
I patriarchi (Genesi 12 - 50)

I materiali narrativi di Genesi 12 - 50 presentano la tradizione degli antichi antenati di Israele: in essa sono radicati e articolati in modo paradigmatico i più elementari temi della fede. In passato gli studiosi pensavano, in base a testimonianze archeologiche e culturali, che i racconti potessero essere collocati nella cultura del Medio Oriente del secondo millennio e che potessero perciò essere considerati storicamente attendibili. Gli studiosi contemporanei, tuttavia, nel migliore dei casi considerano quei dati storici dubbi, perciò dobbiamo trattare questi materiali come un prodotto dell'atto di ricordare e tramandare la tradizione compiuto dalla comunità, a prescindere dai «fatti» reali che si nascondono dietro il ricordo.

Questo materiale è costituito dal racconto delle origini della comunità che divenne Israele e si dipana lungo quattro generazioni: Abramo e Sara (Gen. 12 - 25), Isacco e Rebecca (Gen. 25 - 27), Giacobbe e Rachele (Gen. 25 - 36) e Giuseppe (Gen. 37 - 50). Le origini di questa famiglia, prima di Abramo, sono ripercorse in forma tradizionale in Genesi 11,10-32, fino a Sem, figlio di Noè (cfr. I Cr. 1,1-27; Lc. 3,34-38, in cui le origini della famiglia sono fatte risalire ad «Adamo, di Dio»). Queste genealogie non devono essere considerate dal punto di vista storico; sono piuttosto mezzi convenzionali per stabilire la legittimità e le origini dei rapporti di parentela (JOHNSON 1988; R. WILSON 1977).

I materiali che riguardano le prime tre generazioni presentano molti elementi comuni. Sono costituiti da una raccolta di brevi episodi narrativi espressi in forma convenzionale, legati l'uno all'altro per mostrare una sorta di storia della vita dei personaggi in questione; naturalmente emerge con immediata chiarezza che i materiali presentati tendono a concentrarsi sui personaggi fondamentali descrivendone le relazioni interfamiliari, l'acquisizione della terra, la scelta di una moglie e, infine, la nascita dei figli che potrebbero esserne eredi. Il nostro interesse per questi testi si incentra sul modo in cui le storie individuali (che devono essere esistite come singole unità orali prima della loro comparsa nel canone) sono state trasformate in un'af-

fermazione coerente attraverso il processo redazionale. È evidente sin dal primo sguardo che i materiali relativi alla figura di Giuseppe sono di genere diverso: per la maggior parte, non sono composti da singoli episodi di per sé completi, ma da un resoconto narrativo più o meno esteso, che si basa sulla successione degli episodi nel loro complesso. La distinzione tra i capitoli 12 - 26, che fanno pensare a tradizioni di famiglia, e il racconto di Giuseppe in Genesi 37 - 50 è stata da tempo messa in luce.

Nell'ambito degli studi veterotestamentari, è diventata una convenzione affermare che la differenza di fonti letterarie già osservata in Genesi 1 - 3 e 6 - 9 continua anche qui. In base a questa interpretazione, il materiale sacerdotale facilmente riconoscibile è limitato, fatta eccezione per pochi frammenti, a Genesi 17,1-27; 23,1-20; 35,9-13 e 46,6-27. Queste annose distinzioni accademiche, tuttavia, non ci sono di grande aiuto e potrebbero essere trascurate, se non per il fatto che evidenziano la profonda complessità del testo, complessità che non è, in ogni caso, in dubbio.

