

2005

*Introduzione al libro della*  
**GENESI**

(Giovanni Paolo Tasini)

Montesole 29/12/2005 - Monteveglio 31/12/2005)

1. La creazione (**1**)
2. Il giardino dell'Eden (**2-3**)
3. Caino e Abele (**4**)
4. Lamech (**4,19-24; 5,28-31**)
5. "I figli di Dio" (**6,1-4**)
6. Noè e il diluvio (**5,32-9,28**)
7. Le nazioni sulla terra (**10,1-11,9**)
8. Dalla Mesopotamia a Canaan (**12**)
9. Abramo e i re delle nazioni (**14**)
10. Il patto (**15-17**)
11. Sodoma e Gomorra (**18-19**)
12. La nascita di Isacco e la "Aqedà" (**21-22**)

# La creazione

(Gen 1,1-2,3)

- C'erano in Israele altri modi di raccontare le origini del mondo: ne abbiamo il ricordo in molte allusioni sparse nei diversi generi – profetico, poetico, sapienziale – della letteratura biblica. Secondo una diffusa credenza popolare, nei tempi antichissimi, prima del processo cosmogonico, le forze del chaos acquatico, designate come “*Iam*” (mare), “*Nahar*” (fiume), “*Leviatán*” (serpente), “*Rahav*” (l'Arrogante), “*Tannin*” (Drago), furono da Dio sottomesse o distrutte:

cfr. Is **27,1**; **51,9-10**

Gb **26,10.12-13**; **38,8-11**

Prov **8,27**

Ps **104,9**

- Questa credenza è una eco – in forma attenuata e frammentaria del mito del combattimento cosmico della antica letteratura mesopotamica.
- Con il termine “miti” ci si riferisce a racconti che descrivono le azioni degli dèi in rapporto all'uomo e al mondo. Il mito ha come oggetto gli eterni problemi dell'umanità e li comunica e li tratta mediante un linguaggio altamente immaginoso e simbolico.
- Il mito è intimamente associato al rito. Non è solo un racconto, ma una realtà vissuta: si crede che nei tempi primordiali e formativi essa sia accaduta, e che continui ad influenzare il mondo e i destini dell'umanità-  
Il mito, perciò, veniva riattivato mimeticamente mediante il rito. Si tratta di una magia imitativa: mediante la drammatizzazione rituale

delle azioni creative degli dèi e la recitazione di formule appropriate, gli eventi primordiali del ciclo della natura vengono riattivati, per assicurare la prosperità della comunità.

- Abbiamo premesso queste brevi spiegazioni perché esse sono fondamentali per la comprensione adeguata del racconto biblico della creazione e del suo messaggio perenne. Nei primi capitoli della Genesi si svelano i pilastri su cui poggia la visione del mondo che Israele possiede.

Il racconto biblico della creazione è

non-politico  
non-cultico  
non-mitologico

- non-politico-nazionale: non contiene alcuna allusione al popolo di Israele, a Gerusalemme, al Tempio. Non cerca di giustificare ideali o istituzioni nazionali.
- non adempie alcuna funzione cultica. Il legame inestricabile fra mito e rito, che è caratteristica essenziale delle religioni pagane, non trova alcun corrispettivo nel culto di Israele. Sotto questo aspetto il racconto della Genesi rappresenta una rottura completa con le tradizioni medio-orientali.
- la ragione del distacco della cosmogonia dal rito non è difficile da capire. La caratteristica fondamentale della cosmogonia mesopotamica è il fatto che essa è incastonata in una matrice mitologica..

La religione di Israele è invece non-mitologica.

La Scrittura non tradisce neppure una reale comprensione del paganesimo mitologico.

In conseguenza del suo pervasivo monoteismo trascendente essa non mostra consapevolezza della connessione fra gli dèi pagani e i temi mitologici, fra la mitologia e il culto pagano. Nella sua polemica aperta contro il paganesimo la Scrittura non combatte mai la mitologia. Ridicolizza la follia dell'idolatria, ma non mostra di conoscere la vera natura del culto ad essa associata. La rappresentazione degli dèi mediante immagini e il loro uso nel culto sono concepiti dagli autori biblici semplicemente come feticismo.

In breve, gli autori biblici sono così lontani dall'atmosfera religiosa del mondo pagano da essere incapaci di darne un'immagine vera – dall'interno!

- In nessun'altra pagina emerge di più questo sguardo non-mitologico che nel racconto della creazione.

Il racconto ebraico è disarmante nella sua semplicità solenne e maestosa.

Non solo non c'è una "biografia di Dio", ma neppure un'affermazione circa l'esistenza di Dio: La sua esistenza è un'evidenza per l'autore della Torà.

Il concetto ebraico di Dio è implicito nel racconto, non è formulato astrattamente ed esplicitamente.

Insomma, il racconto biblico – e tutta la letteratura biblica – è veramente **l'attestazione delle esperienze di individui e di una nazione con Dio.**

- La caratteristica decisiva del paganesimo non sta nella molteplicità degli dèi – che è una conseguenza – ma nel fatto che gli dèi fanno parte della natura, del cosmo. E' nella natura, cioè, che agiscono poteri e forze divine, dai quali dipende il benessere

dell'uomo e della società. I cambiamenti periodici della natura sono concepiti come episodi nella vita degli dèi. Uomo e natura appartengono allo stesso ambito.

Perciò lo scopo dell'uomo sulla terra è quello di integrarsi armoniosamente al ritmo cosmico.

Così, dal momento che il destino dell'uomo è controllato da due forze separate, gli dèi e i poteri al di là degli dèi, è inevitabile che la magia diventi una parte integrante della religione pagana: l'uomo doveva rendersi capace di trovare i mezzi per attivare quelle forze superiori agli dèi stessi.

Il Dio della creazione è invece eternamente esistente, lontano da ogni corporeità, indipendente dal tempo e dallo spazio.

Non c'è spazio in Israele per la magia (cf. Nm **23**,23)

- Detto quanto sopra, bisogna aggiungere un'ulteriore fondamentale distinzione fra la cosmogonia mesopotamica e il racconto della creazione.

Per l'autore biblico il tema della creazione appartiene alle premesse di ciò che per lui è centrale: l'Esodo e il Sinai.

- Difatti, l'unità canonica cui appartiene il Libro della Genesi è la Torà, i 5 libri di Mosè, il Pentateuco (che significa "le cinque parti della Torà"): perché c'è anche un "autore della Torà", l'autore finale che ha disposto i diversi materiali (narrativi, genealogici, poetici, legislativi) e le diverse parti (alla fine, le 5 parti: Genesi, Esodo, Levitico, Numeri, Deuteronomio) a formare un'unità canonica, letteraria e teologica.
- Orbene, **la Torà è centrata sul Sinai**: essa impiega uno spazio letterario (da Es **19** a Nm **10**), per uno spazio temporale brevissimo (il tempo di sosta di Israele al Sinai, circa 1 anno).

Il Libro della Genesi è pensato come introduzione all'esodo e al Sinai.

A sua volta, i primi undici capitoli della Genesi sono costruiti come introduzione alla storia dei patriarchi e a tutta la Torà.

