Dante Lattes

dispense settimanali
sulla Torà
poi raccolte in:

Nuovo Commento
alla Torà

*Parashat
Lech Lechà*

digitalizzazione a cura di
www.torah.it
Gerusalemme, 5778, 2018

www.torah.it

PARASHAH III - LECH-LECHÀ

(Genesi, XII, 1 - XVII, 27)

Abramo nel paese di Canaan - Il ratto di Saraj - La liberazione di Lot - La fuga di Hagàr - La circoncisione

Dio ordinò ad Abramo di abbandonare il suo paese natio e la sua famiglia per stabilirsi in un'altra terra, dove i suoi discendenti sarebbero diventati un popolo grande, glorioso e benefico agli uomini. Abramo partì insieme con la moglie Saraj, col nipote Lot, coi loro averi e colla carovana dei loro dipendenti, e si diresse verso il paese di Canaan, che egli percorse a varie tappe da Shekhèm sopra Gerusalemme fino al Néghev. La carestia che regnava in quelle contrade lo costrinse a scendere in Egitto dove Saraj attrasse colla sua rara bellezza gli sguardi dei cortigiani del re Faraone che la rapirono e la condussero a corte. Il re colpito, in seguito a questo ratto, da gravi piaghe, la restituì al marito colle debite scuse.

Risalito nel Néghev, le liti frequenti fra i pastori di Abramo e quelli di Lot decisero i due parenti a separarsi e fu lo zio che lasciò al nipote la scelta della regione in cui avrebbe preferito stabilirsi. Lot scelse il litorale del Giordano, ricco di pascoli e pose le sue tende nelle ubertose campagne della regione di Sodoma, ed Abramo, dopo un lungo viaggio nel Paese, si stabilì nei dintorni di Hebròn.

Nel corso di una guerra fra due coalizioni di Re nel Medio Oriente, Sodoma fu saccheggiata e Lot fu fatto prigioniero. Alla notizia della cattura del nipote, Abramo armò i suoi servi e dopo una rapida marcia notturna liberò Lot e la sua gente, ricevendo i ringraziamenti del re di Sodoma e la benedizione di Malki-zédeq re di Shalem (Gerusalemme).

Nonostante le ripetute promesse di Dio, Abramo non sapeva consolarsi della

mancanza di un erede. Preoccupata della sua sterilità, Saraj concesse al marito, come seconda moglie, la schiava egiziana Hagàr, la quale, avendo dimostrato durante il periodo della concezione di non avere per la signora il rispetto dovute ed essendo stata per questo suo comportamento maltrattata, fu costretta a fuggire; ma poi, per consiglio di un angelo, si decise a far ritorno alla casa di Abramo e a sottomettersi alla irritata padrona. Hagàr dette alla luce un figliolo a cui pose nome Ismaele. In una nuova apparizione, Dio riconfermò ancora una volta la sua promessa ad Abramo, ordinandogli il rito della circoncisione che egli effettuò sopra se stesso, sul figlio Ismaele, e su tutta la sua gente e annunziandogli, per quanto avesse già cento anni e la moglie ben novanta, che avrebbe avuto un figlio a cui doveva porre il nome di Izchaq.

Abramo abbandona la patria, la famiglia, la casa paterna per un ignoto destino, verso una terra ignota. La promessa che gli vien fatta da chi lo invita all'avventuroso pellegrinaggio, da chi lo manda lontano dai luoghi cari, dai familiari, verso un paese di cui non sa nè il nome nè il clima nè la latitudine nè la lingua, è una promessa attraente senza dubbio. « Io farò di te una nazione grande; io ti benedirò; io renderò celebre il tuo nome; tu sarai (oggetto o motivo) di benedizione. Io benedirò quelli che ti benediranno e maledirò quelli che ti malediranno; in te saranno benedette tutte le famiglie della terra » (*Genesi*, XII, 2-3). Che cosa vuol dire: una nazione grande e un nome celebre e tutte le liete cose che seguono? Non si promette ad Abramo la gloria militare, il dominio sui popoli, l'esteso impero territoriale, la sottomissione delle genti; la grandezza che si fa balenare alla sua fantasia e alla sua speranza è una grandezza di un genere nuovo, cioè morale e spirituale, come quella di chi deve riuscire benefico alle società umane tanto da meritare le loro benedizioni, la loro affettuosa ammirazione, e da esser preso come esempio e simbolo di virtù e di prosperità. Se Abramo era destinato ad una missione storica di questa natura, se egli — come si direbbe con più semplice stile — si sentiva chiamato ad un'impresa che, senza armi, senza esercito, ma coll'esempio pacifico d'una gente onesta e laboriosa, doveva recare la benedizione cioè la pace e la prosperità a tutti gli uomini, era naturale che dovesse allontanarsi da un ambiente quale era quello della sua terra natia, in cui regnava la tirannide imperiale, il culto idolatrico e la corruzione morale. Le fonti bibliche non recano nessuna notizia della società in mezzo alla quale era vissuta la famiglia di Abramo nè delle ragioni del viaggio intrapreso da Térach suo padre che, partito da Ur verso il paese di Canaan, si era fermato a Charàn dove era morto. Una cosa è certa e cioè che la famiglia di Abramo seguiva « l'itinerario storico di molte genti semitiche dell'antichità, giunte in vari periodi di tempo ad un sistema di vita sedentario o semi-sedentario. Nel racconto dei viaggi di Abramo risuonano gli echi lontani delle migrazioni delle genti dell'Asia, dal-