Al di là dell'analisi convenzionale dei livelli letterari su cui non è necessario soffermarsi, il più importante studio critico è stata l'analisi critico-formale di Hermann Gunkel (GUNKEL 1997). Questo grande studioso tedesco ha posto l'attenzione sugli aspetti estetici e artistici delle brevi unità narrative e ha concluso che questa società popolare possedeva un repertorio caratteristico di modalità narrative ricorrenti, ripetuto in vari contesti con numerose variazioni artistiche. L'opera di Gunkel è stata recentemente portata avanti da Robert Alter, che ha identificato diverse «scene-tipo» in cui lo stesso motivo narrativo si ripete in forma diversa, per esempio «l'antenata compromessa» (Gen. 12,10-20; 20,1-18; 26,1-11) o la scena del fidanzamento (Gen. 24,10-61; 29,1-20) (ALTER 1981, pp. 47-62). La reiterazione di scene-tipo potrebbe sembrarci strana, fino a quando non riconosciamo che alcuni popolari programmi televisivi contemporanei come *M*A*S*H**, *Cheers*, *Seinfeld* o *West Wing - Tutti gli uomini del presidente* non fanno altro che ripetere le stesse situazioni episodio dopo episodio. Nel leggere il materiale della Genesi, perciò, si deve prestare attenzione alle convenzioni letterarie che in esso agiscono, una serie ricorrente di «codici» narrativi che riappaiono frequentemente nel testo.

A causa della grande influenza di Gunkel, gli studiosi hanno dedicato molte energie alle unità narrative minori e alla loro particolarità. L'interpretazione teologica, tuttavia, deve prestare attenzione anche alle unità narrative più ampie, e ai modi in cui i diversi elementi narrativi (che a un certo punto possono essere esistiti in maniera indipendente l'uno dall'altro) sono stati collegati per rispondere alla più ampia intenzionalità teologica del testo complessivo. Nel leggere Genesi 12 - 50 e, in particolare, 12 - 36, risulta evidente che la formazione del testo più ampio è stata compiuta senza risolvere le divisioni che si verificarono quando i diversi materiali furono messi insieme.

Ciò nonostante, è chiaro che qui è in azione una più vasta intenzionalità interpretativa. Questa intenzionalità, secondo Gerhard von Rad, potrebbe essere sorta quando i singoli racconti furono riuniti attorno ai temi princi-

pali di una cruciale proclamazione liturgica (che egli chiama «credo») (VON RAD 1966, pp. 1-78). Ma anche se von Rad si sbaglia nella sua proposta riguardo alla preistoria del testo, Brevard Childs ha senza dubbio ragione di affermare che la forma completa del testo è l'intenso racconto secondo il quale una singola coppia senza figli (Abramo e Sara) viene benedetta dall'amore primordiale di Dio (CHILDS 1979, pp. 152-153); di conseguenza, quando si arriva a Genesi 46,26, la famiglia è composta da sessantasei persone, un numero sufficiente a garantire continuità e importanza sociale. Dal momento che la famiglia è continuamente in pericolo, non ci sono dubbi, secondo questo resoconto, che il benessere della famiglia è un dono di Dio. La storia è raccontata perciò in modo che il *racconto della famiglia non possa essere narrato separatamente dall'opera talvolta manifesta e talvolta nascosta di Dio* che ha promesso, voluto e garantito il benessere della famiglia.

È chiaro che il tema teologico intorno al quale è raccolto questo materiale così eterogeneo è quello della *promessa di Dio agli antenati di Israele*. Per mezzo del processo di tradizionalizzazione il tema della promessa è stato imposto o letto nei testi che, nella loro forma più antica, non erano in alcun modo correlati a esso. Forse, come suggerisce Claus Westermann, il motivo della promessa compariva originariamente in Genesi 18,1-15, dal cui racconto l'accento sulla promessa non può essere cancellato senza distruggere l'intreccio dell'episodio (WESTERMANN 1980a, pp. 11-30). Questa promessa iniziale riguardava forse la nascita di un bambino, in particolare di un figlio maschio in una società patriarcale. Quel tema del figlio promesso (e di conseguenza dell'erede) è giunto a dominare l'intero racconto, cosicché in ogni generazione Dio dona il figlio maschio (ed erede) a una madre sterile solo molto tardi, quando tutte le risorse umane sono esaurite (Gen. 21,1-7; 25,21-26; 30,22-24). Bisogna osservare che la promessa non è un generico sentimento di misericordia o un senso di ottimismo nei confronti del futuro. È piuttosto un *discorso specifico* pronunciato dalle labbra di Dio che è ricordato e citato nel testo e nella cultura di Israele. Quel discorso ricordato diviene il nucleo della tradizione narrativa. Esso svolge allo stesso tempo la funzione di articolare ciò che Dio deve ancora fare per essere degno di fiducia e quella di indurre Israele a credere nel discorso di Dio come risorsa fondamentale per questa famiglia in un futuro di vulnerabilità e pericolo.