- Tenendo conto di questo, possiamo enunciare due intenzioni principali dell'autore della Torà riguardo a Gen **1-11**:

1) affermare che il Dio di Israele, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe è il creatore del mondo e di tutta l'umanità, Colui che dispone di tutti i popoli e di tutta la terra (cf. **12,7**; **15,16**; Es **19,5**)

(cf. il *Midrash* e Rashi sul perché la Torà non cominci con il primo comandamento dato a tutto Israele in Es **12,2**, e cominci invece con "In principio").

2) mostrare che la vocazione dei Patriarchi e il Patto del Sinai hanno come loro ultimo scopo la restaurazione di tutta la creazione (cf. **12,3**)

- Riguardo al racconto della creazione (**1,1-2,3**) faccio tre osservazioni:

1. l'onnipotenza della parola di Dio

e del suo spirito/soffio

2. la bontà della creazione, in dipendenza da Dio, che è moralmente "buono e fa il bene" (טוב ומטיב)

3. la connessione essenziale fra

a) l'uomo come immagine di Dio

b) la sua "regalità" sul mondo

c) il Sabato come giorno da Dio consacrato

Il racconto della creazione culmina nello *Shabbat*, cioè nella divina cessazione dall'opera della creazione, che per la Torà è parte essenziale dell'ordine della creazione.

E' imitando il creatore nel Sabato che l'uomo realizzerà nel modo giusto la sua "regalità".

il suo dominio sul creato,

e sarà così l'immagine di Dio nel creato, la sua presenza nel mondo.

E' per questo che a Israele sarà affidata la **custodia**, l'**osservanza** del Sabato, perché sia testimone del significato della creazione e dell'uomo nel mondo in mezzo ai popoli.

Poiché il Sabato appartiene all'ordine essenziale della creazione esso non può essere abolito – finché dura la creazione.

## *Il giardino di Eden*

(Gen 2,4-3,24)

- La convinzione biblica di un essenziale principio di bene nel mondo era diametralmente opposta al concetto pagano di un male primordiale inerente alla natura..

Ma una dottrina così rivoluzionaria non era senza le sue difficoltà, perché il male, dopo tutto, è una realtà della vita: la contraddizione fra la convinzione e la realtà era troppo importante per poter essere ignorata.

La storia del giardino di Eden è la risposta a questo problema.-

- L'allegoria del giardino di Eden riflette motivi noti della letteratura mesopotamica, insieme ad altri particolari distintamente israelitici.

Non c'è dubbio che esisteva una qualche storia popolare ebraica circa il giardino di Eden. Il profeta Ezechiele ne parla due volte, con particolari che non si trovano nel racconto della Genesi (Ez **28**,11-19; **31**,8-9.16-18).

L'uso dell'articolo definito nella prima menzione de

*“l'albero della vita”, “l'albero della conoscenza” (2,9),*

*“i cherubini e la spada di fuoco rutilante” (3,24)*

rinvia a qualcosa di già noto al lettore.

- La versione della Genesi ha però ridefinito il tema del “giardino di Dio”.

Anzitutto, a differenza di Ezechiele e nonostante l'uso metaforico dell'espressione altrove (Gen **13**,10; Is **51**,3; Ez **36**,35; Gioele **2**,3), l'autore della Genesi non usa mai l'espressione “giardino di Dio”. Dice che il giardino fu da Dio piantato **per l'uomo**, e soltanto **dopo** la creazione dell'uomo, in modo che l'uomo possa coltivarlo, e non semplicemente goderlo.

Inoltre, non ostante la descrizione della terra di Havila, l'autore della Genesi ha cercato di rendere naturale un aspetto mitologico del giardino.

Nella mitologia babilonese l'albero della vita è strettamente collegato con le “acque della vita” che lo nutrono.

E' significativo che in Genesi due dei canali di questo fiume sono il Tigri e l'Eufrate, del tutto familiari al lettore.



Ma la rottura più significativa con la mitologia sta nel modo in cui l'autore tratta i due alberi del giardino: l'albero della conoscenza del bene e del male, e l'albero della vita. L'albero della conoscenza non ha paralleli al di fuori del racconto biblico. Eppure è attorno a questo albero che tutto si gioca.: la proibizione divina, il dialogo del serpente con Eva, l'interrogatorio di Adamo da parte di Dio.

Dell'albero della vita non si parla se non alla fine, al momento dell'espulsione da Eden.

Tutto questo non può essere casuale, soprattutto se si tiene conto della grande importanza del tema dell'albero della vita nella letteratura mesopotamica, e dell'assenza dell'idea dell'albero della conoscenza del bene e del male al di fuori del racconto biblico. La ricerca dell'immortalità sembra essere stata un fattore ossessivo nell'antica religione e letteratura medio-orientale, sia in Egitto che in Mesopotamia. La Scrittura si dissocia completamente da questa linea: la sua preoccupazione si concentra nella **morale**: la chiave non sta nella magia, ma nell'agire dell'uomo.

L'uomo possiede la possibilità di sfidare la parola di Dio, è un essere morale libero, e questa libertà lo rende responsabile delle sue azioni.

La punizione da parte di Dio è la conferma di questa libertà e responsabilità, come anche è il segno che libertà e responsabilità sono pesi così grandi da portare per l'uomo che egli ha vitale bisogno di disciplina.

Anche il simbolismo del serpente – figura preminente nella mitologia, simbolo di divinità e fertilità – subisce una

“naturalizzazione”: cf. **3**,1: non è una creatura indipendente, non possiede poteri occulti, non è figura demoniaca, ecc.

\* \* \* \* \*

- Secondo l’esegesi tradizionale ebraica, l’uomo esce dal giudizio di Dio perdonato. In più esce con la speranza, con la promessa divina del futuro riscatto e della futura vittoria: cf. **3**,15.
- Quello che Dio dice alla donna circa il dolore del parto (**3**,16) non va disgiunto dalla promessa del v. 15: Dio, che punendo infligge la pena, garantisce anche, con la pena e mediante la pena stessa, la speranza: d’ora in avanti ogni nascita da donna contiene la speranza e come una conferma della promessa divina: “la discendenza della donna ti schiaccerà la testa”.
- L’esegesi ebraica nota che se all’uomo fu chiusa la via per l’albero della vita, gli resta aperta un’altra via, quella che conduce alla sapienza, anch’essa chiamata “albero della vita”, cioè la Torà: cf. Prov. **3**,11+13 + 18

Sir **24**,12.20-23

## *Abele e Caino*

(Gen **4**,1-16)

- Un’interpretazione diffusa nell’esegesi moderna è stata quella di intendere il racconto come riflesso della rivalità fra il nomade (Abele) e l’agricoltore (Caino), e di vedervi la preferenza di Dio per

Abele, il pastore, il quale rappresenterebbe l'ideale nomadico di Israele.

Ma questa interpretazione è insostenibile.

Anzitutto l'esistenza di questo ideale in Israele è molto tenue o dubbio.

Non c'è nel testo alcun giudizio di valore circa le vocazioni dei due fratelli: il giudizio di valore ha a che fare solo con la loro offerta.

Che Caino non rappresenti un tipo né etnico né occupazionale è evidenziato dal fatto che la punizione è ristretta a Caino stesso, mentre i suoi figli non sono raminghi come lui, e dal fatto che non c'è alcuna discriminazione fra la discendenza di Caino e quella di suo fratello Set.

