Dante Lattes

dispense settimanali
sulla Torà
poi raccolte in:

Nuovo Commento alla Torà

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

Parashat Vaierà

www.torah.it

PARASHAH IV - VAJERÀ

(Genesi, XVIII, 1 - XXII, 24)

La distruzione di Sodoma - La nascita di Isacco
Il suo risparmiato sacrificio

In una calda giornata, mentre Abramo sedeva sulla soglia della sua tenda, gli comparvero all'improvviso davanti tre uomini. Egli corse loro incontro e, dopo i più rispettosi convenevoli secondo le gentili regole dell'ospitalità orientale, li invitò a riposarsi all'ombra degli alberi e a rifocillarsi. Le pietanze che offrì loro (focacce di fior di farina, un tenero vitellino arrosto, crema e latte) dovettero rendere molto gradita ai forestieri l'accoglienza ricevuta con tanta signorilità. Finito che ebbero di mangiare, i tre ospiti, dopo aver chiesto di Sara, annunziarono che la vecchia signora al compir dell'anno avrebbe avuto il figlio invano sperato fino ad allora. E come Abramo aveva riso all'annunzio precedente, così rise anche Sara. Di là i tre forestieri, accompagnati per un tratto di strada da Abramo, si diressero verso Sodoma, di cui Dio comunicò al patriarca la distruzione imminente, non sdegnando tuttavia di porgere benigno ascolto alla preghiera di indulgenza verso la città peccatrice rivoltagli in quell'occasione da Abramo.

A Sodoma giungevano verso sera due dei tre viandanti, che la storia rivela essere stati dei messi celesti e venivano invitati da Lot a pernottare a casa sua. Poi comunicavano all'ospite che era imminente la distruzione della città e la morte di tutti gli abitanti, rei di inespiabili colpe, e che egli doveva abbandonare il luogo con tutti i suoi, se voleva aver salva la vita. Perciò Lot allo spuntar dell'alba lasciava Sodoma con la moglie e le sue due figliuole. Sotto una pioggia di

fuoco e di zolfo le due ree città di Sodoma e di Gomorra scomparivano dalla faccia della terra e tutta quella zona veniva irrimediabilmente sconvolta.

Trasferitosi Abramo più a sud, durante una sosta a Gherar, Sara fu rapita per ordine del re di quel luogo, ignaro anch'egli, come il suo collega d'Egitto, che si trattava d'una donna maritata. Riconosciuta l'involontaria colpa, restituì ad Abramo la sua compagna, lamentandosi però con lui per avergli fatto credere che la donna che lo accompagnava fosse sua sorella e facendo lodevole ammenda.

Sara ebbe poco dopo il figlio sospirato a cui Abramo mise nome Itzchàq. Durante la festa con cui si celebrava il felice giorno nel quale Isacco era stato divezzato, l'ironico riso del fratellastro Ismaele rinfocolò l'antico rancore fra Sara e Hagàr. Ed una seconda volta la schiava fu cacciata insieme col figlio. Ma anche questa volta Dio intervenne a confortare e a salvare, nella sperduta solitudine e nella sete dell'arsa pianura, la disgraziata madre.

Segue quindi il racconto del mancato sacrifizio d'Isacco con cui Dio volle mettere alla prova la capacità di obbedienza del patriarca. La prova fu vinta senza però che l'amor paterno dovesse soffrirne senza rimedio. E l'eroica accondiscendenza al volere di Dio meritò ad Abramo la rinnovata assicurazione d'una prospera, felice, numerosa discendenza, benefica alle genti del mondo.

Ancora una volta Dio si manifesta ad Abramo mediante i Suoi angioli che sono i Suoi messaggeri. Il patriarca sedeva sulla soglia della sua tenda, nell'ora più calda della giornata, allorchè gli comparvero davanti tre uomini, che non erano altro che tre angioli, ad ognuno dei quali incombeva una particolare missione, perchè — secondo un principio della teologia ebraica — *en malàch echàd oséh shetté shelichòth, ve-lò shenè malakhìm shelichùth achàth* = « un angiolo non può compiere due missioni né due angeli una missione unica » (*Ber. rabbà*, 50), sia per la competenza speciale che ciascuno possiede e la funzione che riveste, sia per la responsabilità e la delicatezza dell'incarico.