Qualcuna delle unità narrative minori, nella sua forma più elementare, potrebbe aver contenuto intrinsecamente il tema della promessa. Tuttavia, la promessa è stata forgiata dalla tradizione sino a divenire un discorso molto più influente, che ubbidisce a formule fisse, e che oggi domina l'intero racconto. La più chiara articolazione di quest'uso maggiormente formale della promessa si trova in Genesi 12,1-3, il punto di inizio della storia ancestrale. Dio si rivolge all'improvviso ad Abramo, inizialmente con un imperativo che gli impone di abbandonare tutto ciò che è familiare e sicuro. In quella stessa frase iniziale, però, l'imperativo si confonde con una promessa riguardante il «paese che io ti mostrerò». Il racconto ancestrale rivolge

la propria attenzione alla terra promessa, una proprietà concreta cui questa famiglia ha diritto in base al discorso di Dio. Il successivo desiderio di un figlio maschio (ed erede), che ricorre in ogni generazione, nasce dalla necessità di mantenere viva quella promessa perché senza un erede in ogni generazione la promessa è cancellata (cfr. Gen. 15,1-6).

La promessa continua in Genesi 12,2 dove si precisa che Abramo e la sua stirpe acquisteranno una grande importanza sociopolitica, una promessa che si ritiene successivamente realizzata nelle conquiste di Davide e Salomone. Essa si conclude nel versetto 3 con la sbalorditiva affermazione che l'esistenza stessa di Israele sarà una benedizione per «tutte le famiglie della terra», vale a dire che la vita stessa di Israele nel mondo è di per sé uno strumento e una fonte di benessere per le altre nazioni. Da questo momento in poi, le altre nazioni sono sempre all'orizzonte di Israele così come sono all'orizzonte del Dio di Israele. L'insieme di promesse, riflesse con forza in Genesi 28,13-15, diviene il principio originario di tutto ciò che segue nel resoconto narrativo della vita di Israele. Si potrebbe in realtà affermare che la promessa che definisce il Dio biblico come un Dio che genera e governa il futuro è un tema centrale di tutta la Bibbia. Potremmo identificare in particolare tre cicli della tradizione che rientrano nell'ambito della visione contenuta in questo passaggio.

In primo luogo, seguendo l'analisi di von Rad, molti studiosi hanno osservato che la promessa iniziale di Dio ad Abramo in Genesi 12,1-3 svolge la funzione di punto centrale di collegamento tra la *storia delle nazioni* in Genesi 1 - 11 e la *storia di Israele* nelle parti successive del testo biblico (VON RAD 1966, pp. 65-74). Come abbiamo visto riguardo all'intenzionalità teologica di Genesi 1 - 11, quell'insieme di testi dà prova della profonda alienazione delle nazioni da Dio, della contraddizione che esiste tra Dio e il mondo. Nel linguaggio comune quel "malfunzionamento" della creazione è definito «caduta» o «peccato originale». Nel testo stesso si afferma che le nazioni sono «maledette» (cfr. Gen. 3,17-19; 4,11-12 e, implicitamente, 11,6-9), cioè sono soggette alla trascendenza negante di Dio. La promessa iniziale che Dio fa a Israele è che Israele sarà una benedizione per «tutte le famiglie della terra», cosicché la *benedizione* portata e incarnata da Israele serve a contrastare, superare e annullare la *maledizione*. In questa giustapposizione il ruolo di Israele, secondo l'intenzione di Dio, è quello di fare in modo che le altre nazioni e tutto il mondo siano benedetti, vale a dire che possano godere dell'abbondanza e del benessere che fin dal principio era stabilito nella benedizione della creazione, come si legge in Genesi 1,22 (WOLFF 1966).