- Perché *“il Signore gradì Abele e la sua offerta e non gradì Caino e la sua offerta”*?

Non pare che l'autore suggerisca alcuna differenza di valore fra le due offerte: perciò la ragione per cui Dio non ha gradito l'offerta di Caino non può stare nella materia dell'offerta.

C'è chi ha voluto vedervi una specie di elezione di Abele da parte di Dio: ma il testo non parla affatto di elezione.

D'altra parte non è facile accettare l'idea di una arbitrarietà divina: il Dio di Israele è un Dio giusto e agisce secondo giustizia.

La ragione per cui l'offerta di Caino è rigettata la si deve ricavare dalla parola paterna che Dio rivolge a Caino: *“se agisci bene... ma se non agisci bene...”* (4,7). Ciò che rende accetta o meno l'offerta **è il comportamento**, sono le azioni della vita, il sentire e l'agire (cf. 1 Gv 3,12).

- I vv. **4,9-16** sono il racconto del pentimento di Caino e della protezione del Signore su di lui.

Caino, secondo la Torà (Dt **19,11**), merita la morte perché ha intenzionalmente ucciso il suo fratello, ma Dio non applica la sua legge, che egli consegnerà a Mosè.

Lo punisce, conforme a Dt **28,62-66**: come sarà ramingo Israele, esiliato dalla Terra della promessa, così Caino è esiliato e ramingo.

- Dalla misericordia di Dio sgorga il pentimento di Caino. La risposta di Dio al v. 15 (*“chiunque ucciderà Caino subirà la vendetta sette volte”*) e il segno di protezione con cui Dio lo protegge, indicano che le parole di Caino al v. 13 vanno intese come una confessione della colpa: *“troppo grande è la mia colpa per ottenere perdono!”*.

## *Lamech*

(Gen **4,17-24**; Gen **5,28-31**)

- Il testo che segue, **4,17-24**, va probabilmente interpretato nel contesto della legge della Torà sulle città di rifugio di Nm **35,9-34**. E' una legge che vuole impedire l'escalation della vendetta e garantire un processo regolare e un giudizio secondo il diritto di Israele.

La città che Caino costruisce (**4,17**) è come una “città di rifugio”. L'importanza di questa città è dimostrata dal fatto che l'autore dedica il resto del capitolo alla cultura che si sviluppò nel contesto di quella città: l'agricoltura, l'arte, la carpenteria, e anche l'ordine sociale, una società del diritto e della legge.

- Di questa società del diritto parlano i vv, 23-24: abitualmente interpretati come l'espressione vertice della violenza e dell'illegalità, le parole di Lamech assumono tutt'altro significato se lette nel quadro della legge mosaica sulle città di rifugio.

v. 23 *“ho forse ucciso qualcuno in cambio della mia ferita?  
un ragazzo in cambio della mia ferita?”*

- no, non ho ucciso nessuno!

v. 24 *“per questo, Caino sarà vendicato [da Dio] sette volte  
e Lamech settantasette volte”*

Se cioè Dio protegge Caino che ha ucciso intenzionalmente, Lamech, che non ha ucciso nessuno (o, secondo un'altra lettura, che ha ucciso solo per autodifesa) quanto più sarà da Dio protetto!

E' questa l'interpretazione prevalente nella esegesi ebraica: così interpreta il *Targum Onkelos*, così il *Midrash*, così Rashi ed altri. E' questa l'interpretazione preferita anche dal grande commento contemporaneo di Jehuda Kil, in tre grossi volumi, l'ultimo dei quali uscito nel 2003, nella collana Daat Miqrà

## *“I figli di Dio”*

(Gen 6,1-4)

*[6.1] Quando gli uomini cominciarono a moltiplicarsi sulla terra e nacquero loro figlie, [6.2] i figli di Dio videro che le figlie degli uomini erano belle e ne presero per mogli quante ne vollero. [6.3] Allora il Signore disse: "Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni".*

*[6.4] C'erano sulla terra i giganti a quei tempi - e anche dopo - quando i figli di Dio si univano alle figlie degli uomini e queste partorivano loro dei figli: sono questi gli eroi dell'antichità, uomini famosi.*

- La decisione più importante per l'interpretazione del brano è stabilire se esso sia la conclusione del cap. 5 oppure se formi l'introduzione al racconto del diluvio che segue.
- La maggior parte delle interpretazioni, antiche e moderne, deriva dal fatto che **6,1-4** è considerato come introduzione a ciò che segue: In questa prospettiva i "*figli di Dio*" sono stati intesi come:
  - a) angeli (già il Codice Alessandrino)
  - b) i re giudici (Onkelos, Neofiti)
  - c) uomini pii della "linea di Set" (la più diffusa).
- Per Rashi (come pure per B. Jakob, Jehuda Kil) i "*figli di Dio*" sono **i potenti**, cioè **i re, i giudici, i principi**.
- Secondo tutte queste interpretazioni si parla qui di peccati, in particolare di peccati sessuali e di violenza.
- Possiamo decidere se **6,1-4** appartenga al testo e alla tematica del cap 5, oppure se invece costituisca l'inizio e l'introduzione al racconto del diluvio, solo dopo aver cercato di interpretarlo nei suoi termini propri. (Una delle ragioni, o forse è meglio dire "la prova del nove", per negare che l'espressione "*i figli di Dio*" possa riferirsi agli angeli, è l'osservazione che nel diluvio sono gli uomini, l'umanità, che è punita, non gli angeli! Ma per potere invocare questa ragione, **prima** bisognerebbe dimostrare che **6,1-4** funziona da introduzione al racconto del diluvio).
- Sono due le domande che bisogna porsi:
  1. Chi sono i "*figli di Dio*"?
  2. Qual'è l'intenzione della pericope?

- Tutti - o quasi - fanno dipendere la risposta alla seconda domanda dalla risposta alla prima domanda. Conviene invece procedere per altra via, più aderente al testo.
- Cominciamo dalla seconda questione, l'intenzione della pericope:  
E' necessario fare alcune osservazioni sul piano letterario, sintattico e stilistico.

Il brano si divide in tre parti:

- a) vv 1-2 è un unica frase: il v. 1 è la protasi, il v. 2 è l'apodosi.
- b) v. 3 riporta la parola dei Signore.
- e) Il brano potrebbe finire al v. 3: il v. 4 appare. sia dal punto di vista sintattico, sia da quello del contenuto come una nota aggiuntiva: una specie di commento ai vv. 1-3 (ci si riferisce esplicitamente al tempo in cui i figli di Dio andavano dalle figlie degli uomini e queste partorivano loro) con intenzione di chiarimento: si parla infatti di personaggi di cui prima non si faceva parola: **i Nefilim**, identificati con **“gli eroi dell'antichità”**, nati dall'unione dei **"figli di Dio"** con le figlie dell'uomo.

- Da queste osservazioni appare evidente che è il v. 4 la chiave per comprendere l'intenzione dell'autore nel riferire quanto troviamo ai vv. 1-3.

Il problema riguarda i **Nefilim**, gli eroi dell'antichità, che - si racconta - sono figli dell'unione dei "*figli di Dio*" con le figlie dell'uomo, ed **è per questo** che essi furono "eroi", "uomini famosi": lo furono a motivo della loro nascita, non erano semplici

uomini! Erano **dèi** o **semi-dèi**, come raccontano le genti nelle loro mitologie. E' così? Ecco la domanda!