l'epoca della monarchia babilonese di Ammurabi fino alla dominazione egiziana sulla Siria e la Palestina », (*DUBNOW, Weltgeschichte des jüdischen Volkes*, I, p. 12). « Da Ur dei Caldei un'antica via carovaniere conduceva a Charàn (la romana Carrhae), fertile provincia nel nord-est della Mesopotamia. Qui troviamo i Terahiti, dopo la partenza dalla loro patria d'origine. Loro intenzione era di spingersi per la strada di Damasco fino al paese di Canaan, destinazione che fu raggiunta da Abramo dopo la morte del padre. Egli prese con sé il nipote Lot, lasciandosi dietro i congiunti Aramei, e gli dei che essi e i loro padri avevano adorato. La Bibbia riveste la migrazione di Abramo del carattere di un movimento religioso. Abramo fu « chiamato » (*Isaia*, LI, 2): grazie all'ispirazione profetica ed obbedendo alla voce divina, egli si stabilì nella terra che ricevette quale promessa a lui ed ai suoi discendenti in eterno », (*MARGOLIS e MARX, A History of the Jewish People*, p. 4).

La leggenda tenta di colmare la lacuna delle fonti storiche descrivendo l'ambiente familiare e sociale in cui Abramo trascorse la sua fanciullezza: ambiente naturalmente idolatrico ed avverso, al quale il giovane dovette ribellarsi, con grave rischio della vita, come chi è pronto al martirio per difendere una nuova fede. Secondo la leggenda si giustificerebbe la partenza di Abramo da quella terra di persecuzione; ma non si capisce la partenza del padre, che avrebbe anzi denunziato e consegnato nelle mani di Nimròd il figliolo ribelle al paganesimo e alla deificazione del tiranno. La vocazione giunge quando Abramo è già lontano dalla patria, da dove era partito per seguire la famiglia paterna e senza nessun personale scopo o desiderio. Ma mentre Térach si ferma e muore a Charàn, Abramo prosegue il viaggio spinto dalla chiamata del destino, dalla voce celeste che lo invita a proseguire il cammino.

La mèta doveva essere un'altra terra, nella quale gli fosse più facile adempiere alla sua missione ed allevare — come dice Rashi — i suoi figli al servizio di Dio. Ma quali prerogative possedeva il paese in cui avrebbe dovuto stabilirsi? Ci sono forse paesi che aiutano le grandi imprese spirituali ed altri che rendono difficili o impossibili le nobili aspirazioni? Gli antichi sapienti ebrei attribuirono una speciale virtù al clima, all'atmosfera, alla natura di Erez Israel e scoprirono una singolare rispondenza di caratteri fra il popolo e la terra. Il filosofo-poeta medioevale Jehudah Ha-Levi costruiva tutta una teoria su questa combinazione di qualità etniche e geografiche. « La terra capace di aiutare questa specifica dote spirituale d'Israele è la Terra Santa » (*Kuzari*, I, 109). « La scintilla della luce divina agisce presso il suo popolo e nella sua terra » (II, 10). « Come la vite non prospera

altro che in un terreno collinoso, così la specifica capacità spirituale d'Israele non giunge ad attuare l'idea divina altro che in quel luogo», (II, 12).

La storia pare aver dato ragione a questa dottrina o almeno aver dimostrato coi fatti che una feconda seminazione morale è stata compiuta in quella terra e dai figli del patriarca nomade al quale era stata affidata. Le tre grandi religioni del mondo sono debitrice in varia forma ed estensione della missione di Abramo, progenitore spirituale della loro idea, ed hanno avuto la culla della loro credenza nel paese di Canaan.

« La promessa significa che, storicamente parlando, si era stabilita nel Patto fra Dio e il popolo una relazione assoluta fra quel popolo e quella terra. Nel vasto orizzonte della storia religiosa non si trova altro esempio di un Dio che abbia dato una terra ad un popolo, nè si trovano parole che siano paragonabili a quelle della Genesi (XII, 7): « Alla tua discendenza darò questo paese ». Questo elemento così semplice non si trova in tutta quanta la storia comparata delle religioni altro che in quel passo e a me sembra che sia un fatto assolutamente unico. Nella storia del viaggio di Abramo da Charàn a Canaan e della sua prima escursione nel paese (*Genesi*, XII, 1-9) predomina il metodo della ripetizione con cui si vuole richiamare l'attenzione sul punto fondamentale; la parola essenziale *terra* vi ricorre sette volte e la parola *Canaan* tre volte, ciò che non si capirebbe se si trattasse di una semplice notizia anziché di una profezia; soltanto nel connubio con quel suolo e con quella terra il popolo può diventare quello che è destinato ad essere: *una benedizione* ». (BUBER, *Israel and Palestine. The History of an Idea*, 1952, p. 21).

Obbedendo all'invito, Abramo partiva da Charàn portando con sé, oltre la moglie ed il nipote Lot, i suoi averi e « le anime che avevano fatto in Charan », come dice la lettera del testo. La frase pur così solenne non significa altro che la schiera dei servi e dei dipendenti che essi si erano procurati nelle soste del viaggio. Ma poichè lo stile non è consueto, si è voluto vedere in quell'*acquisto di anime* l'opera fortunata di proselitismo che Abramo e Sara avevano fatto fra le genti pagane, come una creazione *ex novo* di spiriti (*le anime che avevano fatto*). Il proselitismo di Israele comincia così col capostipite della gente ebraica. Si tratta naturalmente della conversione alla religione naturale ed universale rappresentata allora da Abramo solo e che abbiamo chiamato *religione dei figli di Noè*. Il mosaismo, cioè la religione degli ebrei, non esisteva ancora.