In secondo luogo, benché sia probabile che il racconto ancestrale costituisca una tradizione distinta, nella formazione della Bibbia, il racconto della promessa è stato messo in relazione con tradizioni molto diverse associate al libro del Deuteronomio e alla letteratura da esso derivata. Quella tradizione si concentra sui comandamenti e si preoccupa di affermare che la terra promessa è data in dono a Israele (nel libro di Giosuè) e che Israe-

le deve governarla (nel libro dei Giudici) secondo i dettami dei comandamenti. Come vedremo, quella stessa tradizione storica si ripercuote, nei libri dei Re, sul modo in cui la terra sarà perduta da Israele quando disubbidirà ai precetti della Torah. Quella diversa tradizione teologica si occupa della condizione di ubbidienza per mezzo della quale la terra rimarrà in possesso di Israele. Nella tradizione completa, tuttavia, l'accento sul carattere condizionale ha alle spalle la promessa ancestrale della terra. Di conseguenza, la terra dell'ubbidienza (così nel Deuteronomio) è prima di tutto una terra cui Israele ha diritto. Poi Israele, guidato da Giosuè, riceve la terra perché in principio Dio lo aveva promesso. Questo legame tra le tradizioni è esplicito in Giosuè 21,43-45, che celebra l'avvenuta presa della terra e la interpreta come la realizzazione delle antiche promesse. (Va notato, inoltre, che la stessa promessa è espressa e data per scontata anche nella tradizione dell'esodo che, nella sua articolazione originaria, costituiva un diverso ciclo di ricordi [cfr. Es. 2,24; 3,16-17]).

In terzo luogo, i racconti ancestrali ricevono ben poca attenzione nella letteratura comunemente attribuita al periodo monarchico dell'antico Israele, cioè i «profeti preesilici». Ma poi, d'improvviso, la tradizione di Abramo riemerge nella letteratura dell'esilio in un modo piuttosto teatrale (cfr. Lev. 26,42; Is. 41,8; 51,2; 63,16; Ger. 33,26; Ez. 33,24; Mich. 7,20). È chiaro che, dopo che l'esigente tradizione della Torah legata a Mosè aveva condotto a un'interpretazione teologica della distruzione di Gerusalemme nel 587, la comunità interpretativa dell'antico Israele si sia spostata dal carattere rigorosamente condizionale imposto da Mosè alla promessa esente da ogni vincolo che Dio aveva fatto al principio ad Abramo e Sara. Così la comunità degli esuli trovò, nel ricordo di quella promessa, una ragione per sperare, proprio quando l'ubbidienza pretesa dalla Torah non era più a essa conforme. Questa promessa, ora riarticolata, fornisce, in senso generale, la certezza che Dio opera ancora nell'interesse della comunità deportata per garantire un futuro di benessere. Più in particolare, la promessa era importante per la comunità allontanata dal proprio paese e deportata perché in essa era implicito che Israele avesse ancora diritto alla terra (che al momento non possedeva). Si affermava che prima o poi, nell'epoca stabilita da Dio, la promessa sarebbe stata mantenuta e Israele sarebbe ritornato alla terra della promessa, non per i suoi meriti né per la sua ubbidienza, ma perché Dio è fedele alla sua promessa, che permea la vita e la fede di Israele sin dalle origini.