E' questo nostro il secondo passo della Bibbia (se si escludono i Cherubini del Paradiso terrestre e i *Benè Elohim* del cap. VI) in cui si fa menzione degli Angioli, dopo il messaggero celeste che si era presentato alla schiava egiziana Hagàr nel deserto. Poi gli angioli compariscono in altre epoche ed occasioni e spesso rappresentano così genuinamente Chi li ha inviati da parere tutt'una persona con Lui o una Sua manifestazione come nel caso della schiava egiziana e in quello presente. Difatti tanto nell'una occasione quanto nell'altra, i due soggetti — Dio e angiolo — si succedono e si sostituiscono l'uno all'altro nello stesso racconto; come nell'incontro con Hagàr, l'angiolo del cap. XVI, v. 7 e seguenti si tramuta nel v. 13 nel *Signore che le parla*, così *Dio che apparisce ad Abramo* nel cap. XVIII, v. 1 si trasforma subito nei tre angioli, per ripresentarsi poi nei versi 13 e 17 in persona prima. Si ha qui realizzata e personificata drammaticamente la formula del diritto civile ebraico che: *sheluchò shel adàm kemothò* = « il mandatario è tal quale il mandante stesso », è identico a lui e quindi si identifica con lui (vedi *Rashbam, in loco* e l'esempio da lui tolto da *Esodo*, III, 2, 4). La angelofania s'intreccia e si combina colla teofania e vi si risolve. Se gli angioli non sono che la manifestazione occasionale, materializzata, per così dire, o antropomorficamente figurata della divinità, la loro mitica o allegorica esistenza non contrasta coll'unità di Dio e coll'unità dello spirito, come qualche storico della filosofia ebraica ha affermato. Il Neumark, per esempio, sostiene che « l'opposizione alla dottrina degli angeli nell'Ebraismo non è altro che l'opposizione contro l'inquinamento dell'idea dell'unità dello spirito. *Non esiste essere spirituale all'infuori di Dio*, è la formula più esatta con cui si può rivestire la concezione dei monoteisti assoluti, che furono la forza motrice nel preparare e suggellare il patto di Joshijàhu » (D. NEUMARK - *Toledòth ha-filosofia be-Israel*, I, p. 18). L'idea profetica dovette sostenere — secondo questo Autore — una duplice lotta, esterna la prima contro la bassa paganità delle genti cananee, interna l'altra per una trasformazione radicale del contenuto e della forma dell'idea ebraica quale doveva concretarsi solo più tardi. « La lotta interna era diretta contro i residui mitologici non ancora scomparsi del tutto dalla dottrina d'Israele e che ne contaminavano la splendida purezza. La credenza negli *angioli* o, più precisamente, la lotta contro questa credenza mitologica, residuo del retaggio d'idee che gli Ebrei avevano importato dalla Babilonia loro prima culla, fu il fattore teorico del progresso spirituale nel periodo che corre fra il patto del Sinai e il patto del Deuteronomio » (NEUMARK, *l.c.*, p. 15-16). « La opposizione alla credenza negli angioli non cessò mai nell'età antica, fino quasi alla chiusura del Talmud e si protrasse in varie forme anche nella filosofia medioevale » (*ib.*, p. 21) « La dottrina degli angioli è stata omessa intenzionalmente e completamente dalla Mishnah... I dottori della Mishnah esprimono l'opinione che gli angioli non posseggano un'esistenza effettiva e duratura, ma siano sempre creati temporaneamente, per l'occasione » (*ib.* p. 43-44).

Gli angioli sarebbero un'apparizione come tutte le apparizioni ed epifanie, che non sono — come dice Benamozegh — realtà tangibili e materiali, ma provvidenziali allucinazioni, volute e preordinate da Dio e create apposta perchè la obiettività, l'autonomia, l'esteriorità, la impersonalità del Vero fossero dagli uomini apprese come le possono apprendere (*Dio*, p. 267). Già Maimonide negava qualunque corporeità agli angioli, la cui figura e apparizione fisica e materializzata non era, secondo la sua teoria, che una creazione e una impressione della immaginazione profetica (*Moreh*, I, 49).

Comunque sia, i tre uomini-angioli eran venuti quel giorno in quelle regioni con una missione ciascuno: il primo per annunziare

alla famiglia del patriarca la nascita dell'erede, il secondo per annunziare la distruzione di Sodoma, il terzo per provvedere alla salvezza di Lot che abitava proprio in quella città.

L'invito che Abramo fa ai tre viandanti è d'una cortesia che si chiamerebbe aristocratica e denota uno spirito di gentile e premurosa ospitalità che è propria dei luoghi d'oriente e dei tempi antichi. Abramo è diventato nella leggenda ebraica il tipo più perfetto dell'uomo ospitale, come se egli si fosse fatto di quella virtù una particolare missione. Dal suo discorso pare quasi che egli chieda come un grande favore e uno speciale onore da parte di quei viandanti di acconsentire a sedersi alla sua tavola e a riposarsi sotto la sua tenda. Marito e moglie si accupano personalmente dell'improvvisata e lauta mensa e, mentre Abramo assiste un po' in disparte al pasto dei forestieri, Sara non comparisce affatto, secondo la pudica consuetudine del tempo e del luogo. Ma un po' curiosa — come si dice che siano le donne — essa sta in ascolto sulla porta della tenda. Il discorso d'uno dei tre angioli infatti interessa lei, perchè è l'annunzio della sua prossima maternità. E allora si ha un altro *leit-motiv*, ma questa volta più giocondo di quello che aveva sottolineato la vicenda di Hagàr. E' il *leit-motiv* del *riso*. Avevamo letto già che Abramo aveva riso di stupore quando Dio gli aveva dato la prima volta la notizia che Sara gli avrebbe partorito un figlio e si era detto fra sé e sé che quando un uomo ha cento anni e la moglie ne ha novanta non è credibile che nascano figli, anzi è ridicolo neppur pensarlo (XVII, 17). Ora è Sara che ride dentro di sé, non sembrandole possibile un miracolo di questo genere. La scena, nel limpido e ingenuo stile biblico, è d'una simpatica comicità e suscita il riso anche nel lettore. Perchè l'atto di Sara, per quanto celato nel suo interno, non era sfuggito all'angelo. Nel racconto il messo celeste scompare però d'un tratto, per lasciare la parola e il posto a Colui che lo aveva mandato, cioè a Dio, il quale (con quella maniera antropomorfica dell'interrogatorio, usata già nel caso di Caino) domanda ad Abramo perchè Sara aveva riso, quasi che ci fossero cose impossibili per il Signore Iddio. Sara essendosi convinta di aver compiuto un atto di irriverente incredulità, per timore di essere rimproverata o punita, nega di aver riso; ma Dio, indulgente verso l'anziana signora e pensando che essa aveva forse ragione di dubitare dei miracoli o di non credere di esserne degna, si limita a replicare con una breve, incisiva, apodittica frase: « Eppure tu hai riso! ». Qualche commentatore tenta, con gentile sentimento, di scusare Sara, dando al suo riso e alla sua bugia una interpretazione più mite e indulgente; altri, come Nachmanide e S. D. Luzzatto, pensano che Sara non avesse riconosciuto negli ospiti i messi del cielo ma li avesse presi per viandanti qualunque.