Così Abramo giunse nel paese abitato allora da popolazioni cananee e, spintosi fino a Sichem, ebbe di nuovo la promessa che i suoi discendenti avrebbero avuto il possesso di quelle regioni. Poi, volgen-

dosi a sud, percorse il paese come uno che volesse visitare i suoi futuri possedimenti, e si spinse in varié tappe fino al Néghev. La carestia lo portò per quelle strade medesime che dovranno poi percorrere i suoi nipoti, fino al paese in cui essi vivranno i secoli della schiavitù, quasi che egli volesse riassumere in sé, nella sua breve vita di individuo, le prime secolari vicende della sua discendenza.

L'avventura di Sara, condotta al palazzo di Faraone dai cortigiani ignari della sua qualità di donna maritata (avventura che si ripete più tardi al cap. XX in rapporto ad un altro re della Cananea) è una conseguenza dei costumi delle corti di quel tempo. I monarchi non si facevano scrupolo di far rapire le belle straniere o indigene per il loro talamo regale. « Un papiro narra che un Faraone, seguendo il consiglio di uno dei suoi principi, mandò i suoi armigeri a rapire una bella donna, togliendo di mezzo il marito. Un altro Faraone ottiene la promessa da parte del suo sacerdote che, anche dopo la sua morte, egli ucciderà sceicchi palestinesi e ospiterà le loro mogli nel suo harem », (J. H. HERTZ, *Comm. a Genesi*, XII, 12). E' quindi comprensibile il timore di Abramo e il suo poco lodevole strattagemma per sottrarsi alla morte. Il sotterfugio del patriarca è oggetto di aperto biasimo da parte di uno dei nostri commentatori medioevali, R. Moshé ben Nachman o Ramban (1195-1270), il quale dice che egli commise senza volerlo un grave peccato, mettendo in pericolo l'onore della onesta consorte per paura di essere ucciso, mentre doveva aver fiducia nella provvidenza divina a cui non mancava certo la capacità di salvar lui, la moglie e la sua gente; ed altrettanto grave colpa era stata quella di allontanarsi dalla terra promessa, per timore della carestia, mentre Dio avrebbe potuto in tanti modi salvarlo dalla fame. Questa della carestia sarebbe una delle dieci prove a cui fu sottoposta la fiducia di Abramo nella divina provvidenza (Vedi *Pirké Avôth*, V, 4). Ma pare che in questo cimento egli non riuscisse vincitore come in altri a cui dovette resistere prima o poi.

Il nobile, disinteressato carattere di Abramo si rivela nei suoi rapporti col nipote Lot a cui rimette la scelta della regione della Cananea in cui voleva stabilirsi colle sue greggi, dopo che la convivenza dei pastori dell'una e dell'altra parte si era dimostrata impossibile. Tanto lo zio quanto il nipote erano ricchi di armenti, di tende e di servi, e il paese, per quanto abitato da antiche e nuove popolazioni, pare offrisse ancora ampie estensioni libere dove condurre al pascolo le pecore e i buoi e dove sostare o stabilirsi. Lot, a cui lo zio aveva rimesso la scelta, preferì l'irrigua pianura del Giordano coi suoi ricchi pascoli, lasciando ad Abramo le terre collinose e le basse estensioni lungo il mare della Palestina occidentale. Ma non fu una felice scelta, perchè Lot si trovò ad abitare in mezzo ad una popolazione di corrotti ed empî costumi, inumana e depravata al massimo grado. La ricchezza del suolo, il clima torrido e la facilità della vita erano state le cause

dei vizi che hanno reso tristamente famose le popolazioni di Sodoma e di Gomorra fra cui Lot si trovò a vivere e che travolsero anche lui nella rovina generale.

Intanto Dio, quasi per consolare subito Abramo della porzione meno ridente del paese che gli era toccata dopo la scelta fatta dal nipote, gli ripeté ancora una volta la promessa che tutta quella terra sarebbe stata un giorno patrimonio perpetuo della sua gente, sicchè, allo scopo di prenderne immediato possesso almeno formale, egli doveva percorrere il paese in lungo e in largo. Sembra quasi che Dio gli dicesse: lascia pure che tuo nipote si prenda la parte migliore, tanto un giorno, o prima o poi, tutto questo territorio che si stende ai tuoi piedi e che tu puoi abbracciare collo sguardo dall'alto, apparterrà ai tuoi nipoti. Non ci pare sostenibile la congettura che Dio avesse scelto proprio quel momento per rinnovare la sua assicurazione ad Abramo allo scopo di sollevarne lo spirito depresso per la partenza del nipote che, in mancanza di figli, egli aveva considerato suo probabile erede ed attraverso il quale avrebbe dovuto adempiersi la divina promessa. Sebbene un po' lontano e diviso materialmente dallo zio, Lot avrebbe potuto lo stesso ereditare i beni di Abramo e non sembra poi che il distacco fosse stato così grave e doloroso per il patriarca. La scelta di Lot si dimostrò presto poco fortunata; è bene talvolta contentarsi di una vita umile, di una professione modesta, anzichè aspirare ai lussi delle grandi ed ubertose ville e campagne, a quei paradisi in terra e a quei giardini del Signore quali erano i dintorni di Sodoma e Gomorra (XIII, 10). Quella zona felice fu prima teatro di una guerra svoltasi nei dintorni del Mar Morto fra due avverse coalizioni nella quale comparivano da una parte: Amrafel (Hammurabi, il grande e fortunato monarca di Babilonia che ne aveva portato i confini fino alle sponde del Mediterraneo e che è l'autore del famoso codice che porta il suo nome), Arioch (Arioku) re di Ellasàr (Lassa), un paese fra la Babilonia e le foci dell'Eufrate, Chedorlaòmer (Kudur-Lagamar) re di Elam, regione situata fra la Babilonia e il Golfo Persico e Tidal (Tudghula) re di Goim (Kurdistan?); dall'altra parte stavano i piccoli reucci Cananei di Sodoma, di Gomorra, di Admah, di Zevojim e di Tzòar cioè della regione del Mar Morto, che dopo esser stati vassalli dell'impero elamitico per 12 anni si erano finalmente ribellati. La guerra si era conclusa con la loro sconfitta, colla presa e il saccheggio di Sodoma e Gomorra e colla cattura di Lot e dei suoi. Lot fu liberato grazie al pronto intervento di Abramo e dei suoi 318 uomini armati per l'occasione, dopo una accorta manovra notturna che li spinse presso Damasco. Per quanto si sia voluto da qualche storico, fra cui Rudolf Kittel, mettere in dubbio la autenticità di alcuni degli episodi della età patriarcale narrati dalla Genesi, e perfino la storicità dei patriarchi stessi, relegandoli nel mondo della leggenda o trasportandoli ad un'età