Così, in tutte e tre le letterature, (a) il racconto della *maledizione delle nazioni* in Genesi 1 - 11, (b) la riflessione contenuta nel Deuteronomio sulla *terra in relazione alla Torah*, e (c) il *recupero della promessa in epoca esilica*, i racconti ancestrali sono di importanza decisiva per la fede di Israele e per la sua comprensione di sé; essi forniscono equilibrio per un'esistenza in un mondo che manteneva questa comunità in agitazione e in continuo pericolo.

Al di là dell'Antico Testamento stesso, possiamo osservare due percorsi interpretativi importanti nelle attuali discussioni ecumeniche. Da una par-

te, la promessa ancestrale ad Abramo diviene una risorsa efficace nell'opera interpretativa di Paolo nella chiesa delle origini; questa tradizione ha contribuito a sostenere l'affermazione che il vangelo di Gesù Cristo superava i limiti della comunità ebraica custode della Torah e si rivolgeva anche ai gentili, che non erano soggetti alla Torah ebraica. Paolo elabora questa argomentazione nella Lettera ai Romani (Rom. 4,1-25) e, più in particolare, in Galati 3,8, in cui Paolo considera la promessa di Genesi 12,3 – «in te saranno benedetti tutti i gentili» (traduzione mia) – come una prima apertura al di là della comunità della Torah. In realtà, Paolo definisce quella straordinaria promessa ad Abramo la «buona notizia» preannunciata (Gal. 3,8), indicando che già in quel discorso iniziale di Dio ad Abramo la strada è aperta anche a coloro che non sono eletti. L'apertura del vangelo ai non-ebrei affermata da Paolo, perciò, è commisurata all'idea che Genesi 12,3 riguarda le nazioni maledette in Genesi 1 - 11. La promessa di Abramo è una grande impresa ecumenica perché il latore della promessa è il «padre» di molte famiglie di fede.

Mentre i cristiani hanno visto nella promessa ancestrale un'apertura ai gentili, gli interpreti ebraici, d'altra parte, hanno prestato particolare attenzione alla promessa della terra fatta a questa famiglia. Non c'è dubbio che la terra sia una preoccupazione dominante dei racconti ancestrali e divenga un fondamento estremamente importante quando la comunità ne è priva. In maniera specifica, il dettaglio dei confini della terra in Genesi 15,18-21 offre una visione e una descrizione sommaria del «Grande Israele» che anticipa le estreme conquiste di Israele durante il regno di Salomone. Inoltre, l'acquisto della terra di Ebron, compiuto con un'operazione commerciale svolta in maniera attenta e legale, è stata successivamente interpretato, in alcune forme di giudaismo sionista, come garanzia di proprietà e diritto alla terra (cfr. Gen. 23). L'antica memoria è diventata così un potente terreno per la rivendicazione della terra anche nelle abitudini e nelle ambizioni contemporanee dello stato di Israele.

Questi due casi di *apertura cristiana ai gentili* e di *un senso tutto ebraico di diritto alla terra* mostrano come la tradizione della promessa continui a essere aperta all'interpretazione in molte direzioni diverse. Infine, a questo proposito, è importante che Abramo sia considerato, nelle discussioni ecumeniche generali, il padre di tutte e tre le «religioni del libro», giudaismo, cristianesimo e islam. In realtà, il fatto che il patrimonio comune di queste grandi tradizioni interpretative sia così ampio favorisce probabilmente la profonda acrimonia tra loro, perché i figli di Abramo combattono senza fine per acquistare il controllo dell'eredità del comune antenato.