Dopo aver adempiuto al primo incarico, gli ospiti si congedano per recarsi a compiere la seconda missione.

Alla scena familiare ne segue un'altra molto più aulica e solenne. Dio pensa che sia suo dovere comunicare ad Abramo quanto si dispone a fare contro le genti di Sodoma. Abramo assume qui la figura e la funzione di profeta, di vindice della giustizia e dei diritti umani; ma quello a cui è sottoposto è in sostanza — sebbene non ne abbia l'apparenza — un esame di coscienza, una prova della sua sensibilità morale. Se egli è scelto per una missione di umanità e di giustizia nel mondo, per un insegnamento, per una tradizione, per un patrimonio di virtù sociali e morali da trasmettere ai suoi nipoti, affinchè essi siano i custodi, i seguaci, gli esponenti della « via del Signore » (XVIII, 18-19), è bene che egli esprima le sue idee sul grande problema della giustizia e dimostri la sua capacità di partecipazione alle sorti dell'umanità, con quella prontezza, con quella profondità, con quella immedesimazione che i profeti dimostreranno più tardi. L'esperimento riesce; Abramo vince la sfida che gli è stata fatta sotto la blanda forma d'un'informazione amichevole, d'un doveroso atto di riguardo verso chi è chiamato ad essere maestro e guida della sua gente e, attraverso questa, delle genti umane. Dal dialogo che interviene fra Dio ed Abramo pare quasi che sia questo caldeo nomade a chieder conto a Dio del modo con cui viene amministrata la giustizia e sono rette le sorti del Creato. Ma è appunto questo rovesciamento di parti e di posizioni nei personaggi del dramma, cioè l'umiltà di Dio e la critica per quanto rispettosa di Abramo, l'insistenza progressiva, tenace e impavida dell'uomo e le risposte condiscendenti del Signore e la vittoria finale, col trionfo non solo della giustizia ma anche della carità e dell'indulgenza divina, grazie all'intervento e all'intercessione umana, è questo rovesciamento di parti che rende il colloquio pieno di solennità teologica, umana, filosofica, morale e storicamente unico nel suo genere. Abramo aveva presentato e difeso senza alcuna retorica questo principio: che il giusto non deve mai essere in qualsiasi maniera coinvolto nella punizione che colpisce i peccatori, che non è l'ambiente corrotto, la società perversa in mezzo a cui un onesto cittadino vive quello che può determinare la sua sorte; che il bene deve sempre prevalere sul male e costituire il criterio dei rapporti da usare verso una qualsiasi collettività; che piuttosto che far soffrire pochi giusti, è meglio risparmiare la pena ai molti delinquenti; che assolvere i rei è preferibile alla condanna degli innocenti.

La calda perorazione di Abramo aveva avuto pieno successo: Dio gli aveva infine promesso che non avrebbe distrutto la città di Sodoma e avrebbe risparmiato tutta la sua popolazione, rea dei più nefandi delitti e della corruzione più scandalosa, se vi avesse trovato almeno

dieci persone oneste. Era la massima prova di pietà che Dio avrebbe potuto dare agli uomini. Nessuna fede, nessuna filosofia, nessuna morale, nessun diritto, sono mai giunti all'idea d'una mitezza di giustizia così grande all'infuori dell'Ebraismo. Ma in quei luoghi non si erano trovati neppure i dieci giusti reclamati da Abramo per l'azione di perdono e gli angioli si erano dovuti limitare a sottrarre, quasi con la forza dalla città condannata, Lot colla moglie e le due giovani figlie. Era un riconoscimento della loro vita onesta? La storia dice che nella catastrofe che sovvertì sotto una pioggia di fuoco e di zolfo le città di Sodoma e Gomorra quella piccola famiglia fu salva per la misericordia di Dio (XIX, 16) che, essendosi ricordato di Abramo, aveva sottratto Lot al generale disastro (XIX, 29). Non si capisce se Dio aveva compiuto un atto di pura *giustizia* o un atto di indulgente *pietà* e se vi avesse influito la parentela di Abramo, lo zio, legato ancora a Lot da grande affetto nonostante il distacco, o vi avesse contribuito il suo colloquio antecedente. Per condiscendere alla preghiera di Lot poi, gli angioli che presiedevano alla esecuzione della condanna e alla catastrofe, gli avevano permesso di interrompere la precipitosa fuga dai luoghi del disastro e di rifugiarsi in un piccolo paesetto della pianura, anzichè raggiunger la montagna. E così quel piccolo borgo fu anch'esso risparmiato; Lot lo abbandonò subito dopo, per rifugiarsi in una grotta dell'altopiano. Ma la sopravvivenza del nipote di Abramo non recò funeste conseguenze per la storia del popolo d'Israele, perchè dall'infame incesto perpetrato in una di quelle notti di incubo e di paura nacquero i progenitori di due popoli, i Moabiti e gli Ammoniti, che in varie epoche si troveranno ad attraversar la strada ed a turbare l'esistenza degli ebrei, tanto che fra le genti escluse indefinitamente dal consorzio della famiglia israelitica non ci sono che gli Ammoniti e i Moabiti, discendenti di Lot, verso i quali la Legge prescrive un contegno di indifferenza se non di ostilità (*Deut.*, XXIII, 4-7), contegno che sembra essere un'eccezione al costume di cordialità, di tolleranza, d'amicizia, che gli ebrei ebbero sempre verso lo straniero. Non so se sia combinazione o no, ma il divieto di connubio con quelle due popolazioni segue immediatamente al divieto analogo concernente qualunque prodotto d'incesto o d'adulterio nelle famiglie ebraiche (*ib.*, verso 3). Se la ragione della grave misura che vien data nel Deuteronomio è un'altra, non è improbabile però che vi abbia influito anche il ricordo della loro origine spuria. Dalla considerazione di tutta questa catena di fatti e da una più ampia visione della secolare storia e delle vicende nazionali si potrebbe forse trarre questa filosofia: che non sempre gli atti di giustizia, d'indulgenza, di misericordia producono effetti sani, ma anzi sono talvolta fonte di male e di dolore per i posteri e per il mondo e che, vivendo in mezzo ad una società viziosa, è difficile sottrarsi alle turpitudini e alla corruzione generale i cui semi,

