Canaan fino alla caduta di Gerusalemme nel 587 a.C., mette sulla bocca di Giosuè un discorso diretto a stimolare la conversione degli ebrei e la scelta radicale di Dio (Gs 24). Giosuè racconta la storia della partecipazione di Dio alla vita del popolo dagli inizi remoti;

C. Westermann, *Genesis*, cit., pp. 429-430 e T. Caruso, *Il sacrificio di Isacco*, in *Sangue e antropologia biblica nella letteratura cristiana*, I, ed. F. Vattioni, Roma 1982, pp. 310-313.

³⁰ Su questo tragico periodo propongo M. Noth, *The History of Israel*, Adam and Charles Black, London 2a ed. 1960; S. Hermann, *A History of Israel in Old Testament Times*, cit., pp. 289-392.

³¹ G. Rossé, *La rivelazione di Dio nell'Antico Testamento: il periodo postesillico*, in AA.VV., *Il Dio di Gesù Cristo*, Città Nuova, Roma 1982, pp. 69-88.

³² I capitoli 40-55 di Isaia sono attribuiti ad un poeta anonimo che visse l'esperienza amara dell'esilio. Cf. C. Westermann, *Isaiah 40-66: A Commentary*, Old Testament Library, SCM Press, London 1969.

³³ I libri di Giosuè, Giudici, 1-2 Samuele, 1-2 Re sono oggi attribuiti al medesimo lavoro redazionale che gli studiosi, dopo M. Noth, identificano con lo «storico deuteronomista». Cf. M. Noth, *The Deuteronomistic History* (JSOT supplement 15), Sheffield 1981. Su Gs 24 propongo il commento di J.A. Soggini, *Joshua: A Commentary*, SCM Press, London 1972, pp. 220-244.

mette l'accento sul concetto di elezione: Dio si è scelto il popolo. Questa storia di dialogo si apre con i patriarchi: «I vostri padri, come Terach padre di Abramo e padre di Nacor, abitarono dai tempi antichi oltre il fiume e servirono altri déi. Lo presi, il padre vostro Abramo, da oltre il fiume e gli feci percorrere tutto il paese di Canaan; moltiplicai la sua discendenza e gli diedi Isacco...» (*Gs* 24, 2-3). Questa, in sintesi, è la storia di Abramo come la narra J: si osserva il concetto dell'elezione da parte di Dio, e quello di Dio che continua ad operare nella vita di Abramo; Abramo è visto come «il padre», il fondatore di Israele. Il deuteronomista intende dire che l'essere «figli di Abramo» implica una scelta chiara di Dio da parte del popolo.

Il Deutero-Isaia visse come esiliato in Babilonia. I suoi poemi furono composti per rincuorare il popolo schiacciato dalla disgrazia. Questo poeta parla due volte di Abramo; la prima volta in una breve composizione chiamata «oracolo di salvezza», una forma liturgica che il poeta trasferisce nell'ambito profetico: *Is* 41, 8-13³⁴. Il poeta cerca di consolare ed incoraggiare il popolo. Il resto di Israele non deve temere perché il Signore non l'ha abbandonato:

«Non temere, perché io sono con te;
non smarriti, perché io sono il tuo Dio.
Ti rendo forte e anche ti vengo in aiuto
e ti sostengo con la destra vittoriosa» (*Is* 41, 10)³⁵.

In questo contesto emerge il discorso tradizionale dell'elezione divina che il poeta ricupera fino ai patriarchi:

«Ma tu, Israele mio servo,
tu Giacobbe, che ho scelto,
discendente di Abramo mio amico,
sei tu che io ho preso dall'estremità della terra

³⁴ C. Westermann, *Isaiah*, cit., pp. 67-73. Sulla forma dell'«oracolo di salvezza», vedi anche W. Eugene March, *Prophecy*, in *Old Testament Form Criticism*, a cura di J.H. Hayes, Trinity University Press, San Antonio 1974, p. 163.

³⁵ Cito dalla *Bibbia di Gerusalemme* edita dalla CEI.

e ho chiamato dalle regioni più lontane
e ti ho detto: "Mio servo tu sei
ti ho scelto, non ti ho rigettato"» (*Is 41, 8-9*).

