

Parashat Vaierà 5772

La “legatura di Isacco”: sogno o realtà?

rav David Gianfranco Di Segni

Dalla derashà tenuta all’Oratorio “Di Castro” di Via Balbo, Roma, a Rosh Hashanà 5772.

La *Aqedàt Yitzchàq*, impropriamente tradotta con “sacrificio di Isacco” (in realtà significa “legatura di Isacco”), è uno dei passi più problematici del libro di *Bereshit* (Parashà di *Va-yerà*, cap. 22). È un brano fondamentale per la concezione ebraica, e ciò è dimostrato dal fatto che i Maestri l’hanno scelto come lettura biblica per i due giorni di Rosh Hashanà, insieme al capitolo 21 che narra la separazione fra Avraham e il primo figlio, Yishmael (i due capitoli sono strettamente collegati anche concettualmente, non solo in quanto consecutivi).

Qualche giorno prima di Rosh Hashanà di quest’anno (2011) è andato in onda su Rai3, a “Che tempo che fa”, un colloquio fra il conduttore, Fabio Fazio, e l’ospite della trasmissione, Vito Mancuso, in occasione dell’uscita del suo ultimo libro (già un best-seller) *Io e Dio. Una guida dei perplessi* (Garzanti, 2011; il sottotitolo è esplicitamente ripreso dal titolo dell’opera del Maimonide, vedi più avanti). Mancuso, un giovane e simpatico teologo che va per la maggiore, che dice e scrive cose anche interessanti, a volte contro-corrente rispetto all’establishment del mondo cattolico romano (“Il teologo che vuole rifondare la fede”, scrive il *Corriere della Sera*), affronta in questo libro, fra l’altro, il problema del “sacrificio di Isacco”. Nel colloquio televisivo Fazio, con aria tremebonda e contrita visto l’argomento, chiede a Mancuso di parlare di questo passo, in cui D. chiederebbe ad Abramo niente meno che di sacrificare suo figlio. Mancuso, un po’ esitante, inizia a raccontare come sua figlia di pochi anni gli avesse chiesto un giorno se anche lui l’avrebbe sacrificata qualora D. glielo avesse chiesto. Mancuso continua dicendo che rispose alla bambina, dopo una breve pausa di riflessione, che no, mai e poi mai l’avrebbe sacrificata. Fazio allora chiede a Mancuso come si possa spiegare questo brano della Bibbia e Mancuso afferma che la Bibbia stessa supera la questione, in una sorta di evoluzione teologica. Infatti, il profeta Michà (6, 6-8) scrive che Dio non gradisce i sacrifici umani (e neanche quelli animali) ma vuole che l’uomo persegua il diritto e l’amore per le opere di bene. Il succo del discorso sarebbe quindi, secondo il messaggio trasmesso alla televisione dalla coppia Fazio-Mancuso, che la Torà (intesa come Pentateuco) è un testo ancora primitivo, rozzo, che si perfeziona con il tempo e in particolare con i profeti (Mancuso non lo dice, ma ci si può immaginare che avrebbe continuato dicendo che la perfezione ultima si raggiunge solo col Nuovo Testamento).

Le cose stanno veramente così come trasmesse dalla TV? In realtà, andando a leggere il libro di Mancuso, si vede che lui stesso sviluppa la questione in modo più complesso. Il passo di Michà è presentato da Mancuso attraverso le parole del filosofo ebreo Martin Buber, “uno che di Bibbia se ne intendeva” (ma mai nominato nella trasmissione televisiva). Buber ne parla nel libro *Eclissi di Dio* (Ed. di Comunità, 1983; pp. 123-128). Ma non c’è bisogno di arrivare a Michà per vedere che il

sacrificio umano va contro l'idea biblica: basterebbe leggere la stessa Torà, in *Devarim* (12, 29-31; 18, 9-11), e troveremmo che la Torà condanna esplicitamente i sacrifici umani, a quell'epoca diffusi fra le popolazioni della regione con le quali gli ebrei venivano in contatto, e tali sacrifici sono "un abominio" agli occhi del Signore. Immagino però che qualcuno potrebbe sostenere che fra *Bereshit* e *Devarim* corrono centinaia d'anni, il che è vero, non solo secondo le presunte conclusioni della critica biblica. La Torà stessa ci dice che fra l'episodio della *Aqedà* e il discorso di Moshè riportato nel libro di *Devarim* ci sono circa 400 anni. C'è quindi stata un'evoluzione da *Bereshit* a *Devarim*? Niente affatto. Se si legge il seguito del racconto nel libro di *Bereshit* vediamo che nel momento in cui Abramo si accinge a posare il coltello sul collo di Isacco l'angelo inviato da D-o lo chiama e gli ordina: "Non gettare la tua mano sul ragazzo e non fargli nulla" (*Bereshit* 22, 11 e 12). È il libro stesso di *Bereshit* a dirci che il messaggio del racconto è, appunto, che non si devono fare sacrifici umani. (Le parole *Al tishlach yadekhà el ha-na'ar*, non gettare la tua mano sul ragazzo, sono così radicate nella coscienza ebraica che sono state scelte come titolo per la autobiografia di Rav Israel Meir Lau, attuale rabbino capo di Tel Aviv e in precedenza rabbino capo d'Israele; Lau fu il bambino più piccolo scampato all'inferno di Auschwitz.)