anche se cadono sopra un terreno sano e apparentemente vergine, possono o prima o poi dare i loro frutti velenosi.

Il rapimento di Sara da parte di Avimélech re di Gheràr sembra strano, se esso è avvenuto dopo la visita degli angeli e la distruzione di Sodoma, quando Sara era vecchia e doveva aver perduto la freschezza della gioventù, come ella stessa dice (XVIII, 11) e quindi il fascino capaci di attrarre su di lei gli sguardi e la cupidigia degli uomini. Per risolvere il problema non ci sono che due sistemi: o pensare che l'episodio fosse avvenuto prima e che, non seguendo la Scrittura un ordine rigidamente cronologico (*en muqdàm u-muchàr ba-Torah*, come dicono i dottori) esso sia stato collocato fuori di posto, oppure — come immaginano antichi e moderni commentatori — che « la promessa e la speranza d'un figliuolo avessero donato a Sara una nuova giovinezza » (HERTZ) o che « dovendo ella partorire, era naturale e necessario che in lei rifiorissero la gioventù e la bellezza che aveva già posseduto » (S. D. LUZZATTO). A differenza del primo rapitore regale, Avimélech apparisce uomo di onesti sentimenti. « Io l'ho fatto con cuore innocente e con pure mani », così egli replica alla minaccia di castigo fattagli in sogno da Dio. Oggi chi facesse una cosa simile, re o privato cittadino, non potrebbe dichiararsi onesto e puro, anche se la donna rapita fosse una nubile donzella. Ma forse in quei luoghi e a quei tempi era lecito dichiarare di aver agito innocentemente e con rette intenzioni, anche quando si mandavano le guardie di palazzo a sottrarre, per la strada o in albergo, al fratello legittimo una donna giunta da poco nel paese, per ospitarla nel proprio sia pur regale *harem*. Il curioso poi è che il buon re, di fronte al rischio miracolosamente evitato di commettere un adulterio, aveva osato rimproverare Abramo, come fosse stato egli la causa dell'incresciosa vicenda, per aver taciuto la sua qualità di consorte della bella straniera. E' una pagina che ci fa rivivere un ambiente, una psicologia, una morale, un costume esotici e ingenuamente barbari. Rileggendola oggi viene da domandarsi però chi ha ragione nel giudicare la moralità di quelle popolazioni, Abramo che ne ha una pessima opinione, come di *gente senza timor di Dio*, capace di uccidere il marito per rapirgli la moglie (XX, 11) o il monarca che chiede giustizia al Signore Iddio per la sua *gente onesta* (*goi zaddiq*, XI, 4)? Onesta nel caso particolare, cioè innocente della eventuale colpa rimproverata al suo re, o in generale? Nachmanide difende la moralità del popolo di Gheràr: « A differenza degli egiziani che erano di costumi depravati — egli dice — cotesto re era onesto e illibato e anche la sua gente era buona; era stato Abramo a sospettarli ». Nachmanide non risparmia il patriarca, quando crede che sbagli! Altro problema: perchè i sudditi avrebbero dovuto soffrire per il peccato del loro monarca? (XX, 7, 9,). Era questa una credenza super-