Altre due questioni meritano attenzione. In primo luogo, le precedenti osservazioni non riguardano il racconto di Giuseppe di Genesi 37 - 50 in maniera così diretta come nel caso degli altri tre antenati. Il racconto di Giuseppe è un genere di letteratura molto diverso e probabilmente ha avuto uno sviluppo distinto come tradizione interpretativa. A differenza di Abra-

mo, Isacco e Giacobbe, Giuseppe è presentato come un israelita che trova la sua fortuna nell'impero egiziano, grazie alla sua capacità di sottomettersi e di adattarsi ai piani del suo sovrano. Benché Giuseppe sia celebrato nei racconti come un uomo con una profonda fede in YHWH, capace di salvare la propria famiglia (come in 45,1-16 e 50,15-21), spesso si trascura che è allo stesso tempo un fiancheggiatore dell'avidità politica del faraone; Giuseppe è l'agente imperiale che realizza per il faraone un monopolio economico a scapito dei contadini (47,13-27). Se i risultati ottenuti da Giuseppe sono interpretati alla luce del successivo racconto dell'esodo, allora Giuseppe deve essere visto come un complice dello stato di schiavitù. Egli è perciò rappresentato come una figura ambigua che si destreggia abilmente tra la sua profonda identità teologica di israelita e il suo impegno pragmatico nella politica dell'impero. Alcuni studiosi hanno suggerito che questo racconto, così come i resoconti narrativi di Daniele ed Ester, ritrae una comunità di fedeli che deve vivere con prudenza, accortezza e astuzia al fragile confine tra resistenza e adattamento (HUMPHREYS 1973; D. SMITH 1989). Quella che potrebbe essere una storia antiquata serve così come risorsa per le generazioni successive di fedeli che devono praticare la propria fede in un ambiente politico vulnerabile e assai contestato, verosimilmente nel periodo persiano.

In secondo luogo, deve essere osservato che le madri descritte nel libro della Genesi, in particolare Sara e Rachele, sono molto importanti per la tradizione. (Diversamente da Sara e Rachele, Rebecca non viene menzionata nella successiva tradizione interpretativa.) In epoca antica, queste storie erano ampiamente conosciute come «racconti dei patriarchi» o storie «dei padri», e l'accento era posto esclusivamente sugli antenati di sesso maschile del successivo erede di ogni generazione (WESTERMANN 1980a). E, naturalmente, la tradizione si concentrava in modo particolare sui figli maschi. La più recente sensibilità femminista, tuttavia, ha attratto l'attenzione sulle madri di Israele, che sono indispensabili alla tradizione. Tanto per cominciare, tutte le madri sono sterili e diventano ogni volta le destinatarie del dono miracoloso di Dio di un figlio maschio e di un erede (Gen. 11,30; 25,21; 29,31). In ogni generazione la storia non potrebbe continuare senza la madre. In particolare Sara, come madre della fede, è presente insieme ad Abramo nel ricordo esilico di Isaia 51,2 ed è senza dubbio il soggetto sottinteso di Isaia 54,1-3, una moglie umiliata che diventerà in futuro la madre feconda. Inoltre Sara, in Galati 3 - 4, diviene il «modello» della libertà del vangelo in opposizione alla schiavitù che nega la libertà del vangelo (cfr. Rom. 4,19; 9,9; Ebr. 11,11). In Galati 4,27, Paolo cita direttamente da Isaia 54,1 cosicché Sara è ulteriormente descritta come la vera portatrice del vangelo che Paolo afferma con forza.

La figura di Rachele svolge una funzione molto diversa nella successiva tradizione (DRESNER 1994). È presentata come la madre che piange per i figli morti in Geremia 31,15, la madre degli esuli perduti. In un sorprendente travisamento della tradizione, Rachele in esilio diviene colei che «ri-