meno antica, non si è potuto negare da altri che il frammento in cui si narrano le vicende della guerra dei quattro re caldei « sembra tratto — come dice molto gentilmente Renan — da antichi libri autentici » (l. c., I, p. 114). Per il Dubnow, che è l'eco della critica storica più recente, lo sfondo storico della narrazione è assolutamente evidente. « Fino dal terzo millennio avanti l'E. V. Babilonia teneva il paese di Canaan sotto la sua dominazione, mentre i re di Elam si erano trovati in vari momenti alla testa della coalizione dei re babilonesi. I nomi che hanno nel racconto biblico corrispondono perfettamente ai nomi consueti della loro terra. All'epoca di Ammurabi gli eserciti dei monarchi babilonesi facevano frequentissime apparizioni nel paese di Canaan. La campagna narrata nella Genesi non era diretta soltanto contro la regione di Sodoma, ma anche contro le provincie limitrofe abitate dagli Emorei e da altre popolazioni; la narrazione biblica stessa riferisce che gli alleati elamitico-babilonesi erano penetrati anche in Kadèsh e nelle steppe degli Amaleciti, sconfiggendo gli Emorei presso Hazòn-Tamàr. Il racconto biblico riflette in tutto e per tutto la situazione internazionale in cui si trovava la Palestina intorno al XX secolo avanti l'E. V. (DUBNOW, *Weltgeschichte*, ecc., I, p. 457-458).

L'episodio bellico di cui fu protagonista Abramo dà luogo alla narrazione d'un altro suo atto di disinteresse e di nobiltà d'animo. Tornato dalla felice incursione contro quella parte dell'esercito nemico che aveva catturato Lot e riconquistata la proprietà saccheggiata, fu accolto con manifestazioni di plauso e di riconoscenza dal re di Sodoma e da Malki-Zédeq re di Salem e Sacerdote del Dio supremo. Questi, dopo avergli offerto in segno di festosa e cordiale accoglienza pane e vino, lo benedì nel nome del sommo Iddio creatore del cielo e della terra ed Abramo offrì a lui quale sacerdote la decima delle spoglie fatte nello scontro. Al re di Sodoma poi che lo pregava di tener per sè le cose prese al nemico, Abramo rispondeva: « Io ho giurato al sommo Iddio creatore del cielo e della terra che non avrei preso la più piccola cosa degli averi tolti al nemico. Non voglio che tu domani possa dire che io mi son fatto ricco per merito tuo o grazie alle sostanze che ti appartenevano ». (*Genesi*, XIV, 22-23).

L'episodio è notevole non solo per il disinteresse dimostrato da Abramo, ma anche per la persona di quel « Sacerdote del Dio Supremo » che porta il nome solenne di Malki-Zédeq (Re di Giustizia) e che è anche re di Shalem, cioè di Gerusalemme. « Nella storia di Abramo — ha scritto Benamozegh — un personaggio notevole, quasi enigmatico, fa una breve apparizione, ma quale luce essa emana. Dalle oscure profondità del mondo pagano, dal seno della corruzione e dell'errore che già predominavano dappertutto, ecco, con Malkizedek, la traccia indiscutibile nella gentilità di una istituzione antica e venera-

bile, di un culto, di un sacerdozio monoteistico superiore anche a quello del patriarca ebreo, perchè Abramo riceve la benedizione di quel pontefice di *El Elion*, padrone del cielo e della terra, vale a dire del Dio più universale che si possa concepire. Non solamente i libri sacri hanno conservato il ricordo di questo memorabile incontro, ma quando riferiscono la vocazione di Abramo e la elezione di Israele, che ne è la conseguenza, riconoscono espressamente che esse hanno avuto luogo a beneficio del genere umano intero», (E. BENAMO-ZEGH, *Israel et l'Humanité*, pag. 717). Abramo riceve grazie e benedizioni da un altissimo personaggio del tempo, investito di potestà regale e sacerdotale, che detiene a Gerusalemme il potere religioso e politico; e l'augurio pronunziato da quel luogo doveva suonare lieto auspicio per le sorti future della gente di Abramo, la quale avrebbe innalzato là il suo Santuario al Dio Supremo, creatore del cielo e della terra ed avrebbe recato di là al mondo il Suo nome e la Sua dottrina.

Dopo di ciò, Dio ripete un'altra volta ad Abramo la Sua promessa di protezione e di grande ricompensa. Forse il patriarca era rimasto sconvolto dagli eventi bellici e si sentiva solo in un paese di piccole monarchie minacciate dai grandi imperi. Ma Abramo non capisce in che cosa potrà consistere e quando verrà il premio promessogli. Se egli ha inteso bene le precedenti assicurazioni, la ricompensa dovrebbe essere terrena e consistere in una felice e prospera prole, in una gente alfiere di verità e di giustizia nel mondo. Ma a questo futuro mancano le basi, perchè egli è solo al mondo, senza figli e perciò senza discendenza. Allora Dio lo assicura che l'erede verrà e sarà progenitore di una numerosa popolazione che, dopo una servitù di 400 anni in terra straniera, tornerà a possedere quello stesso paese che si estende dall'Egitto all'Eufrate.