stiziosa di quelle genti pagane o era anche l'idea dello scrittore sacro? S. D. Luzzatto crede che fossero quelle popolazioni a credere che le colpe del re dovevano ricadere anche sui sudditi, ciò che è purtroppo storicamente vero, anche quando i popoli non partecipano nè approvano l'atto immorale o criminale del loro sovrano o non l'hanno scelto nè hanno potuto esercitare alcuna influenza sul suo regime tirannico, assoluto o costituzionale. I popoli parlano per esperienza propria e molto spesso le loro opinioni o quelle che a noi sembrano credenze superstiziose del volgo sono frutto di osservazioni storiche e di vicende realmente vissute. Del resto sta di fatto che, tanto nel caso del Faraone d'Egitto quanto in quello del re di Gheràr, viene punito tutto il nucleo famigliare e tutto il personale di corte e perfino la regina e le concubine che non dovevano certo aver partecipato al rapimento della forestiera. I due episodi sono stati evidentemente tramandati ai posteri come antiche tradizioni della famiglia di Abramo e perciò care e istruttive. Doveva esser diventata proverbiale nei nipoti la affascinante bellezza della antica progenitrice e le insidie di cui era stata vittima e dalle quali la divina provvidenza l'aveva salvata e doveva esser vivo ancora il ricordo dei sotterfugi a cui l'avo Abramo aveva dovuto ricorrere per scampar da morte, in mezzo a quelle barbare popolazioni così poco ossequiose delle leggi dell'ospitalità, in confronto all'amore verso il forestiero e al rispetto della donna altrui sacro alla casa d'Israele. La tradizione era piena di una attraente, delicata moralità e faceva di Dio il custode sempre vigile della donna e della inviolabile santità della famiglia.

Finalmente Sara dà ad Abramo il sospirato erede, a cui il padre dà il nome augurale di *Izchàq* (ride, riderà) per fissare quasi la duplice esplosione di riso provocata tanto in lui quanto nella moglie dall'annunzio incredibile al tempo stesso e di buon augurio e di lieta speranza dato loro dall'angiolo. Il capitolo in cui si narra il felice evento della nascita è come una fioritura di gioia, è un succedersi insistente del *leit-motiv* del riso, che accompagna come un'aureola o come una scia il figliuolo di Sara. Sara dice: « Iddio mi ha procurato una cosa che dev'essere materia di *riso;* chiunque ne avrà notizia *riderà* di me » (XXI, 6). Il figlio della schiava egiziana, nel vedere il neonato della vecchia padrona, *ride* (verso 9). Il nome giocondo di Isacco ritorna *sei volte* nei primi *dodici versi* del capitolo. Per quanto si voglia dare a tutte quelle risa un carattere di gioiosa manifestazione, di lieta partecipazione degli amici e degli estranei al miracoloso evento (RASHI', RASHBAM, SFORNO), pure si sente nelle parole di Sara una lieve ombra di timore del ridicolo, il sospetto dell'ironica ilarità che doveva suscitare il fatto d'una vecchia di novant'anni che, certo per miracolo divino, aveva partorito per la prima volta. Il mondo è più incline allo

scherno e all'umorismo che alla gioia solidale e Sara, data la sua età, doveva conoscere abbastanza bene i difetti del mondo.

Ma se l'ilarità degli estranei non doveva eccessivamente turbare la materna felicità di Sara, il riso infantile ma un po' maligno del figlio della schiava dovette irritarla veramente. E allora ella chiede ad Abramo di cacciar via Hagàr e Ismaele, perchè unico erede della casa e del nome non doveva essere ormai altri che Isacco. Il cuore parterno di Abramo provò un immenso dolore di fronte all'imposizione della moglie (XXI, 11) ma egli dovette finire col considerarla come una necessità, come una misura inevitabile, come un decreto della provvidenza, come la voce della storia. Così si deve interpretare, nello stile razionalista a cui ci hanno avvezzato le storie moderne per le quali solo l'uomo è il protagonista e il fabbro delle sue vicende famigliari, nazionali, umane, quella pagina della storia di Abramo in cui Dio interviene a deciderlo al distacco che gli sembrava così doloroso. Come nella successiva vicenda fra i due fratelli Giacobbe ed Esaù, così in questa fra Isacco ed Ismaele, l'elezione deve toccare al più giovane, destinato nella mente della provvidenza ad essere il continuatore delle virtù per cui Abramo era stato chiamato dalle terre della Caldea.

Ma c'era proprio bisogno d'una misura così radicale e così poco umana? Abramo era probabilmente preoccupato per la sua pace e per la sua tranquillità famigliare e temeva che l'ostilità della moglie verso il figlio dell'ancella e la difficile convivenza dei due figliuoli sotto il medesimo tetto rendessero intollerabile la vita a tutti, oppure — e questa è un'ipotetica spiegazione di alcuni interpreti — siccome Ismaele era uno sbarazzino, un ragazzo prepotente, pieno di cattivi istinti, Sara, più esperta dell'umana natura, più dotata di spirito profetico che Abramo, come nota qualche antico, prevedeva che la compagnia di Ismaele sarebbe riuscita moralmente dannosa al figliuol suo.

Così la schiava riprendeva per la seconda volta la via del deserto, insieme col figlio giovanetto e con una provvista di pane e d'acqua che il vecchio patriarca le aveva caricato sulle spalle. Ibn Ezra nota a questo punto che da parte di molti si è manifestata una certa meraviglia per il comportamento di Abramo, il quale scaccia di casa il figliuolo, cioè un bambino colla madre, a mani vuote. Dov'è andata a finire — si domandano — la magnanimità di cui pareva così ricco Abramo? Ibn Ezra risponde che ci sarebbe piuttosto da stupirsi della meraviglia di cotesti censori, in quanto che il patriarca non aveva fatto altro che obbedire al divino consiglio; se avesse dato del danaro ad Hagàr contro la volontà di Sara non avrebbe ottemperato all'ordine di Dio (due righe più sotto però Ibn Ezra suppone che Hagàr avesse avuto, partendo, oro ed argento col permesso di Sara, per quanto la Scrittura lo taccia) ed aggiunge che all'ultimo, dopo la morte della