Sgombrato quindi il campo da interpretazioni che non sono coerenti con il testo stesso della Torà, rimane però il problema di come interpretare l'antefatto, a iniziare dai versi 1 e 2 del cap. 22 di *Bereshit*: «...e D. mise alla prova Abramo ... e gli disse: "Prendi tuo figlio, l'unico, quello che ami, Isacco, vai verso la terra di Morià e fallo salire là come 'olà su uno dei monti che ti dirò», dove 'olà è inteso in genere come sacrificio di olocausto, un sacrificio che viene bruciato integralmente e il cui fumo sale in alto. Ugualmente problematico è il seguito del racconto. Di che genere di prova si tratta? Chi è il "Dio" che parla ad Abramo? Perché Abramo viene messo alla prova? Lo scopo della prova è di insegnare qualcosa ad Abramo? E che cosa? E così via, sono molte le domande che emergono dal racconto. Vediamo cosa dicono i nostri commentatori. Ne presenterò due in questa occasione, Rambam e Abrabanel, così come sono presentati dal libro di Alexander Even Chen, *Aqedat Yitzchaq ba-parshanut ha-mistit ve-ha-filosofit shel ha-Miqrà* (Yedioth Ahronoth Books and Chemed Books, Tel Aviv 2006), che oltre a questi due autori riporta anche le interpretazioni dei Chassidim tedeschi del XII secolo, di Rav Levi Yitzchaq di Berditchev, di Rav Shimshon Refael Hirsch, di Rav Avraham Yitzchaq Kook e di Avraham Yehoshua Heschel.

Rambam (Rabbi Moshè ben Maimon, o Maimonide; Cordova, Spagna 1138 – Fostat, Egitto 1204) affronta il tema della *Aqedà* nel *Morè Nevukhim* (la Guida dei Perplexi), la grande opera filosofica scritta in forma di lettera inviata a un suo discepolo con lo scopo di chiarire i dilemmi in cui ci si può imbattere studiando la Torà e le opere dei Maestri, in particolare quando lo studio dei testi ebraici è affiancato dalla lettura delle opere dei filosofi. Rambam, consapevole del rischio che si corre a trattare certi argomenti, scrisse in realtà in forma a volte allusiva e non è sempre chiaro quale fosse la sua vera opinione. Il racconto della *Aqedà* è uno di questi casi: è trattato estesamente nella Parte III, cap. 24 della *Guida*, e in altri passi (II, 30; II, 45; III, 17). La prova cui è sottoposto Abramo va inserita nel più ampio contesto della rivelazione divina agli uomini e in particolare ai profeti, una rivelazione che si estrinseca in diverse modalità e a diversi livelli. Uno scopo del racconto della *Aqedà* è, dice il Maimonide, «farci conoscere fino a che punto i profeti avvertano come reale tutto ciò che viene comunicato, per rivelazione, da Dio; e ciò affinché non si ritenga, manifestandosi la rivelazione, come abbiamo già spiegato, nel corso di un sogno o di una visione, o mediante la facoltà immaginativa, che ciò che i profeti odono o è loro presentato in maniera metaforica, non sia conforme a verità o, per lo meno, che vi sia frammischiato qualcosa di ipotetico. [...] In tale senso vanno interpretati i brani relativi a "prove", dovendosi respingere l'idea che Dio voglia mettere alla prova e sperimentare una cosa, al fine di conoscere ciò che non conosceva prima. Dio è troppo elevato e superiore rispetto a ciò che immaginano, data la loro difettosa intelligenza, gli stolti e gli ignoranti» (*Guida* III, 24 nella trad. di Rav Giuseppe Laras, *Il pensiero di Mosè Maimonide*, Carucci ed., Roma-Assisi 1985 pp. 190-193, riedito anche da Morcelliana, 1998, con il titolo *Mosè Maimonide. Il pensiero*; per una trad. integrale della *Guida*, vedi M. Zonta, Utet

2003, 2005; di Zonta vedi anche *Maimonide*, Carocci, 2011, in part. pp. 127-132). Una concezione simile è esposta da Rambam anche nell'altra grande sua opera, il *Mishnè Torà*: «Tutti i profeti ricevono la visione profetica soltanto in sogno, o durante una visione diurna o notturna, dopo essere stati colti da sonnolenza profonda» (*Mishnè Torà, Hilkhòt Yesodè Ha-Torà*, VII, 1-5, trad. it. di Rav Laras, op. cit., pp. 155-157). In altre parole, ciò che sembra accadere nella visione o nel sogno profetico non avviene affatto nella realtà. Per il profeta, gli eventi sono reali: dal suo punto di vista, Abramo, nella prima visione occorsagli in sogno, capisce che Dio gli chiederebbe di sacrificare il figlio; invece, nella visione finale, che è a un livello superiore, Abramo percepisce che la volontà di Dio è che il figlio non sia sacrificato. Qui sì che c'è un'evoluzione nel grado della profezia di Abramo, ma è un'evoluzione interna alla persona stessa, nella formazione della propria coscienza religiosa. Per Rambam, e per noi lettori della *Guida* con lui, né la prima né l'ultima rivelazione ebbero luogo nella realtà, ma solo nell'immaginazione di Abramo. Così, almeno, sembrerebbe di capire dalle parole del Maimonide. Vedremo però che non è detto che questa sia l'interpretazione giusta della sua opinione.