C'è nel testo una frase che ha dato luogo a varie interpretazioni. Essa si può tradurre in due modi, e cioè: « Egli credette al Signore il quale considerò tale fede come un atto meritorio », (*Rashi, Sforno*), oppure: « Egli ebbe fiducia nella parola del Signore e la considerò come una dimostrazione di bontà » (*Ramban*), riferendo in un caso a Dio e nell'altro ad Abramo il soggetto della seconda proposizione. Nel primo caso è Dio che considera atto meritorio quello di Abramo per aver egli prestato fede alla sua promessa, in quanto nulla c'era nella realtà che la facesse ritenere effettuabile; nel secondo è Abramo che giudica quale atto di speciale grazia e di vera carità da parte di Dio, nella cui parola ha piena fiducia, l'annuncio di una sua discendenza. La seconda interpretazione pare la più attendibile.

Comunque sia, non si tratta di « fede in Dio » nel senso teologico di credenza, ma di « fiducia nella parola di Dio », si tratta di credere

a Dio, a ciò che egli dice, e non di aver fede nella sua esistenza o nei suoi *dogmi* quasi in contrapposto all'azione, alle opere e ai *prece*tti, secondo l'esegesi paolina (*Galati*, III 6; IV, 3 e segg.). Quando Elifaz jemenita dice a Giobbe (IV, 18): « (Dio) non crede ai suoi servitori », non vuol dire certo che a Lui fa difetto la credenza negli angeli, ma che neppure in quegli esseri superiori egli ha una fiducia completa, assoluta, ma dubita perfino della loro perfetta obbedienza. La *emunah* ebraica non è la fede nel dogma o nei dogmi, ma è saldezza nel bene, fiducia nella onestà, nella parola, nella promessa di qualcuno, speranza; è *vertrauen* piuttosto che *glauben*. « *Emunah* non si trova mai nella Scrittura nel senso di *Glaube, pistis*, senso che la parola ha preso solo in periodo più tardo » (GESENIUS, *sub voce*). Isaia (XXV, 1) attribuisce a Dio la *emunah*, intendendo esaltare con questo la fedeltà, lo scrupolo, l'esattezza con cui Egli ha mantenuto la Sua promessa ed ha effettuato le decisioni da lungo tempo prese. (Vedi M. BUBER, *Two Types of Faith*, 1951; *Israel and Palestine*, Londra, 1952, p. 30. Vedi pure il Capitolo *Fede e opere* nel mio Volume *Aspetti e Problemi dell'Ebraismo*, Roma, 1954, pagg. 125-132). Però, nonostante la interpretazione di Paolo, si può accettare quanto è scritto nella Epistola ai Romani (IV, 18) che Abramo sperò contro speranza e, pur vedendo il suo corpo impotente e Sara non più in età da aver figli, con tutto ciò non esitò davanti alla divina promessa, pienamente convinto com'era che Dio è talmente potente da effettuare quanto ha detto.

Fra Dio ed Abramo interviene (XV, 18) un patto (*berith*), una specie di accordo, di trattato, secondo il quale è assicurato alla discendenza di Abramo il possesso della terra in cui il Patriarca allora abitava, dopo però che i suoi nipoti fossero stati liberati dalla schiavitù che avrebbero sofferto per 400 anni in terra straniera. Quali siano i termini di questo « patto » non è chiaro. Da parte di Dio sta l'obbligo e la promessa della terra, da parte di Abramo che cosa si esige? La fiducia nel mantenimento di quella promessa e niente altro, cioè la rinnovata speranza nel libero destino di una discendenza di cui ancora non si vede neppure il principio, la probabilità, la possibilità, e che in ogni modo dovrà attraversare una lunga età di pene e di servitù? Martin Buber ravvicina il rito sacrificale che accompagna qui la conclusione del « patto », coll'altro rito a cui accenna Geremia (XXXIV, 18) in occasione di un'altra obbligazione contratta dagli ebrei: in ambedue i casi si tratterebbe di impegno liberamente assunto, di un'auto-obbligazione: in Geremia da parte del popolo che si obbligava ad adempiere alla Legge la quale imponeva la liberazione degli schiavi ebrei, nella Genesi da parte di Dio che si impegnava a far terminare la schiavitù preannunziata in un determinato punto del tempo. « *Berith* » che si suol tradurre « patto », significherebbe in so-

stanza, secondo Buber, un rapporto che « limita » i due contraenti e quindi li lega, sia che « limiti » ambedue o soltanto uno di loro. In ambedue i casi il rito sacrificale (che accompagna il patto) pare sia collegato ad uno sciagurato evento o presente o futuro, che può venire scongiurato (come in Geremia) o limitato (come nella Genesi), (M. BUBER, *Königtum Gottes*, Berlino 1936, p. 113-115). Secondo S. D. Luzzatto non viene chiesto ad Abramo nessun atto meritorio, nessuna contropartita; l'adempimento della promessa di Dio non è fatto dipendere da alcuna condizione se non da un termine cronologico, dal trascorrere di 400 anni.