moglie, Abramo non risparmiò i suoi doni ai figli delle concubine (XXV, 6) fra cui si deve comprendere anche Ismaele. Sforno, un commentatore più moderno, vuole che il giusto patriarca fornisse i partenti di quanto poteva occorrere loro e che, accompagnandoli con grande cordialità per un tratto di strada, avesse dato loro asini, cammelli e gli addetti ai servizi relativi, sicchè non sarebbe mancata loro, lungo l'incerto cammino, altro che l'acqua. La difesa che Ibn Ezra e Nachmanide fanno della condotta di Abramo ci sembra poco convincente. Se si deve stare al testo della Scrittura senza postume chiose, nessuno riuscirà, nonostante il rispetto verso l'avo e le furiose pressioni di Sara, a giustificare il modo da lui tenuto, nell'ora del doloroso distacco, verso il figlio e verso la donna che glielo aveva dato; perchè si può ammettere che la pace della famiglia e il destino della stirpe richiedessero quel sacrifizio e quel distacco, ma l'affetto paterno avrebbe dovuto consigliargli qualche più dolce espressione e qualche segno di umana pietà. A proteggere le due povere creature sperdute nel deserto, a confortar la madre che, non potendo più resistere alla vista del figliuolo morente di sete, lo depone all'ombra d'un arbusto e si allontana, piangendo per lo strazio e alzando angosciose grida, si muove Dio dall'alto. L'angiolo di Dio chiama dal cielo Hagàr e le ripete le consolanti promesse ch'ella aveva udito già l'altra volta, nella prima fuga, accanto alla sorgente, nel deserto (XVI, 7-14). Ripreso coraggio, le tornano anche le forze e, scorto da lontano un pozzo, dà da bere al figliuolo, poi riempie l'otre d'acqua e riprende il cammino. Il pozzo è il *lei-motiv* nell'uno e nell'altro episodio della partenza di Hagàr dalla casa di Abramo. Della concubina egiziana e del figliuolo, dopo l'incontro con l'angiolo, non sappiamo altro che questo: che Dio vegliò sul giovanetto il quale, divenuto grande, ebbe per dimora il deserto di Paran, fu provetto arciere e prese in moglie una giovane egiziana sceltagli dalla madre, ritornando così alle origini della famiglia materna. Più avanti, nel capitolo XXV, sono registrate le popolazioni discese da Ismaele, i *Bené Qedem* o « figli d'Oriente », i beduini dei deserti arabi, viventi sotto le tende (*Salmi*, LXXXIII, 7, dove si parla degli *Hagrim* che è pure un qualificativo degli arabi).

La miracolosa nascita di Isacco, insieme colle fortunate vicende della sua vita, dovettero conferire ad Abramo un'aureola di gloria e di grandezza. Fu allora che Avimélech gli mandò ad offrire, mediante il generale dell'esercito, un patto di alleanza e di amicizia per lui e per i suoi discendenti. Per quanto la proposta fosse presentata da un soldato, essa non aveva alcun carattere militare. Era un patto di buon vicinato. Prima di accettare, Abramo fece al re forti rimostranze per un grave torto ricevuto forse a sua insaputa: gli era stato cioè tolto con la violenza un pozzo scavato dai suoi pastori. L'acqua è stata fino

ad oggi in quelle terre uno degli elementi più preziosi e più rari e vedersi ostruire e togliere un pozzo scavato con tanta fatica doveva essere, oltre che un gran danno, anche un grave atto di inimicizia. Le cose però si accomodarono e l'armonia ritornò a regnare fra i due vicini.

Il capitolo XXII è dedicato alla narrazione della drammatica prova a cui Dio sottopose Abramo. La prova è nota come l'atto più solenne ed eccezionale di obbedienza al volere divino che mai sia stato compiuto da un uomo sulla terra ed è stata esaltata da pensatori, da poeti, da credenti ed è diventata un motivo della liturgia ebraica penitenziale, quasi che la sublime obbedienza del patriarca dovesse esser considerata come un'azione meritoria tale da riflettersi anche sulla sorte dei nipoti più lontani, come un debito di pietà da parte del Signore.

« Il sacrifizio ha avuto la sua parte anche nell'ideale farisaico. E' stato spesso affermato che la *aqedàh* di Isacco ha nel pensiero ebraico una importanza parallela a quella della crocifissione nel martirologio cristiano. Israel Lévi ha dedicato uno studio importante a questo argomento (*Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus* nella *Revue des Études juives*, vol. LXIV, 1912, pagg. 161 segg.). Si fa appello al sacrifizio di Abramo in due modi: 1) nella sua funzione redentrice, come effetto della pietà divina verso i discendenti di Isacco; 2) come modello proposto all'imitazione del popolo d'Israele martoriato in tutti i secoli. Quanto alla data in cui la *aqedàh* raggiunse questa dignità nel Giudaismo, le opinioni sono contrastanti. A. Geiger (*Jüdische Zeitschrift*, 1871, vol. X, p. 171) la colloca nel III secolo dopo l'E.V. e crede che la sinagoga ne fosse debitrice alla Chiesa. I. Lévi rigetta quest'opinione. « Il rituale sinagogale del Capo d'Anno esisteva già nel 1° secolo e poichè il passo relativo alla *aqedàh* ne fa parte integrale, possiamo esser certi che la dottrina era già popolare a quel tempo ». (*op. cit.*, p. 178). Quale incentivo al martirio per l'Ebraismo, la *aqedàh* è citata spesso nel Medio Evo. Per ricordare un documento molto più antico (che risale al periodo che corre fra il 63 av. l'E.V. e il 38 dopo), diciamo che l'autore del IV Libro dei Maccabei (c. XVI, 16-25) mette sulla bocca della madre ebrea il ricordo del sacrifizio del progenitore del popolo ». (J. ABRAHAMS, *The imitation of God* in *Studies in Pharisaism and the Gospels*, p. 163).