- Prima di concludere, osservo che abbiamo già risposto anche alla prima domanda che ci siamo posti all'inizio del nostro esame: "chi sono i **figli di Dio**"?

E' giocoforza che essi non possano essere uomini: sono esseri sovra-umani, sono "angeli", cioè appartengono alla corte celeste. Uomini non possono essere: ma come è possibile pensare che siano "angeli"? E' possibile che la Scrittura immagini che angeli si uniscano a donne?

- Per rispondere a questo problema bisogna considerare l'origine del linguaggio qui usato: i "**figli di Dio**" nella mitologia cananea, erano dèi, dèi minori, ma dèi: e la mitologia cananea ( e non solo cananea, ma diverse mitologie antiche, egiziana, greca, ecc.) attribuiva questo titolo agli eroi fondatori, che fecero cose mirabili, di origine divina.
- Veniamo allora alla risposta. Se la chiave del brano è il v. 4, la sua punta è il v. 3, la parola di Adonai: "*Il mio spirito [= il soffio vitale che ho donato all'uomo: 'e l'uomo divenne anima vivente' (2,7)] non resta nell'uomo in eterno, **perché anch'egli** [come le altre creature sulla terra] **è carne** [e non "spirito" cf. Is **31,3**; Ps **78,38-39**]. *I suoi giorni [infatti] giungeranno ad essere 120 anni [al massimo]*".*
- Ciò che è fondamentale nella parola di Adonai è **la motivazione**: "**anche lui, anche l'uomo, è carne**": come le altre creature sulla terra! E' impossibile che possa vivere in eterno [come le genti



raccontano dei loro eroi dell'antichità, divenuti dèi o semi-dèi] è carne!

Ecco l'intenzione dell'autore biblico: negare ciò che le mitologie pagane raccontano dei loro eroi antichi.

- Il brano **6,1-4** è posto opportunamente dall'autore proprio a questo punto, al termine di un testo che riferisce le liste genealogiche **di uomini**.

Non c'è nel brano alcuna **punizione, né si parla di peccati**: non è questa l'intenzione! Perciò, lo dobbiamo considerare non l'introduzione al racconto del diluvio, ma la conclusione, **a mo' di parentesi polemica**, del testo precedente.

- Questa - o circa questa - è anche l'interpretazione di due commentatori ebrei: *Malbim* e *Cassuto*.
- Possiamo comunque concludere così:

Gen **6,1-4**: ha due possibili letture

a) o i “*bnei ha-Elohim*” (i figli di Dio) sono angeli,  
e allora il brano non può essere collegato con la storia del diluvio, poiché là sono gli uomini ad essere puniti!

b) o si legge il brano come introduzione alla storia del diluvio,  
e allora i “*bnei ha-Elohim*” debbono essere uomini: i potenti, i giudici, i re, ecc.  
e si tratta di peccato di violenza e disordine sessuale

Ciò che il contesto non ammette è che si parli di “peccato degli angeli”!

## *Noè e il diluvio*

(Gen **5**,32-**9**,28)

- Le origini del racconto.

Il confronto con le storie mesopotamiche del Diluvio mostra l'origine mesopotamica del racconto biblico.

I punti di corrispondenza sono molti e non lasciano dubbi.

Tuttavia, nella Bibbia l'antico materiale è stato completamente rielaborato; e come per la storia della creazione, così per la tradizione del Diluvio il vero significato del messaggio biblico può essere apprezzato soltanto da un contesto di contrasto – più che di corrispondenza - fra i due racconti.-

Il contrasto più importante riguarda l'assoluta trascendenza e onnipotenza di Dio nel racconto biblico, e l'aspetto morale degli eventi descritti.

- Il racconto del Diluvio conclude un'era della storia umana e ne apre una nuova. Esso occupa una posizione centrale fra la creazione da un lato e l'avvento del popolo di Israele dall'altro. La Genesi esprime questa centralità di Noè e del Diluvio mediante le due genealogie che inquadrano il racconto del Diluvio, e che elencano dieci generazioni da Adamo a Noè e dieci generazioni da Noè ad Abramo (cf. Gen **5** e Gen **11**,10-26).
- La motivazione morale del Diluvio è espressa chiaramente in Gen **6**,5.11-13)
- Come pure l'autore non lascia alcun dubbio sulle ragioni per cui Dio salva Noè:

*Noè era uomo giusto e integro tra i suoi contemporanei e camminava con Dio.(Gen 6,9).*

Un solo giusto assicura la sopravvivenza del mondo.

- Lamech, il padre di Noè, aveva già profetato a riguardo del suo figlio in **5,28-29**.
- L'importanza della dimensione morale nel racconto biblico è conseguenza della concezione che Israele ha di Dio come primariamente coinvolto con il comportamento morale dell'uomo.

La storia del Diluvio, come quella di Sodoma e Gomorra, presuppone l'esistenza di una legge morale universale che governa il mondo e sulla base della quale gli uomini debbono rendere conto a Dio.

La storia del Diluvio è l'affermazione, mediante lo strumento del racconto, che l'uomo non può minare la base morale della società senza mettere a rischio l'esistenza stessa dell'umanità e del creato.

- I peccati della generazione del Diluvio sono riassunti sotto il termine חָמָס , *hamás*, che significa “ingiustizia sociale, illegalità, violenza”.

E' lo stesso peccato per cui Ninive era destinata ad essere distrutta (Giona **3,8**) e Sodoma e Gomorra furono distrutte (cf. Ez **16,49**).

La Bibbia, parlando di Gentili, non li accusa di peccati che noi oggi chiameremmo “religiosi”, non li condanna per l'idolatria, ma per i peccati nella sfera della morale sociale.

- Il Diluvio è direttamente connesso con la creazione, è il suo esatto rovescio. Le due metà delle acque primordiali che Dio aveva separato come prima fase nel processo creativo (Gen **1**, 6-8) rischiano di ricongiungersi.

- Per la Bibbia il Diluvio è una catastrofe cosmica. Orbene, questo linguaggio universalistico, e il concetto del Diluvio come ritorno al *caos* primordiale, ha profonde implicazioni morali. Significa che nella visione biblica la cattiveria umana, la disumanità dell'uomo verso l'uomo, mina i fondamenti stessi del creato:

*“i pilastri, i fondamenti della terra vacillano”*, dice il Salmista (Ps **82**,5)-

- Noè è presentato come il secondo padre dell'umanità dopo Adamo. L'Arca di Noè è la matrice di una nuova creazione.

Noè riceve la stessa divina benedizione di Adamo (**1**,28; **9**,1).

Come liste genealogiche seguono la storia della creazione (**4**,17-18; **5**,1-32), così “la tavola delle nazioni” (**10**,1-32), che esprime il compimento della benedizione, segue la storia del Diluvio. Tutte le nazioni sono riportate ad un unico progenitore, Noè.

- Elenchiamo gli elementi del patto di Dio con Noè (e con tutta l'umanità):

1. **8**,17 Dio rinnova la benedizione di Gen **1** agli animali
2. **8**,20-22 olocausto con gli animali puri  
(Noè conosce la distinzione della Torà fra animali puri ed impuri)  
e giuramento di Dio
3. **9**,1 Dio rinnova la benedizione all'uomo.