Questo resto di Israele è chiamato «discendente di Abramo», mentre il patriarca viene qualificato col participio *'ōhābî* che è normalmente tradotto³⁶ «mio amico». C. Westermann pensa che il poeta poteva avere in mente il racconto jahvista di *Gn 18*, in cui Dio fa un elogio ad Abramo visitandolo nella sua dimora. Comunque sia, l'esperienza di Abramo offriva al poeta la garanzia di una sorte migliore per gli esiliati. «Qua l'elezione di Dio, e la chiamata di Abramo da una terra lontana, viene vista come l'elezione di Israele. E la rilevanza di questo per gli esiliati è che Dio può condurli dalle stesse regioni lontane alla terra promessa»³⁷.

L'altro riferimento ad Abramo (e questa volta pure a Sara) si trova in un contesto che offre delle difficoltà redazionali e formali (*Is 51, 1-2*)³⁸:

«Ascoltatemi, voi che siete in cerca di giustizia,
voi che cercate il Signore;
guardate alla roccia da cui siete stati tagliati,
alla cava da cui siete stati estratti.
Guardate ad Abramo vostro padre,
a Sara che vi ha partorito;
poiché io chiamai lui solo,
lo benedissi e lo moltiplicai».

Il testo è indirizzato a quel «pusillus grex» che è diventato Israele; questo piccolo gruppo che cerca il Signore, il resto di Israele, si sente scoraggiato perché erano in pochi ormai quelli che cercavano la giustizia. Il poeta vuole ricordare la loro origine

³⁶ Ad eccezione dei LXX (Settanta) che traducono con il participio *Hon ēgapēsa*, «che amavo».

³⁷ J. Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, cit., p. 265.

³⁸ Consultare C. Westermann, *Isaiah*, cit., pp. 232-237; L. Alonso Schökel - J.L. Sicre Diaz, *Profetas. Commentario*, I, Ediciones Cristianidad, Madrid 1980, pp. 321-323.

misteriosa, che risale al patriarca e alla sua consorte (la roccia e la cava), insiste sulla loro irrilevanza numerica («poiché io chiamai lui solo»), e sulla scelta divina e la conseguente benedizione e moltiplicazione³⁹. Il segreto sta nel continuare a cercare Iddio.

Nel Deutero-Isaia Abramo appare, dunque, come un uomo la cui vita conosce l'intimità con Dio (amico), e che si presenta alla generazione travagliata del poeta come modello/garanzia dell'opera di Dio nel presente⁴⁰.

2.4. *Il Codice Sacerdotale*

Un altro autore anonimo che visse l'esilio e che ha dato un contributo valido per capire la figura di Abramo è un teologo appartenente alla casta sacerdotale, che può essere chiamato un «teologo della storia» perché guardava alla storia umana come a uno sviluppo continuo⁴¹. Il suo lavoro si trova integrato nel Pentateuco; quando è stato isolato dagli studiosi, è stato chiamato «Priesterkodex» (P) per l'interesse particolare che mostra per la liturgia, la legislazione e la cronologia. Ma P era soprattutto un teologo che vedeva la storia come un susseguirsi di patti fra Dio e gli uomini (Adamo, Noè, Abramo, Sinai). P scrisse per una

³⁹ «Le metafore della roccia e della cava non possono, come suggerisce de Boer, riferirsi a Dio. Sono allusioni ad idee mitologiche molto antiche sulla nascita dell'umanità da una roccia o da una cava (Volz). Il motivo per cui il poeta adopera le metafore non è semplicemente "perché vuole nominare qualcosa di veramente antico" (Volz). Vuole anche dare alla discendenza di Israele da Abramo e Sara la categoria di un atto creativo, così come lo stesso Deutero-Isaia descrive l'elezione della nazione nell'Esodo come creazione»: C. Westermann, *Isaiah*, cit., p. 236.

⁴⁰ Per altre testimonianze profetiche su Abramo, cf. J.L. Vesco, *Abraham: Actualisation et relectures*, cit., pp. 59-65; Martin-Achard, *Actualité d'Abraham*, cit., pp. 99-102.

⁴¹ Su P. e la sua teologia segnalo G. von Rad, *Die Priesterschrift im Hexateuch. Literarisch untersucht und theologisch gewertet* (BWANT 65), Stuttgart/Berlin 1934; J.G. Vink, *The Date and Origin of the Priestly Code in the Old Testament* (OTS 15), Leiden 1969; S.E. McEvenue, *The Narrative Style of the Priestly Writer*, in «Analecta Biblica», 50, Roma 1971; E. Cortese, *La teologia del documento sacerdotale*, in «Rivista Biblica», 26 (1978), pp. 113-137.

comunità ebraica che cercava di ricostruire la sua vita religiosa senza l'apporto dell'istituzione del tempio⁴².