fiuta di essere consolata» (Ger. 31,15), sostituendo il marito Giacobbe che, in un precedente resoconto narrativo, «rifiutò di essere consolato» (Gen. 37,35). La dislocazione del dolore da Giacobbe a Rachele continua in Matteo 2,18, dove Rachele rifiuta di nuovo di essere consolata in risposta alla strage degli innocenti ordinata da Erode. È plausibile affermare che nella tradizione l'intenso dolore che non trova conforto sia trasferito a Rachele (e allontanato da Giacobbe) perché l'amore materno è il sentimento più forte che si possa immaginare e, di conseguenza, la perdita subita da una madre è la più profonda che si possa esprimere. Emil Fackenheim, inoltre, va oltre gli usi di Geremia e Matteo e suggerisce che Rachele «non sarà consolata» perché la perdita dei suoi figli si estende a sei milioni di ebrei sterminati; davanti a una perdita così intollerabile è necessario fare ricorso a questa madre della sofferenza, l'unica capace di dare voce all'insondabile profondità della perdita (FACKENHEIM 1980).

Mentre Rebecca non è presa in considerazione nella successiva tradizione biblica, va osservato che c'è una terza madre che compare nella tradizione, Agar. Riferendosi ad Agar in modo negativo (Gal. 4,21-31), Paolo assume Agar a metafora della schiavitù per contrapporla alla «donna libera» (Sara). Nonostante lo sviluppo negativo della tradizione, le interpreti femministe hanno osservato che Agar nel racconto è una presenza importante e positiva (TRIBLE 1973; CALLAWAY 1986). Agar è una seccatura per Sara e di conseguenza anche per Abramo. Ciò nonostante, è lei la madre di uno dei figli benedetti di Abramo, Ismaele, ed è la destinataria della misericordia tutelare di uno degli angeli di Dio (Gen. 21,17-19). Agar rappresenta la fedeltà di Dio alla famiglia di fedeli che continua proprio al di fuori della discendenza principale di Abramo, Isacco e Giacobbe. Nel racconto svolge la funzione di tenere aperto l'orizzonte di Israele all'«altro», che ha la stessa pretesa legittima di fare affidamento sulla promessa di Dio. La sua presenza nella tradizione ne impedisce l'eccessiva chiusura. È indicativo che nel racconto della morte di Abramo, «Isacco e Ismaele, suoi figli, lo seppellirono nella grotta di Macpela» (Gen. 25,9). I due sono lì insieme nel riconoscimento che, benché nati da madri diverse, colui che appartiene alla famiglia e colui che ne è stato escluso condividono l'eredità di un unico padre.

Quel padre è nella Bibbia il padre di tutta la fede. È colui che si è avventurato verso l'ignoto su ordine di Dio, colui che possedeva una fede sufficiente a credere nella promessa contro tutte le certezze a portata di mano, a correre il rischio esclusivamente sulla base del discorso confortante di Dio. Benché il racconto di Genesi 12,10-20 e la decisione di prendere una seconda moglie «perché non si sa mai» (Gen. 16,2) mostrino il suo incerto pragmatismo, nella successiva tradizione egli viene sempre presentato come il rappresentante esemplare della fede in Dio. Nel racconto stesso della Genesi, la sua radicale ubbidienza in Genesi 22,1-14 rivela la sua fede assoluta, una radicalità celebrata nei riferimenti alla tradizione contenuti nel Nuovo Testamento. In Galati 3,6 Paolo cita Genesi 15,6 per testimoniare il

modello di fede rappresentato da Abramo (cfr. anche Rom. 4,22-23) e l'elenco di fedeli in Ebrei 11,8-19 mostra Abramo come l'incarnazione della fede in Dio. È evidente che il processo di tradizionalizzazione, nel senso più creativo, ha trasformato semplici ricordi popolari in un'asserzione di fede forte e decisiva e in un modello per le generazioni successive di fedeli. La «buona notizia» preannunciata è che anche questa famiglia inadeguata può essere portatrice della promessa, sia per i propri eredi futuri sia per quelli al di fuori della famiglia che sono compresi nel futuro promesso e nell'intenzionalità di Dio, che si spinge ben oltre la prospettiva di questa famiglia. Le madri della famiglia sono tenute in grande considerazione, ma lo stesso vale anche per Agar, che vive ai margini.