Quanto ai problemi — gravi problemi — che nella nostra mente suscita l'ordine dato da Dio ad Abramo di sacrificare il figliuolo, l'unico, l'amato figliuolo, l'Autore di queste note ha avuto occasione di parlarne già in più luoghi e gli è quindi difficile dirne ancora qualche cosa di nuovo. Nessuna spiegazione però è tale da appagare la nostra

sete di luce sulla somma giustizia, sulla onniscienza e sulla infinita carità di Dio che avrebbe ordinato quel sacrifizio non consumato. Si finisce sempre col domandarsi: ma non aveva Iddio altro modo che quello per convincersi della fede, dell'amore, della sottomissione che per Lui provava Abramo? Si risponde: Dio ha voluto dare agli uomini una lezione pratica intorno alla prontezza con cui si deve andare incontro al *martirio* per la difesa della verità, della fede, della libertà, come hanno fatto nei millenni della loro eroica storia i padri e le madri d'Israele, dall'epoca dei Maccabei fino a quella del ghetto di Varsavia. E la lezione non è andata perduta. Ma a quale causa, per quale necessità, a quale idea doveva essere immolato Isacco? Per gli uomini di quell'epoca il sacrifizio dei figli agli dei era un rito frequente e comune che non produceva ormai nè ammirazione nè stupore. L'atto richiesto ad Abramo appare sproporzionato di fronte all'idea, generalmente accetta agli uomini d'ogni tempo e d'ogni luogo, che è dovere di ognuno di difendere la patria, la libertà, la religione, l'onore della famiglia, anche col sacrifizio proprio e purtroppo perfino col sacrifizio della vita dei figli. Se è vero che il martirologio sull'altare della religione è un portato dell'Ebraismo alla civiltà umana, esso non è però che una speciale forma di dedizione a idee od oggetti cari alla coscienza ed al cuore degli uomini.

Ancor più illogiche, ingenue e contraddittorie sono le ragioni che S. D. Luzzatto dà dell'inatteso e sconcertante ordine di Dio ad Abramo. Egli dice: Siccome Dio aveva scelto Abramo perchè fosse il progenitore d'un popolo di eccezione, d'un popolo di credenti nel Dio Unico e siccome le genti pagane bruciavano ai loro dei perfino i figli e le figlie, mentre atti simili sono riprovevoli e delittuosi agli occhi del Signore che non li avrebbe mai permessi nè tanto meno ordinati al suo popolo, anzi li avrebbe vietati in modo assoluto, e siccome d'altra parte Dio dubitava che la mancanza di quei sacrifizi potesse essere considerata come un grave difetto della sua credenza e dei seguaci della sua dottrina, potendo i pagani chiedere in che cosa si manifestasse l'amore che gli ebrei dicevano di avere per il loro Dio e potendo forse anche essi giudicare indegna del loro rispetto una religione che presentava quella lacuna, Dio volle prevenire l'obiezione mettendo alla prova Abramo (del quale conosceva l'animo e sapeva quindi che l'avrebbe superata) in modo che tanto gli ebrei quanto i popoli pagani si persuadessero che essi, fedeli come erano alla loro religione, avrebbero fatto quello ed altro, fino al punto cioè di sacrificare, se Dio lo avesse chiesto, il figlio unico nato quando padre e madre erano già vecchi; se non che il Dio della verità non solo non si compiace ma anzi ha orrore di simili sacrifizi, ecc. Se questa ipotesi fosse giusta e logica, Dio, anzichè vietare tante usanze stolte e tanti riti inumani o corrotti del paganesimo, avrebbe dovuto prima ordinarne l'esecuzione, salvo poi a

impedirla. Ognuno vede a quali incongruenti e sacrileghe conseguenze si sarebbe giunti se, per caso, si fosse adottato il sistema attribuito a Dio da S. D. Luzzatto.

Si è voluto ultimamente giustificare la prova imposta ad Abramo colla teoria della « sospensione teologica dell'etica », secondo la quale la validità del dovere morale può esser talvolta sospesa di fronte ad un più alto fine. Allorchè Dio ordina a qualcuno di uccidere il figliuolo, l'immoralità dell'immorale è sospesa per la durata di questa situazione. Anzi ciò che è considerato in generale puro male diventa, per la durata di quella situazione, puro bene, poichè così è piaciuto a Dio. E' la teoria sostenuta per la prima volta dall'esistenzialista danese Kierkegaard che Buber discute e rigetta nel capitolo *On the suspension of the Ethical* nel suo recente libro *Eclipse of God* (Nuova York, 1952, pag. 147 segg.). La tesi di Kierkegaard è stata ripresa e difesa poco fa dal Baumgardt nel suo studio *Man's Moral and God's Will* (*Commentary*, Nuova York, marzo 1950), secondo il quale, al di là delle migliori norme della morale positiva, c'è quello che il Giudaismo chiama il volere di Dio, che ci pone di fronte a situazioni, come il sacrifizio di Isacco, dove i comandamenti morali son ridotti al silenzio. A suffragio della sua tesi egli porta l'esempio dell'uomo a cui ripugna di versare il sangue e che si trova ciò nondimeno nella necessità di uccidere, per impedire il massacro di vittime innocenti. Ma l'atto richiesto ad Abramo non era giustificato, come abbiamo detto, da alcuna necessità di ordine nè sociale nè umano, come sarebbe la lotta per la libertà, per la religione e contro la tirannide dove, se si uccide, si uccidono i rei di tante colpe contro la pace e *contro la morale.*