Che cosa insegna P su Abramo?

Prima di tutto esso inquadra le tradizioni raccolte da J e E in una struttura cronologica. Naturalmente i riferimenti cronologici offerti da P hanno un valore più teologico che storico. Inoltre, il Codice Sacerdotale ci dà, in *Gn* 17, 23, due racconti un po' lunghi che parlano di Abramo. Il primo⁴³ racconta una visione durante la quale JHWH/Elohim offre di stabilire con Abramo un patto stabile; il patto sarà esteso anche ai discendenti di Abramo, i quali dovranno diventare assai numerosi cosicché il patriarca dovrà cambiare il nome da Abram in «Abraham», cioè «padre di una moltitudine di popoli», un'etimologia popolare di un nome il cui significato ancora ci sfugge⁴⁴. Anche il nome ha per P un significato teologico. P assume una tradizione conservata da J, che narra di un patto fra Abramo e Dio, e la sviluppa; infatti da P sappiamo che questo patto impegnava ambedue le parti: Dio promette di conservare una relazione privilegiata con Abramo e con i suoi discendenti e di dar loro la terra di Canaan; essi, a loro volta, erano tenuti ad osservare il patto celebrando il rito della circoncisione, un rito antichissimo che gli ebrei hanno preso da altri popoli⁴⁵, e che divenne per il Popolo di Dio una specie di battesimo ed un segno di appartenenza: «Il maschio non circonciso, di cui cioè non sarà

⁴² Cf. G. von Rad, *Genesis*, cit., pp. 197-203; C. Westermann, *Genesis*, cit., pp. 304-328.

⁴³ Mi permetto di rinviare ad una mia discussione esegetica di questo capitolo, *Abramo cammina davanti al Signore. Esegesi di Gen 17*, in *Sangue e Antropologia biblica nella Patristica*, 2/1, ed. F. Vattioni, Roma 1982, pp. 23-58.

⁴⁴ Sul nome Abram/Abraham consultare W.F. Albright, *The Names Shaddai and Abram*, in «Journal of Biblical Literature», 54 (1953), pp. 173-204; R. De Vaux, *Les Patriarches hébreux et les découvertes récentes*, in «Revue Biblique», 53 (1946), pp. 321-348; T.L. Thompson, *The Historicity of the Patriarchal Narratives*, cit., pp. 17-36.

⁴⁵ Cf. R. De Vaux, *Ancien Israel. Its Life and Institutions*, Darton, Longman and Todd, London 1965, pp. 46-48; C. Westermann, *Genesis*, cit., pp. 319-320.

stata circoncisa la carne del membro, sia eliminato dal suo popolo: ha violato la mia alleanza» (*Gn* 17, 14). L'autore che ha scritto questo capitolo sembra voler insistere presso il suo popolo affinché non si lasci integrare completamente nella cultura dominante di Babilonia: occorreva preservare l'identità culturale.

Tre sono gli insegnamenti principali che P vuol dare riguardo ad Abramo:

a) sembra che si insinui la vocazione universale del patriarca e dei suoi discendenti. Questo universalismo della figura di Abramo era già stato intuito dallo Jahvista, quando compose, basandosi forse su qualche tradizione ricevuta, il famoso passo introduttivo (*Gn* 12, 1-4):

«In te si diranno benedette
tutte le famiglie della terra» (*Gn* 12, 3)⁴⁶.

Questa intuizione non fu ripresa dalle tradizioni successive⁴⁷. P la riprende e la sviluppa. Abramo è chiamato a generare una moltitudine di popoli; ma perché questa promessa si avveri, i suoi figli diretti non devono perdere il sapore dello specifico: la fede.

b) Abramo era un uomo di fede; ma questo non significa che anche egli non dovesse sforzarsi per adeguarsi alla prospettiva della fede. Dal testo sembra che Abramo avesse visto in Ismaele l'attuazione in qualche modo della promessa del figlio (*Gn* 17, 18). Dio ripropone il suo punto di vista in questa promessa: doveva compiersi per mezzo di Sara — una rivelazione, questa,

⁴⁶ Su questo passo, i contributi scientifici sono assai numerosi; segnalo solo Wolff, *Das kerigma des Jahvisten*, cit., pp. 345-373; O. Muilenburg, *Abraham and the Nations. Blessing and World History*, in «Interpretation», 19 (1965), pp. 387-398; G. Wehmeier, *The Theme Blessing for the Nations in the promise to the Patriarchs and in Prophetic Literature (Gen 12, 2-3J)*, in «Bangalore Theological Forum», 9 (1974), pp. 1-13; A. De Pury, *Promesse divine et légende cultuelle dans le cycle de Jacob. Gen 28 et les traditions patriarchales*, 1, J. Gabalda et Cie, Paris 1975; C. Westermann, *Genesis*, cit., pp. 169-176.