Le clausole del patto contengono la descrizione dei confini ideali di Erez Israel che si sarebbero estesi cioè dal fiume d'Egitto (che non è il Nilo, ma il Wadi-el-Arish) fino al « fiume grande, il fiume Eufrate », cioè dall'Egitto alla Mesopotamia. Queste frontiere sono, presso a poco negli stessi termini, ripetute in Esodo XXIII, 31: « dal Mar Rosso al Mare dei Filistei, dal deserto all'Eufrate » ed in Deuteronomio I, 7 e XI, 24, almeno per quanto si riferisce al confine orientale, che è sempre l'Eufrate, mentre quello sud-occidentale è il Mar Mediterraneo, ma quelle frontiere non saranno però raggiunte storicamente ed effettivamente che al tempo di Salomone, allorchè « egli dominava su tutti i regni, dal fiume del Paese dei Filistei fino al territorio egiziano » (*I Re*, V, 1) o quando celebrò l'inaugurazione del Tempio di Gerusalemme dinanzi « ad una gran folla di popolo, da Chamath nella regione del Libano, al torrente d'Egitto » (*I Re*, VIII, 65), in quei confini che furono poi riconquistati sotto Giroboamo II (*II Re*, XIV, 25-28). Il poeta dei Salmi (LXXII, 8) e un profeta dei tardi tempi, Zechariah (IX, 10) tracciano, quale augurio al monarca o al Re Messia, le più vaste frontiere del regno d'Israele « dall'uno all'altro mare » (cioè dal Mar Morto al Mediterraneo) e « dal fiume (Eufrate) all'estremità della terra » (cioè fino all'estremo limite sud occidentale del paese, El-Arish).

Nonostante lo scetticismo della critica storica non sembra che si tratti di confini utopistici nè, come dice Renan, che si abbia da fare con una « geografia compiacente che non va presa alla lettera ». « Quelle iperboli — dice — furono imposte alla istoriografia ebraica dai profeti del tempo di Geroboamo II i quali segnarono per Israele un ideale di frontiere naturali che si suppose essere effettuato sotto Davide e Salomone. Furono in certo modo formule fisse che vennero esumate a varie riprese senza troppo preoccuparsi della loro conformità al vero » (RENAN, II, 116). Comunque sia, non è che il modesto e comprensibile ideale di un popolo che ha bisogno di una terra e sogna per la sua libertà confini il più possibile naturali e sicuri.

Dopo il patto e la rinnovata promessa, Abramo e Saraj debbono avvertire la stranezza contraddittoria della situazione. Da una parte

Dio dice ad Abramo: « Non il tuo servo damasceno sarà il tuo erede, come tu temi, ma un tuo rampollo »; e dall'altra parte la moglie non gli ha dato nè accenna a dargli un figlio. Per uscire da questa via senza sbocco, Saraj ha un'idea che dovrebb'essere risolutiva. Dice ad Abramo: « Dio mi ha negato la maternità; unisciti dunque alla mia schiava Hagàr la quale è sperabile ti dia un figlio che sarà anche il mio ». Il patriarca acconsentì ed Hagàr rimase incinta. Da questo momento comincia il dramma della schiava egiziana. Sembra che, orgogliosa del figliolo che avrebbe dato al suo signore, non conservasse verso la padrona sterile e vecchia quel rispetto che le era imposto dalla sua qualità di serva, e questo dispregio irritò Saraj fino a farla prorompere in invettive perfino contro il marito, accusato di esser lui la colpa del contegno irriverente della schiava. Abramo, affettuoso e devoto marito, lascia Hagàr in balia della irritata padrona, la quale comincia a maltrattarla, sicchè la schiava-concubina, col frutto delle sue viscere in grembo, è costretta a fuggire. La condiscendenza di Abramo verso la moglie non è degna del suo carattere onesto e giusto. Il contegno irrispettoso della schiava egiziana non meritava i maltrattamenti della sua signora ed Abramo non doveva abbandonarla all'ira e al rancore della moglie ma doveva redarguire l'una e calmare l'altra. Nachmanide sostiene che la nostra antica madre peccò nel maltrattare Hagàr e peccò anche Abramo nell'abbandonarla allo sdegno della consorte; per questa loro colpa il figlio nato dalla schiava dette origine a quella selvaggia popolazione, insofferente di giogo e feroce, che tante sofferenze procurò ai discendenti dei due coniugi ebrei. Si può scoprire una specie di *leit motiv* sotto forma di parallelismo verbale fra le pene inflitte da Saraj alla schiava egiziana e le pene inflitte dal Faraone d'Egitto ai nipoti della padrona ebrea: tanto nel racconto della Genesi (XVI, 69) riguardante Hagàr, quanto nella predizione fatta ad Abramo riguardante la schiavitù egiziana (*Genesi*, XV, 13), come pure nel racconto dell'Esodo (I, 11, 12) è usato il verbo « *immàh* », opprimere, affliggere, tormentare, quasi che l'aspra schiavitù egiziana dovesse considerarsi come l'espiazione della non meno dura servitù di Hagàr. Se può essere questa una ipotesi ermeneutica di gente del secolo XX della E. V., non corrispondente forse, secondo qualcuno, alle idee del XX secolo avanti l'E. V., nessuno però potrà negare che la divina Provvidenza dimostrò allora una delicata e affettuosa disposizione consolatrice verso quella donna che era una schiava ed una egiziana, cioè un essere per ragioni di classe, di condizione, di origine etnica, di cultura, di lignaggio, non degna, come si penserebbe oggi, di così solerti e paterne cure. E' che Iddio non fa differenza nè di sesso, nè di razza, nè di condizione sociale e che, prima di Paolo apostolo delle genti (*Galati*, III, 28), la Bibbia ebrea sapeva che dinanzi a Dio non c'è nè ebreo nè egiziano, non c'è nè schiavo nè libero, non c'è nè uomo nè donna. Un angelo trova Hagàr nella deserta landa