4. **9,2-4** Dio cambia la disposizione di Gen **1,29**  
circa il cibo concesso all'uomo,

ma con una limitazione (**9,4**) che ricorda che si tratta di una concessione, ma non appartiene al disegno originario di Dio

(cf. Atti **15,20** circa le norme richieste ai Gentili che – aderendo al Signore Gesù – si uniscono ad Israele)

[A Israele, invece, Dio proibirà di mangiare tutti gli animali impuri: limitazione drastica, gli animali puri sono pochi!

Il motivo fondamentale di questa drastica limitazione è in rapporto al disegno originario di Dio e ha di mira **la limitazione della violenza** anche sugli animali].

[vedi le regole ebraiche per la macellazione, che devono evitare al massimo il dolore dell'animale]

5. **9,5** Dio proibisce in modo assoluto il potere dell'uomo sulla vita dell'uomo.

Dio ne sarà vindice.

6. **9,6** si tratta di una norma di **diritto**: il giudizio appartiene a Dio. La ragione è al v. 6b: l'uomo – ogni uomo – è immagine di Dio.

7. **9,8-17** la parte di Dio nel patto con Noè.

## *Le nazioni della terra*

(Gen **10,1-11,9**)

- L'autore del Pentateuco sta muovendosi rapidamente verso i due temi capitali che controlleranno tutta la Torà e la letteratura

profetica: l'elezione del popolo di Israele e la centralità della terra di Israele nei rapporti di Israele con Dio.

E' facile quindi capire perché il sorgere delle divisioni etniche, linguistiche e territoriali fra i figli dell'uomo siano di interesse così grande per la Scrittura.

- Se si fa attenzione alle formule insistentemente ripetute che si trovano nei sommari di questa sezione (**10,5**; **10,20**; **10,31**), e in particolare alla formula riassuntiva di **10,32** (*“Da costoro si dispersero le nazioni sulla terra dopo il diluvio”*) vediamo che essa ritorna anche alla conclusione del racconto della Torre di Babele (*“e di là il Signore li disperse su tutta la terra”* **11,9**).

L'unità di tutta l'umanità è un tema cardinale dei racconti della creazione e del diluvio. Se tutti gli uomini costituiscono un'unica grande famiglia e hanno un comune progenitore, allora inevitabilmente ci deve essere stato un tempo in cui essi condividevano anche un'unica lingua.

L'autore biblico accetta la diversità etnica come un prodotto naturale del moltiplicarsi della specie umana conforme alla divina benedizione.

Ma il sorgere della diversità linguistica e la dispersione dell'umanità sulla faccia di tutta la terra hanno bisogno di una particolare spiegazione.

A questo provvede il racconto della Torre di Babele.

- Ci sono due particolarità – una appartenente al contesto narrativo della nostra sezione, l'altra di tipo stilistico – che conviene segnalare.

Le genealogie del capitolo **10** sono precedute dal singolare episodio dell'ubriachezza di Noè (9,20-26).

Qualunque interpretazione si dia dell'episodio, una cosa è chiara, ed è l'accento posto sulla virtù e la pietà di Sem, patriarca dei Semiti, e la sua elevazione ad una posizione di favore da parte di Dio.

Questo fatto si riflette sulla stessa "tavola delle nazioni": l'ordine dei tre figli di Noè è deliberatamente rovesciato, così da mettere in posizione di rilievo i discendenti di Sem, antenato di Israele.

- Il cambiamento di scena, attraverso il racconto della Torre di Babele, dalla storia dell'umanità in generale alla storia del popolo di Israele, segna un'altra svolta nella storiografia biblica.
- Una lettura attenta mostra che l'autore biblico considera il monoteismo come la religione originaria dell'umanità (cf. Gen 4,34; 5,24; 6,9; 8,20). Secondo questo modo di vedere, non c'è traccia di paganesimo e idolatria fino al sorgere delle divisioni etniche fra i figli dell'uomo.

Questo significa che con la generazione della dispersione dell'umanità termina un'era monoteistica universale nella storia umana (cf. Kaufmann, *Toldot II*, p. 412 s.)

Questa idea non è esplicitamente formulata nelle fonti, ma si suppone tacitamente che l'apparire dell'idolatria è coeva al sorgere delle nazioni.

Da allora in poi la conoscenza del vero Dio è considerata essere possesso esclusivo di Abramo e dei suoi discendenti. Gli altri popoli del mondo (a parte singoli individui come Abimelech) sono

considerati politeisti e idolatri dall'inizio della loro esistenza come popoli.

In questo modo la Scrittura prepara il sorgere del popolo di Israele nella sua corsa lungo tutta la storia umana come “luce delle nazioni” (Is **42,6**; **49,6**).

- In questo quadro è possibile cogliere il racconto della Torre di Babele come una continuazione della polemica antipagana dei precedenti racconti della creazione e del diluvio.

Una sottile ironia percorre tutto il racconto: nell'idea di costruire una torre “che tocchi il cielo” con un materiale così friabile come il mattone e il bitume; nell'insistenza con cui l'autore dice che Dio “**scese**” per vedere quella torre la cui cima dovrebbe toccare il cielo; nella ripetizione che Dio “li disperse”, nonostante avessero fatto tutto proprio per non essere dispersi.

## *Dalla Mesopotamia a Canaan* (Gen **12**)

- L'ordine del Signore ad Abramo (**12,1**) è preceduto da notizie sulla sua famiglia (**11,27-32**).

La notizia principale sembra essere il fatto che la famiglia di Abramo ha già subito una divisione, una separazione (**11,31**).

Terach, padre di Abramo, ha intenzione di emigrare nella terra di Canaan (non sappiamo perché) ma poi si stabilisce a Carran. Lì la famiglia di migranti trova una nuova patria e mette radici (cf. **12,5**). E' lì che Terach morirà, 60 anni dopo l'uscita di Abramo da Carran.



- L'ordine del Signore ad Abramo è accompagnato dalla assicurazione che egli sarebbe diventato il progenitore di “una grande nazione” (**12,2**). Dal momento che non è il tipo di promessa che possa realizzarsi durante il tempo di una vita, era qualcosa che doveva essere accettata per fede.

La promessa che il Signore farà di Abramo “*una grande nazione*” è rafforzata dalle parole successive:

*“renderò grande il tuo nome,  
diventerai una benedizione.  
Benedirò coloro che ti benediranno  
e coloro che ti malediranno  
maledirò*

ed è spiegata dall'ultima promessa:

*e in te si diranno benedette  
tutte le famiglie della terra”*

In questo modo Abramo e la sua discendenza (“*una grande nazione*”) è posto al centro di tutta la storia del mondo.

Il lettore sa già che Sara è sterile (**11,30**).

Inoltre, l'incertezza dell'ultima destinazione (“*la terra che io ti indicherò*” **12,1**) accresce l'immensa difficoltà dell'atto di fede e di ubbidienza di Abramo.