⁴⁷ Cf. G. von Rad, *Das formgeschichtliche Problem des Exateuch*, cit., p. 62.

che provocò una risata scettica del patriarca. Ma quando Iddio insiste, Abramo accetta la sua parola e, finita la visione, circonclude tutti i maschi della sua famiglia «come Dio gli aveva detto» (*Gn* 17, 23), dimostrando così di essere *tāmin*, cioè perfetto (*Gn* 18, 1) ⁴⁸.

c) Nel capitolo 23 della Genesi, P racconta come Abramo comprò un pezzo di terreno per seppellire la moglie Sara, e dove dopo fu egli stesso seppellito da Isacco ed Ismaele (*Gn* 25, 9). Un passo strano, questo, di non facile interpretazione ⁴⁹. Comunque, il narratore sembra rivolgere agli esuli in Babilonia un appello perché non si attacchino troppo alla terra d'esilio, che offriva possibilità economiche migliori. La terra dei patriarchi era Canaan, non Babilonia. Là erano sepolti i loro antenati, e là gli esuli dovevano ritornare. Un richiamo, insomma, perché venga mantenuta l'identità culturale.

2.5. L'Ultimo Catechista

Verso l'anno 400 a.C. tutte le tradizioni raccolte da J, E, P e D presero la forma definitiva in un unico libro in cinque volumi (*pentateuchos*) ⁵⁰. L'autore di questo lavoro redazionale si è usi chiamarlo Redattore (R), ma qualche volta anche «catechista» ⁵¹. Il suo contributo principale è stato quello di tessere queste tradizioni in un'unica storia di salvezza. Ci limitiamo alla storia di Abramo. R si è trovato davanti numerose storie e complessi di storie appartenenti ad autori diversi ⁵²; il Catechista ha preso tutte queste narrazioni e le ha tessute in un'unica storia di Abramo: un itinerario di fede vissuto dal patriarca. Oggi

⁴⁸ A. Abela, *Abramo cammina davanti al Signore*, cit., p. 52.

⁴⁹ Per una discussione dei problemi che suscita questo capitolo, consultare R. Rendtorff, *Problem des Pentateuch*, cit., pp. 128-130.

⁵⁰ Cf. O. Eissfeldt, *Introduction*, cit., p. 565.

⁵¹ R. Koch, *Teologia della redenzione in Genesis 1-11*, Edizioni Paoline, Roma 1967, p. 39.

⁵² Fra l'altro abbiamo *Gn* 14 che non appartiene a nessuna delle fonti principali: vedi C. Westermann, *Genesis*, cit., pp. 213-246.

esiste la tendenza tra gli studiosi a leggere tutto il «ciclo di Abramo»⁵³ come un'unità letteraria che racconta appunto il cammino di fede di Abramo: queste storie danno il senso di uno sviluppo progressivo. Di fatto, se paragoniamo l'Abramo dei capitoli 20-24 con quello dei capitoli 12-17 della Genesi, troviamo che il primo è molto più maturo religiosamente del secondo. Naturalmente questa religiosità più fine deriva anche dalla sensibilità dello scrittore originale (E in *Gn* 20-22). Ma nella forma attuale delle storie di Abramo, la maturazione dell'esperienza religiosa di Abramo caratterizza l'intera unità letteraria. In questa unità, il fulcro si trova nel capitolo 18 di *Gn*, dove Iddio fa visita al suo amico; da questo incontro risalta un Abramo tutto diverso: non solo non è più preso dalle sue angosce e dai suoi problemi, ma intercede per altri popoli (*Gn* 18, 17-33; 20); è completamente guidato dalla volontà di Dio (*Gn* 21, 8-22; 22; 24, 1-9); è un uomo libero, Abramo, non più limitato da affetti puramente umani (*Gn* 21, 8-21; 22); lo vediamo scegliere Dio prima delle promesse di Dio (*Gn* 24, 1-9). Secondo R, è stata la sua obbedienza a Dio a procurare la benedizione dei suoi figli e a rendere possibile la sua missione universalistica (*Gn* 22, 15-18)⁵⁴. Secondo questo Catechista, allora, Abramo divenne modello del credente; modello raggiunto dopo una dura salita.