presso una sorgente, sulla via dell'Egitto, e dopo averle consigliato di tornare dalla padrona e di sottomettersi a lei, le annunzia che Dio ha udito la sua pena e le darà un gagliardo figliolo che sarà insofferente di freni e dominatore di genti. Anche qui Dio si presenta alla misera donna con quegli attributi di pietà e di provvidenza con cui si rivelerà più tardi a Mosè. Qui Egli ha ascoltato le pene di Hagar (XVI, II); là Dio ha udito i gemiti dei figli d'Israele (Esodo, II, 24) e ha veduto le pene del suo popolo (Esodo, III, 7). E' sempre il medesimo Dio misericordioso. L'apparizione del messo divino ed il felice annunzio dovettero suscitare stupore e gioia nell'anima semplice della schiava fuggitiva, la quale non avrebbe mai creduto che Dio la seguisse e la proteggesse con tanta sollecitudine; sicchè ella proruppe in una esclamazione di grande riconoscenza: « Tu sei un Dio provvido! ». Il pozzo presso il quale ella aveva avuto il segno della divina bontà fu immortalato, come un monumento, col nome di « Pozzo del vivente Dio della Provvidenza » ed il figliolo che le nacque ebbe da Abramo il nome di *Ishma'el* cioè « Dio ascolta ». Perchè Hagar sia diventata per l'apostolo Paolo (*Galati*, IV, 24 segg.) simbolo dell'antico patto, della Rivelazione sinaitica, della schiavitù della Legge, della Gerusalemme terrestre, non è ben chiaro, se non come vaghezza di allegorico disdegno verso Israele.

Dopo la nascita di Ismaele e dopo che — a quanto sembra dal silenzio della storia — la pace fu tornata nella famiglia di Abramo, questi ebbe un'altra rivelazione (la quinta o la quarta se si toglie il primo invito alla vita randagia) e la conclusione di un nuovo patto o la riconferma di quello già stabilito antecedentemente (XV, 18). In questo nuovo incontro Dio si manifesta con un nuovo nome (*Io sono El-Shaddaj*), con un attributo che, se per il lettore è nuovo e di significato un poco incerto (Ibn Ezra lo dice vocabolo di difficile interpretazione. V. *Commento a Esodo*, VI, 3), doveva esser chiaro per Abramo. Che cosa vuol dire *Shaddaj*? Secondo l'antica scienza etimologica il vocabolo sarebbe formato di due parole: *sha* (= *she* = *ashèr*) e *daj*. I dottori del Talmud lo interpretano come volesse dire: « *She-amàrthi le-olamì daj* ». « Io che ho detto al mio mondo: basta (*Chaghigah*, 12) o « *Dajò le-olamì she-anì patronò* ». « Deve bastare al mio mondo l'essere Io il suo protettore, il suo difensore, il suo *patronus* » (*Ber. rabbà*, 46). La versione greca dei LXX e quella di Aquila (II sec.) lo traduce con *ikanós* = sufficiente; la Volgata con *omnipotens*. Il *Sefer Jezirà* lo spiega: *she-ad-ken-daj* = che fin qui basta, come dire: Io sono la causa finale, la causa delle cause. Fra i commentatori e i pensatori medioevali, Rashì lo interpreta: l'Essere la cui potenza e bontà son sufficienti e valide per tutte le cose create; Maimonide: l'Essere la cui esistenza basta a se stesso nè ha bisogno d'altri fuori di Lui perchè quanto egli ha creato e regge e conserva continui ad esistere (*Moreh*,

I, 63); Jehudah ha-Levi lo fa derivare da una radice semitica *shad* (*shadaa*) che significa *forza, potenza* e quindi: Dio della potenza e della vittoria. Così fra i moderni S. D. Luzzatto. J. R. Hirsch lo traduce, seguendo gli antichi, *der Allgenügende*. Altri lo riportano ad una radice araba *shadd* che significa: *beneficare, rappacificare*, e quindi Dio amico, protettore, dispensiere di grazie. Come si vede, nonostante le erudite ipotesi fatte sul vocabolo, si naviga tuttora nel buio.

Questo Dio invita Abramo a seguire con fiduciosa lealtà e integrità la strada della verità e della giustizia, ciò che abbiamo veduto fare già al suo antico antenato Noè, e gli ripete ancora una volta, e con maggiore solennità e vigore, la promessa di una numerosa posterità, d'una progenie di re e del possesso inalienabile per tutti i secoli del paese di Canaan. Qui abbiamo più chiare le clausole del patto: Abramo deve impegnarsi per sè e per i suoi al riconoscimento, alla devozione, alla proclamazione, alla difesa dell'idea del Dio unico e, come segno del patto, ad imprimere nelle loro carni lo stigma della circuncisione; Dio si impegna a proteggere il popolo che sortirà da Abramo colla pace e la libertà in una terra propria. Ma poichè tutto questo esige come condizione preliminare indispensabile la nascita di un figlio, Dio annunzia ad Abramo che Sara glielo darà, destinata com'è anche lei ad essere la progenitrice di genti numerose e di re. A questo punto Abramo, inchinatosi in segno di adorazione e di gratitudine, proruppe in un riso, non si capisce se di gioia o di sorpresa o di meraviglia, di fronte al fatto di un uomo di cento anni, come lui, e d'una donna di novanta, come Sara, a cui si annunziava la nascita di un primogenito. La ilarità di Abramo può parere alquanto irriverente e frutto di incredulità come era in fondo veramente, ma poichè questa incredulità era umanamente comprensibile, la Scrittura colla sua realistica arte e col suo ingenuo candore non la nasconde. Gli uomini vengono descritti dalla Bibbia quali sono, con la loro umana spontaneità, coi loro dubbi, colle loro debolezze, coi loro difetti. E Abramo è un uomo colle sue umane qualità ed imperfezioni. Però, anche in questo momento di lieto stupore e di mirabili attese, il suo paterno animo gentile si preoccupa della sorte del figliolo già tredicenne avuto dalla schiava. E non si sa se la preghiera augurale che egli rivolge a Dio si debba intendere come il desiderio che l'erede designato e sperato sia Ismaele (e sarebbe la confessione della incredulità di Abramo in una così tarda e impossibile maternità di Sara) oppure debba interpretarsi come l'invocazione a Dio perchè protegga e sostenga colla sua benevolenza anche l'altro figliolo (e in questo caso Abramo avrebbe dimostrato di credere veramente alla miracolosa nascita dell'erede tanto atteso). Dalla risposta che Dio dà al patriarca ci sembra di dover dedurre che la preghiera a favore di Ismaele era ispirata da un dubbio reale, da una franca incredulità: « Però (Io ti dico che) Sara tua moglie ti partorirà un figliolo a cui tu metterai nome Itzhaq e sarà