- Ciò che non è spiegato, , ciò che inevitabilmente resta nel mistero – ma ciò che anche tutto sorregge – è l'esperienza personale di Abram con Dio, la certezza che il Signore, il Creatore del mondo e di tutti i popoli, gli parla.
- Si deve anche notare che la benedizione divina donata ad Abramo mentre è in Carran non fa menzione del dono della Terra. Avrebbe detratto qualcosa all'atto di fede implicato nell'ubbidienza al semplice comando: “*Esci!*”. Sarebbe stata anche una promessa

senza senso, essendo essa dipendente dall'ubbidienza di Abramo alla chiamata divina.

Ma appena Abramo è nella Terra di Canaan, la promessa che egli sarebbe diventato una grande nazione viene completata con il dono della Terra da Dio scelta per il suo popolo: due temi che d'ora in avanti domineranno la storia e la teologia della Scrittura.

- Abramo ha appena ricevuto l'immagine di un futuro glorioso che deve confrontarsi con la contrastante realtà del presente: c'è una carestia, e il patriarca è costretto a scendere in Egitto (**12,10**). E' appena giunto colà che si trova ad affrontare un pericolo personale (**12,11-20**).

Questi due incidenti esemplificano una delle caratteristiche delle storie patriarcali. Le speranze generate dalla divina assicurazione di una "grande nazione" e della Terra sembrano essere perennemente nel pericolo di venir smentite dai fatti. Ma le promesse vengono da Dio sempre di nuovo riaffermate: è un continuo rincorrersi di pericolo e conferma delle promesse lungo tutto il libro della Genesi.

- Appena Abramo ritorna nella Terra di Canaan, nasce una nuova difficoltà (**13,1-13**), una contesa fra i mandriani di Abramo e quelli di Lot riguardo ai pascoli. Abramo sceglie la pace e lascia la scelta a Lot: potrebbe sembrare in pericolo il futuro possesso della Terra di Canaan promessa ad Abramo, ma Lot non sceglie la Terra di Canaan ma la valle del Giordano. Così questa separazione e la via pacifica scelta da Abramo gli apre la strada a una conferma rinnovata e rafforzata della promessa: la Terra intera è ora di fatto data ad Abramo e alla sua discendenza, **per sempre**; e la

promessa di “una grande nazione” è resa ancor più esplicita dal paragone con l’innumerabile “polvere della terra” (**13**,16).

- Le promesse divine non erano fatte per dare quiete e riposo ai loro portatori. Dopo tutto, il possesso della Terra non era la stessa cosa della sua proprietà. Quest’ultima era stata da Dio donata ed era irrevocabile. Ma il possesso era ancora lontano, ben al di là dell’orizzonte.

E la nazione non esisteva ancora.

E’ per questa ragione che i patriarchi sono pellegrini, sempre in movimento.

- L’antichissima esegesi ebraica (a partire dalla letteratura del II Tempio) ha interpretato tutto il cammino di Abramo come una serie di dieci prove:

“Abramo nostro padre fu messo alla prova con dieci prove, e le superò tutte. Per mostrare quanto grande fosse l’amore di Abramo nostro padre” (Avot 5,3)

Secondo il Rambam (Maimonide) le 10 prove sono le seguenti:

- La prima è l’esilio. «Esci dalla tua terra e dalla tua patria» (**12**,1).
- La seconda è la fame che ci fu sulla Terra di Canaan mentre dimorava nella Terra, e gli erano già state fatte le promesse, ed è una grande prova ((**12**,10).
- La terza è l’ingiustizia che gli fecero gli Egiziani prendendogli Sara per il Faraone (**12**,15).
- La quarta è il suo scontro con i quattro re (**14**,14).

- La quinta è l'accettazione di Agar (quando disperò di avere figli da Sara) (**16**,2-3).
- La sesta è la circoncisione, che gli fu comandata in età avanzata (**17**,24).
- La settima è il male che gli fece il re di Gerar prendendo Sara (**20**,2).
- L'ottava è l'allontanamento di Agar, dopo che aveva avuto un figlio da lei (**21**,10).
- La nona è l'allontanamento del suo figlio Ismaele, che gli costò molto (**20**,11-12).
- La decima prova è il «legamento di Isacco» (**22**,1-19).

## *Abramo e i re delle nazioni*

(Gen **14**)

- E' l'unica pagina nel Libro della Genesi che mette in contatto Abramo con grandi eventi storici che lo portano improvvisamente sulla scena internazionale.
- E' molto probabile che il resoconto della campagna militare dei re dell'Oriente si basi su un documento molto antico e conservi un'eco autentica di una grande spedizione militare che mise fine agli insediamenti e civiltà dell'inizio del II° millennio a. C.
- Abramo vive ai margini della città, e viene coinvolto solo a motivo di Lot: egli mette a repentaglio la sua vita, tutta la sua casa e i suoi averi, per Lot.

- Abbiamo qui un esempio perfetto di storiografia biblica. L'autore non ha come scopo quello di narrare semplicemente eventi storici, ma quello di utilizzarli per illustrare la comprensione e l'interpretazione biblica del processo storico. Con l'intervento di Abramo la cronaca profana degli eventi cambia improvvisamente e si trasforma in un documento religioso.
- Non si parla di prodezza militare di Abramo: è l'elezione, è la benedizione che sta su Abramo che realizza – con imprevedibile e miracolosa semplicità – la vittoria e il recupero di tutti i prigionieri e di tutto il bottino – illesi!
- L'incontro di Abramo con il re di Sodoma e il re di Salem (**14,17-24**) sono intenzionalmente incastonati l'uno nell'altro e l'autore suggerisce perciò un confronto fra i due incontri.
- Offrendo le decime di tutto il bottino a Melchisedek Abramo riconosce che “*il Dio altissimo*” di cui Melchisedek è sacerdote, colui che “*ha creato il cielo e la terra*”, è lo stesso Dio di Abramo, Adonai.

Questo è conforme con l'idea biblica di singoli individui, non appartenenti a Israele, che riconoscono l'unico Dio.

Così è Ietro, così Balaam, così Giobbe, così Melchisedek.

- Di fronte all'offerta generosa – ma anche doverosa! – del re di Sodoma (**14,21**), Abramo giura per “Adonai, il Dio altissimo che ha fatto il cielo e la terra” e a cui tutto appartiene, che non prenderà “né un filo né un legaccio”, nulla. Come mai questo rifiuto totale?

Perché si tratta del re di Sodoma, come diversi esegeti suggeriscono? Ci può essere anche questa motivazione.

Ma il rifiuto di Abramo ha a che fare con la promessa del Signore: egli è già il proprietario di tutta la Terra (cf. **13,14-18**). Ciò è confermato dall'inizio del cap **15,1**: “*non temere, Abram, io sono il tuo scudo, la tua ricompensa sarà molto grande*”.

## *Il Patto* (Gen **15-17**)

- L'autore sembra collegare la visione del cap. **15** con il grande pericolo corso da Abramo nel cap. **14**, e che avrebbe potuto nullificare ogni speranza di posterità.

“*Non temere io sono il tuo **scudo** (maghén)*” (**15,1**) riprende l'espressione di **14,20**: “*benedetto Dio altissimo che ti **ha messo in mano** (migghén) i tuoi nemici*”.

- “*La tua ricompensa sarà molto grande*” (**15,1**) si riferisce chiaramente al rifiuto di Abramo di accettare qualunque ricompensa dal re di Sodoma (**14,21-24**).

- **15,3-4** Abramo risponde che senza un suo figlio, una grande ricompensa serve a poco, perché sarà un suo servo l'erede.