E' evidente in ogni modo che non si può ammettere che la Legge morale sia considerata una cosa provvisoria e che un atto religioso, una tesi o una esigenza teologica possano essere immorali. Dio non può ordinare azioni riprovevoli e nefande nè si può concepire alcun contrasto o distinzione fra la religione e l'etica (vedi il capitolo *Il primato della morale*, nel mio volume *Nel solco della Bibbia*). In due modi si può, secondo noi, sciogliere la complicata e ardua questione:

1) O riflettendo che, tanto Dio quanto Abramo, erano a priori convinti che il risultato della prova e della vicenda sarebbe stato il più lieto e il più felice, poichè se a Dio nulla è ignoto, Egli sapeva che Abramo avrebbe obbedito, e Abramo dal canto suo era persuaso che Dio buono e giusto, avendogli promesso che Isacco avrebbe perpetuato il suo nome e la sua missione, non poteva permettere che il sogno e la promessa avessero così triste tramonto. Abramo è sempre anche con questa persuasione il protagonista del dramma e lo vive con trepido cuore e con paterna ansia;

2) O si può immaginare che la tesi dell'obbedienza di Abramo, anzichè esser dimostrata con argomenti di logica e di psicologia, come farebbe un pensatore moderno, viene presentata in una specie di azione scenica, colle relative persone del dramma. Immaginiamo che lo storico volesse dimostrare che Abramo era pronto e disposto a sacrificare i suoi affetti più sacri, le sue persone più care al suo supremo ideale, a Dio. Un biografo dei soliti avrebbe svolto la sua tesi attingendo le sue prove a fatti, a manifestazioni, ad atti della vita di Abramo, in una specie di quadro psicologico e morale di genere narrativo. Ma l'ebreo antico non ama le formule meramente verbali, le astrazioni, le analisi psicologiche; l'ebreo dà sostanza alle idee, dà corpo alle immagini, drammatizza i moti dell'anima e le lotte dello spirito. Il profeta è un giornalista all'aria libera — dice Renan (II, 422) — che declama egli stesso il suo articolo, *lo mima e spesso lo traduce in atti significativi*. Osea drammatizza in una favola della sua vita privata l'idea e il fatto dell'infedeltà d'Israele al patto del Signore e scene intese a figurare fatti politici con un'evidenza suggestiva sono tracciate in Isaia (XX, 1-6), in Geremia (XIII, 1-7; XVIII, 1-6), in Ezechiele (III, 1-3; IV, 1-17; V, 1-4) ecc. Si tratta poi d'una tradizione etnica che si è compiaciuta — come è costume della fantasia popolare — di esagerare la situazione drammatica fino all'assurdo, affinchè apparisse veramente eccezionale la virtù dell'avo, tanto da presentare il Dio giusto e pietoso come colui che *ordina* ad un padre di sacrificare il figliuolo tanto sospirato, un padre che *obbedisce* senza dir parola all'orribile comando e un figliuolo che *porge il collo* senza un lamento o una protesta al coltello con cui dev'essere immolato. Alle tre persone del dramma biblico la poesia ebraica ne ha aggiunta poi una quarta: la madre ignara e lontana al cui dolore il giovinetto pensa con ansia filiale. La pietà ebraica dello Scrittore sacro ha voluto risparmiare alla madre lo schianto forse fatale.

L'antica leggenda però, più realistica e più tragica della storia, non si appaga della lieta fine e fa intervenire Satana quale protagonista della catastrofe il quale, nel momento in cui Isacco veniva legato all'altare, si sarebbe presentato alla madre sotto le spoglie del figliuolo. A quella vista Sara gli avrebbe detto: « Figlio mio, che cosa ti ha fatto tuo padre? » — Mio Padre — avrebbe risposto — m'ha preso, m'ha fatto salire le montagne, m'ha fatto discendere le valli, finchè m'ha condotto in cima ad un monte, dove ha fabbricato un altare, ha preparato il fogo, ha sistemato la legna e m'ha legato all'ara; poi ha afferrato il coltello per uccidermi e, se Dio non gli avesse detto di non stender la mano, a quest'ora sarei bell'e morto. — Non aveva fatto a tempo a finire il discorso che la madre aveva esalato l'ultimo respiro.

Il poeta medioevale con più delicato sentimento fa dire ad Isacco: « Dite a mia madre che la sua gioia è finita; il figlio che aveva partorito

a novant'anni è rimasto preda del fuoco e del coltello. Dove si troverà chi la consoli, dove? Povera mamma mia, che piange e sospira ».

La notizia data alla fine della Parashà che Nahòr, fratello di Abramo, aveva avuto dalla sposa Milkàh, figlia dell'altro fratello Haran, una numerosa prole maschile, fra cui un figliuolo chiamato Bethuel, dal quale era nata poi Rivqàh (Rebecca), ci porta in più lieta atmosfera dopo il dramma del risparmiato sacrifizio e prelude ad altre nozze e ad altre consolanti vicende.

www.torah.it