con lui che Io manterrò il mio patto, eterno patto verso la discendenza che gli succederà. Quanto poi a Ismaele, Io ti esaudisco; Io lo benedirò, lo renderò prolifico, lo accrescerò immensamente, egli darà nascimento a dodici principi ed Io farò di lui una grande nazione. Ma il mio patto lo manterrò con Itzchaq che Sara ti partorirà l'anno prossimo di quest'epoca » (XVII, 19-21).

E' un discorso espresso nello stile antropomorfo della Torah, in cui lo scrittore riesce a ritrarre l'umano carattere di Abramo, senza veli apolegetici, senza finzioni bugiarde e a dare un'idea della tolleranza, della indulgenza, della benevolenza di Dio verso quest'uomo che non Lo adula, che non finge di avere in Lui una credenza cieca che non possiede, che non sa chiudere gli occhi e la mente dinanzi ad una situazione assurda, ad un evento impossibile secondo ogni logica umana, secondo ogni legge naturale. Le esigenze della ragione sono nell'Ebraismo rispettate tanto nel caso di Abramo, quanto in quello di Geremia, quanto in quello di Giobbe.

Il rito della circoncisione celebrato per la prima volta nella famiglia di Abramo, dal vecchio patriarca di 99 anni al giovanotto Ismaele di 13 e ai servi e dipendenti di quella piccola società nomade, chiude il capitolo e la *parashah*. Questo segno del patto è stato ripetuto in tutti i secoli e i millenni dai discendenti di Abramo, sfidando i divieti dei tiranni e le persecuzioni della intolleranza religiosa con mirabile eroismo. « La sua popolarità sembra risalire ad epoca remotissima. Le persecuzioni sofferte da Israele al tempo di *Antioco Epifane* allorchè i principi e gli anziani piangevano, le vergini e giovani si acciavano, e la bellezza delle donne era mutata e molte erano condotte alla morte per aver circonciso i loro figli, sono le prove migliori della fedeltà del popolo a questo rito. I ripetuti attentati contro questo costume, sia da parte dei pagani che da parte dei cristiani, non servirono ad altro che ad accrescerne la popolarità. R. Simeone ben Eleazar lo rappresentava come la norma per la quale Israele si sottomette al martirio e perciò la osserva con tanta fermezza. Avendo sofferto tanto per lei, essa gli è diventata cara ». (S. SCHECHTER, *Studies in Judaism*, I, p. 289). Il Dr. I. H. Hertz cita nel suo commento alla Genesi (XVII, 10) le seguenti parole di Benedetto Spinoza, il filosofo scomunicato: « Io attribuisco così grande importanza al segno del Patto da esser convinto che esso è per sè solo sufficiente a conservare l'esistenza distinta della nazione per sempre ».

Erra grandemente Renan quando dice che l'aver adottato questo uso da parte degli ebrei può essere considerato come un grandissimo errore storico perchè, secondo lui, esso fu, nella vita religiosa d'Israele, un atto che contraddiceva alla sua vocazione e poco mancò non facesse fallire la sua funzione provvidenziale. « Quando il genio della pro-

paganda e il sogno di una religione universale per il genere umano divennero l'idea dominante d'Israele, la circoncisione fu l'ostacolo principale ». Ma, secondo l'idea ebraica intorno alla religione universale, le genti pagane non dovevano per nulla sottoporsi alla circoncisione, la quale è il segno del patto per gli ebrei soltanto, sacerdoti dell'umanità monoteistica raccolta sotto le ali del Dio di tutti gli uomini. Assoggettandosi volontariamente alla circoncisione, il pagano diventava *gher zéleq*, proselita della giustizia; rifiutandola invece, ciò che era perfettamente normale ed accettando soltanto i sette precetti di Noé, egli era proselita della porta, *gher sháar*. Paolo, per conquistare le genti, non si limitò a ripudiare la circoncisione soltanto ma, allo scopo di controbattere il proselitismo ebraico, abolì tutta quanta la Legge. Renan stesso racconta che prima della propaganda cristiana gli ebrei avevano ridotto la Legge destinata alle genti a quelli appunto che si chiamavano già i sette precetti di Noé ai quali il cristianesimo limiterà, nel Concilio di Gerusalemme, la nuova religione. Anche la circoncisione, anche il sabato, parti essenziali del giudaismo propriamente detto furono lasciati in disparte (RENAN, *Histoire*, IV, 256). Il cristianesimo metteva così il campo seminato dalla propaganda ebraica, cioè dai circoncisi fedeli al Patto di Abramo. « I paesi ricoperti dal cristianesimo primitivo furono quelli che il giudaismo aveva già conquistato nei due o tre secoli che precedono Gesù » (*ib.*, V, 222). Dunque non è vero che la circoncisione fece quasi fallire la funzione provvidenziale d'Israele e il suo sogno di propaganda universale.

www.torah.it