Qui si fa riferimento all'istituto dell'adozione, istituto ampiamente riconosciuto nella legislazione dell'antico Medio Oriente e comunemente praticato all'epoca dei patriarchi.

Abramo e Sara, disperando di poter avere figli, hanno adottato un servo come erede.

- **15,5-6** In questo quadro la rassicurazione da parte del Signore è sommamente significativa: *“uno nato da te sarà il tuo erede”*.

Dio rafforza la promessa mostrandogli le stelle del cielo – da lui create, come se gli dicesse:

*“Io che ho creato le stelle del cielo sono capace anche di darti un figlio”*.

La Scrittura ricorda che Abramo *“mise la sua fiducia nel Signore, e il Signore glielo mise in conto **di credito**”* (tzedaká = credito, merito).

- **15,7-20** La seconda parte del capitolo si occupa della seconda promessa, quella del possesso della Terra.

Possiamo distinguere tre tappe in progressione nella vita di Abramo riguardo alla promessa della Terra:

1. appena arrivato in Canaan:

**12,7** *“darò questa Terra alla tua discendenza”*

2. dopo la separazione da Lot:

**13,15** *“darò **tutta** la Terra che vedi*

**a te e alla tua discendenza per sempre”**.

3. qui (**15,7-20**): la proprietà della Terra da parte di Abramo è sigillata con un patto rituale in cui Dio stesso gioca il ruolo dominante.

- La futura conquista della Terra da parte di Giosuè, nella visione biblica è solo un passaggio dalla proprietà al possesso della Terra.

- Va notato un fatto notevole e senza paralleli: Israele non ha mai fatto della conquista o dell'insediamento nella Terra la base del

suo diritto alla Terra, ma ha sempre considerato come unico suo titolo la divina promessa eternamente valida.

- **15,13-16** “...alla quarta generazione torneranno qui, perché l'iniquità degli Amorrei non ha ancora raggiunto il colmo” (v. 16).

Questa stupefacente spiegazione significa che il trasferimento del possesso della Terra dai popoli cananei a Israele non va attribuito a favoritismo da parte di Dio, o a superiorità militare da parte di Israele. I popoli cananei hanno violato la vincolante legge morale universale. Nonostante ciò, la giustizia di Dio è assoluta. Ai giorni dei patriarchi la misura del peccato dei Cananei non era ancora completa così da meritare allora la punizione. Israele dovrà attendere – e soffrire – fino al momento stabilito dalla giustizia di Dio. La giustizia di Dio non può essere corretta neppure a favore dell'eletto di Dio, e neppure se la sua applicazione è relativa a popoli pagani.

Con il medesimo criterio Dio ammonisce ripetutamente Israele (cf. Lv **18,24s.** 28; **20,23-24**; 1 Re **14,24**).

Inoltre non c'è alcun indizio che il diritto di Israele alla Terra risulti da un'inerente superiorità. Il Deuteronomio lo nega esplicitamente (Dt **9,4-6**).

- Il cerimoniale del patto resta per noi misterioso.

Si dice abitualmente che il passaggio dei contraenti in mezzo agli animali divisi indica l'accettazione degli obblighi del patto e delle sue conseguenze negative in caso di violazione. Ma come questo potrebbe applicarsi a Dio? Inoltre, qui è solo Dio – i segni della sua presenza – che “*passa attraverso i pezzi*”. Abramo no! Abramo è passivo. Solo Dio si impegna solennemente.



L' «*oscuro terrore*» che assale Abramo (**15,12**) ha come unico scopo di rafforzare la fede in Dio, nella sua presenza e nella assoluta certezza della sua promessa.

- Il silenzio di Abramo davanti all'esperienza del patto rituale deve essere interpretata come totale fiducia nel compimento della promessa divina.
- A 10 anni dall'uscita da Carran (**16,3**) Sara non gli ha dato alcun figlio (**16,1**). Nella sua disperazione, Sara ricorre all'istituto sociale del concubinato. Nei contratti di matrimonio il marito poteva inserire la clausola che se la moglie si fosse dimostrata sterile, essa avrebbe dovuto procurargli una moglie-schiava. Nel racconto biblico, però, è Sara che prende questa iniziativa.

Ma ciò che è peculiarmente biblico è il racconto del seguito degli eventi. Sara maltratta Agar, e per non lasciar dubbi su chi riscuota la simpatia della Scrittura, Dio, come difensore dei deboli e dei sofferenti, si rivela alla schiava e le porta un messaggio di conforto e di speranza.

Il Dio di Abramo è anche il Dio dell'egiziana Agar, e si occupa ugualmente di Ismaele, non ancora nato e non destinato a far parte del popolo di Israele.

- Cap. **17**. Sono passati altri 14 anni, 24 anni dall'uscita di Abramo dalla sua patria, Abramo ha 99 anni. Il tentativo di Sara è fallito. A 14 anni dalla precedente, Abramo ha una nuova visione del Signore.

E' impressionante come Dio, in questo quadro, non solo rinnovi le sue due grandi promesse, ma accresca ancor più la promessa della discendenza:

*“padre di una moltitudine di popoli ti renderò” (17,5).*

- Anche riguardo a Sara Dio rinnova la promessa di un figlio e la accresce:

*“la benedirò e diventerà nazioni,  
e re di popoli nasceranno da lei” (17,16)*

- Ma in vista di tutto ciò, è necessario un rinnovamento di Abramo e di Sara, è necessario un nuovo Abramo e una nuova Sara.

Dio realizza questo rinnovamento, questa *“nuova creazione”*, mediante un duplice segno, il cambiamento del nome (15,5.15) e la circoncisione (17,9-14).

Il primo atto è compiuto dal Signore stesso, il secondo è affidato all'osservanza di Abramo e della sua discendenza.

Si tratta di una alleanza perenne, *“le-olám”*, in eterno, e che non può essere violata (17,13-14).

- Così, il patto della circoncisione come patto perenne – e la fedeltà a questo patto – è strettamente connesso con la promessa di una paternità universale (17,4-5.16).

# *Sodoma e Gomorra*

(Gen **18-19**)

- Abramo. L'eletto di Dio, il fondatore del popolo di Israele, colui che ha rotto completamente con il paganesimo, per il quale la condotta degli abitanti di Sodoma era del tutto abominevole, sta di fronte a Dio per strappargli la vita di uomini che sono destinati a diventare il simbolo eterno della depravazione umana.

Non gioisce per il male che sta per piombare su di loro, non mostra indifferenza.

Non è a motivo di Lot che egli intercede: non lo nomina mai!

Egli si sente fratello di questi uomini depravati di Sodoma e Gomorra, si sente coinvolto nel loro destino.

- Per l'autore biblico Abramo adombra la successiva convinzione dei profeti riguardo al compito di Israele fra le nazioni.

- Il peccato di Sodoma. Il testo parla del "**grido** di Sodoma e Gomorra" (**18**,20-21) o del "**grido** contro di loro" (**19**,13).

Si tratta del grido pieno di angoscia dell'oppresso, del lamento agonizzante della vittima.

Presuppone un'odiosa corruzione morale e sociale, un disprezzo arrogante dei più elementari diritti umani, una cinica insensibilità per le sofferenze altrui (cf. Ef **16**,49-50).