2.6. La letteratura sapienziale

Prima di passare ad esaminare le testimonianze offerte dal Nuovo Testamento, vorrei soffermarmi su una breve riflessione fatta da Gesù Ben Sira, o Siracide, all'inizio del secondo secolo

⁵³ R. Rendtorff parla della storia dei patriarchi come di una «größere Einheit»: *Problem des Pentateuch*, cit., pp. 29-79.

⁵⁴ Secondo la maggioranza dei critici, questi versetti non appartengono all'Elohista ma ad una redazione posteriore, forse al redattore finale; vedi R. Kilian, *Il sacrificio di Isacco*, in «Studi Biblici», 36, Paideia, Brescia 1976, pp. 34-38.

a.C.⁵⁵. Come P, che aveva scritto per gli ebrei esuli in Babilonia e che correva il pericolo di essere inghiottiti dalla cultura dominante nell'impero babilonese, il Siracide scrisse per gli ebrei di Gerusalemme che erano tentati di scambiare la propria identità religiosa e culturale con la cultura ellenistica. Nei capitoli 44-50 del *Sir* troviamo brevi meditazioni su alcune personalità importanti nella storia del Popolo di Dio:

«Facciamo dunque l'elogio degli uomini illustri,
dei nostri antenati per generazione» (*Sir* 44, 1).

Se desideri inculcare l'amore per la tua nazione ed il tuo popolo, la storia rimane il miglior testo. Così fa Ben Sira. Dopo Enoch e Noè viene Abramo:

«Abramo fu grande antenato di molti popoli,
nessuno ci fu simile a lui nella gloria.
Egli custodí la legge dell'Altissimo,
con lui entrò in alleanza.
Stabilí questa alleanza nella propria carne
e nella prova fu trovato fedele.
Per questo Dio gli promise con giuramento
di benedire i popoli nella sua discendenza,
di moltiplicarlo come la polvere della terra,
di innalzare la sua discendenza come gli astri
e di dar loro un'eredità
da uno all'altro mare,
dal fiume fino all'estremità della terra» (*Sir* 44, 20-23)⁵⁶.

⁵⁵ A. Minissale, *Siracide (Ecclesiastico)*, in *La Bibbia: nuovissima edizione dei testi originali*, Edizioni Paoline, Roma 1980, pp. 13-14; S. Virgulin, *Ecclesiastico o Siracide*, in *Ultimi storici, Salmi, Sapientiali*, EDB, Bologna 1978, pp. 456-457. Su Ben Sira ed altre testimonianze sapientiziali su Abramo, cf. J.L. Vesco, *Abraham: Actualisation et relectures*, cit., pp. 75-79.

⁵⁶ Seguiamo la numerazione della versione CEI. Cf., per questo problema, A. Minissale, *Siracide*, cit., pp. 32-33.

Da questo elogio si può capire subito che l'unica fonte per Gesù Ben Sira è stata la Tōrā, cioè le tradizioni raccolte e scritte da J E P. Dal prologo scritto dal nipote si può capire che la Legge era ormai Canone⁵⁷. Non si trovano notevoli sviluppi di pensiero in questo brano; ma non deve sfuggire la tendenza ad idealizzare il patriarca («nessuno ci fu simile a lui nella gloria»); inoltre, date le circostanze politiche e sociali poco favorevoli in cui scrisse l'autore, può darsi che egli intendesse i versetti 22-23 del cap. 44, in senso spirituale. È da notare pure l'articolazione del pensiero tracciato da P quando interpretava le tradizioni tramandate:

«e nella prova fu trovato fedele» (*Sir* 44, 21).

Secondo Ben Sira, l'esperienza di fede fatta da Abramo includeva un processo di maturazione, una lenta trasformazione dell'uomo in nuova creatura.

ANTONIO ABELA

⁵⁷ Questo prologo del Ben Sira è una delle prime testimonianze per l'esistenza del Canone. Consultare H. Haag, *La parola di Dio si fa libro*, in *Mysterium salutis*, I, Querinina, Brescia 1974, pp. 512-513; H.H. Hayes, *An Introduction to Old Testament Study*, SCM Press, London 1982, pp. 20-22.