Don Yitzchaq Abrabanel, nato a Lisbona nel 1437, fu cacciato dalla penisola iberica nel 1492, approdando dapprima a Napoli e poi a Venezia, dove morì nel 1508 (è sepolto a Padova). Egli scrisse, fra le sue numerose opere, un vasto e dettagliato commento alla Bibbia e al *Morè Nevukhim* di Rambam. Il brano della *Aqedàt Yitzchàq* è affrontato attraverso una serie di 25 domande e risposte (come egli usa fare in tutto il suo commento alla Bibbia), nei confronti sia di D-o che di Abramo e di Isacco. È notevole quanto Abrabanel afferma rispetto ai due Patriarchi nella prima delle risposte. Il vero padre del popolo ebraico è Isacco, non Abramo. Solo Isacco infatti è “un giusto figlio di un giusto”, Abramo è “un giusto figlio di un malvagio”.

Abrabanel, pur avendo sincera ammirazione e stima per il Maimonide, dove reputa opportuno criticare alcune sue opinioni filosofiche e teologiche lo fa senza mezzi termini. La divergenza fra queste due grandi personalità è evidente soprattutto riguardo alla profezia. Nel commento al cap. 36 della parte II della *Guida* Abrabanel parla apertamente della falsità (*shiqrutà*) della concezione maimonidea, secondo la quale la profezia avviene in sogno o nell'immaginazione del profeta. Numerosi passi della Bibbia, dice Abrabanel, vanno contro questa idea. Nel commento alla *Torà*, nelle numerose pagine dedicate al brano della *Aqedà*, Abrabanel riferisce le parole di Rambam nel *Morè Nevukhim* al cap. 45 della Parte II, dove sono descritti i vari gradi della profezia, e scrive che alcune persone del nostro popolo hanno travisato le parole di Rambam ritenendo che tutto l'episodio della *Aqedà*, dall'inizio alla fine, fosse solo una visione profetica. Abrabanel aggiunge queste forti parole: “Sono rimasto sconvolto e sconcertato a sentire e vedere persone fra i figli di Israele scrivere in un libro queste parole eretiche (*apiqorsut*) e attribuire al Rav [Rambam] una tale concezione spregevole, così lontana dalla sua vera opinione”. Abrabanel qui afferma che sono i commentatori della *Guida* ad aver errato a causa della “loro corta mente e poca comprensione delle parole di Rambam”. Secondo Abrabanel, la reale concezione di Rambam riguardo alla *Aqedà* è che solo le parole divine all'inizio del racconto e le parole dell'angelo alla fine di esso sono sentite in sogno o in una visione profetica, mentre tutto il resto, ossia il viaggio di Abramo e Isacco per tre giorni, la costruzione dell'altare e la legatura di Isacco sopra di esso, il tentativo di posare il coltello sul collo di Isacco ecc., tutto ciò avvenne nella realtà. La voce dell'angelo alla fine del racconto fu, secondo Abrabanel (e a differenza di Rambam), una voce concreta, non immaginaria. Abramo sentì una voce celeste, capì quello che doveva fare (cioè che non doveva posare la mano sul figlio e che al posto suo doveva sacrificare l'agnello) e così fece.

Dopo aver chiarito quella che secondo lui è l'interpretazione del racconto e delle parole del Rambam, Abrabanel si pone la domanda: D-o veramente chiese ad Abramo di sacrificare il figlio? È possibile attribuire una richiesta del genere a D-o? O ci fu forse un cambiamento nell'idea di D-o? Abrabanel risponde che no, l'idea iniziale di D-o non era affatto che Abramo sacrificasse il figlio e che la parola “sacrificalo” (*ve-ha'alehu*) va invece intesa come “fallo salire”, come hanno spiegato altri commentatori prima di lui, fra cui Rabbi Yona ibn Genach (Rivag) e Rabbi Levi ben Gershom

(Ralbag). D-o intenzionalmente usò un'espressione ambigua, e questa fu la prova cui sottopose Abramo. Ma Abramo, dice Abrabanel, non superò la prova e sbagliò nella comprensione dell'ordine divino. Per questo fu necessario l'intervento finale dell'angelo divino che riuscì in extremis a fermare la mano di Abramo.

Abrabanel poi affronta molti altri aspetti della questione (la figura di Isacco, quella di Sara e altri), sviscerandoli a fondo. L'anno prossimo, se D-o vuole, affronteremo altri commenti alla *Aqedà*. Ma già da questi primi due autori, Rambam e Abrabanel, vediamo la molteplicità di sensi che il racconto può avere.