- Si deve notare che gli abitanti di Sodoma non sono accusati e condannati per idolatria: i peccati per i quali vengono giudicati si trovano tutti sul piano morale e sociale.
- L'idea che c'è un'intima inestricabile connessione fra la condizione socio-morale di un popolo e il suo destino è uno dei pilastri fondamentali su cui si regge l'intera interpretazione biblica della storia.

E' centrale nella storia del Diluvio, sta alla base del racconto di Sodoma e Gomorra, è fondamentale per capire il libro di Giona. Costituisce la giustificazione della Torà per l'azione con cui Dio distrugge gli abitanti di Canaan davanti a Israele.

Questa idea riceve piena espressione negli oracoli di Amos (**1**,3-**2**,3) e domina la successiva coscienza profetica .

- La dottrina del merito.

E' uno degli aspetti fondamentali del racconto. Dio accetta il principio messo avanti da Abramo, che un piccolo nucleo di giusti può garantire la salvezza dei peccatori.

Questo principio stabilito da Abramo nella sua "lotta" con Dio per Sodoma e Gomorra, vivrà con Mosè (Es **33**,14; **34**,8-9; Nm **14**,13-

20); con Samuele (1 Sam **7**,8-9; **12**,19-23; **15**,11); con Amos (**7**,1-6); con Geremia (**5**,1; **37**,3; **42**,2); in Ezechiele **22**,30 Dio si lamenta perché non ha trovato chi “*stesse sulla breccia*” per proteggere la Terra dalla distruzione per i suoi peccati.

## *La nascita di Isacco e la “Aqedà”*

(Gen **21-22**)

- **21**,1-7 La ripetuta enfasi sulla nascita di Isacco in tutta la vita di Abramo, il miracolo della sua nascita così straordinaria, è uno dei mezzi più importanti che l'autore della Torà utilizza per significare che l'emergere del popolo di Israele nella storia del mondo e dei popoli è un fenomeno straordinario, dovuto all'intervento del Creatore, e che il suo futuro e il suo destino è unico fra tutti i popoli.
- **21**,8-21 L'espulsione di Agar e Ismaele.
  - Come può Dio essere acquiescente a un atto di manifesta disumanità come la cacciata di Agar e Ismaele?
  - La prima cosa da dire è che **Ismaele era stato riconosciuto come figlio legittimo di Abramo** (cf. **16**,15; **17**,23.25.26; **21**,11; **25**,9).  
Anche la genealogia di Ismaele è attenta a segnalare che egli è figlio di Abramo (**25**,12).
  - Ciò è confermato dall'atto stesso con cui Sara lo aveva riconosciuto giuridicamente in anticipo come legittimo figlio di Abramo quando era ricorsa all'istituto del concubinato (**16**,1-2).

- Perciò Ismaele, come figlio legittimo di Abramo, aveva diritto a partecipare all'eredità.

Sara chiede che ad Agar ed Ismaele sia data la libertà, in modo che debbano rinunciare ad ogni pretesa di partecipare all'eredità.

- Il dolore di Abramo non ha a che fare con la legalità dell'atto, che non è in questione, ma con il suo amore di padre e con il sentimento morale.
- Il racconto non lascia dubbi su quale sarebbe stata la decisione di Abramo: avrebbe certo resistito a Sara e non avrebbe cacciato Agar e Ismaele, se non ci fosse stato l'intervento di Dio.
- E' ancora più interessante il fatto che Dio deve giustificare il suo sostegno alla causa di Sara, e porta due ragioni:
  1. perchè è attraverso Isacco che la linea di Abramo deve proseguire
  2. perché Dio avrà cura della schiava egiziana e di suo figlio, e assicurerà un grande futuro anche ad Ismaele.

## Cap 22 Il "legamento" di Isacco.

- Con la partenza di Agar e Ismaele, tutti gli ostacoli al futuro di Isacco come unico erede sono rimossi.

Ma improvvisamente Dio comanda ad Abramo di prendere Isacco e di offrirlo in olocausto.

L'evento più sconvolgente nella vita di Abramo giunge al momento finale della sua corsa.

- Si dice spesso che l'intenzione originaria del brano è quella di indicare il rifiuto del sacrificio umano da parte del Dio di Israele. Ma è tesi difficile da sostenere: Né storicamente, né nella tradizione biblica il sacrificio animale è una innovazione di Abramo. La storia di Caino e Abele mostra che la Bibbia considera il sacrificio animale come antichissimo, primordiale.

Nelle religioni del Medio Oriente ciò era la norma.

Solo Canaan sembra essere un'eccezione, nel senso che i sacrifici umani fossero più frequenti che altrove.

L'autore biblico chiarisce immediatamente al lettore che non si deve pensare che Dio, con la sua richiesta, intendesse realmente il sacrificio in olocausto di Isacco:

*“Dio mise alla prova Abramo” (22,1): si tratta di una prova.*

Difatti, conclusa la prova, Dio dice ad Abramo:

*“ora so che tu temi Dio perché non mi hai rifiutato il tuo figlio” (22,12).*

Abramo però questo non lo sa. Che cosa sa Abramo?

Sa che è il Signore che gli ha dato il comando di sacrificare Isacco; e sa che Dio è buono e giusto, è fedele alle sue promesse.

La prova di Abramo perciò consiste:

- a) nell'ubbidienza umile, piena di indicibile dolore e angoscia, a non risparmiare il suo figlio;
- b) nel continuare a credere che Dio è fedele alle promesse anche ora che con il suo comando sembra cancellarle e vanificare tutto il lungo cammino sino ad ora percorso;

- c) nel sopportare il peso dell'incomprensibilità del comando di Dio ( come può Egli volere un sacrificio umano?), e nel continuare a credere che Dio è un Dio buono e giusto.

Ecco le dimensioni del grande silenzio con cui è raccontato il cammino di Abramo, la sua "agonia" silenziosa.

La descrizione minuta dell'agire di Abramo ("*si alzò di buon mattino, sellò l'asino, prese con sé due servi e il figlio Isacco, spaccò la legna per l'olocausto e si mise in viaggio...*" **22,3**), non fa che accrescere il silenzio. Il lettore è costretto a immaginare i pensieri e i sentimenti di Abramo, a cercare di entrare nel suo animo.

Anche il breve dialogo con Isacco ("*disse: «Padre mio». Disse: «Eccomi, figlio mio». Disse: «Ecco qui il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?» Disse: «Dio stesso provvederà l'agnello, figlio mio». **22,7-8***) accresce senza limiti il silenzio drammatico ed indicibile.

- La Torà presenta il "*legamento di Isacco*" come l'evento vertice nella vita di Abramo: dopo questo, il processo di adempimento delle promesse di Dio si sviluppa inesorabilmente, scena dopo scena, sino alla formazione delle 12 tribù e il loro sviluppo in una "*grande nazione*".
- Il sacrificio di Isacco come momento culminante nella vicenda del patriarca, e come momento decisivo nella storia delle promesse, è segnalato sia dalla connessione di **22,1** con **12,1**, sia, ancor più, dal giuramento con cui Dio conferma tutte le sue precedenti promesse, che ora vengono fondate non solo sulla fedeltà indiscutibile di Dio ma anche sull'ubbidienza suprema di Abramo (**22,16-18**).