

Acconsentire alla perdita, aprirsi al futuro

Letture della legatura di Isacco¹

André Wénin

Un testo antico può chiarire una problematica contemporanea? Certamente no se lo prendiamo così com'è. Si impone un lavoro ermeneutico ispirato almeno in parte da questa problematica. Quando trattiamo delle mutazioni profonde che oggi viviamo, un testo affiora alla mia memoria di biblista. Il celebre racconto della «legatura di Isacco» (conosciuto anche come «sacrificio di Abramo») del capitolo 22 del libro della Genesi parla infatti di un mutamento radicale partendo dalla storia della relazione tra un padre e suo figlio. Si tratta per Abramo della possibilità di aprirsi ad un futuro che non sia la riproduzione più o meno camuffata del passato e, affinché questo avvenga, della necessità di acconsentire ad una perdita radicale e ad una forma di morte che è anche un salto nell'ignoto. È inoltre significativo che sia un personaggio divino ad esigere questo da Abramo, proprio perché, nel racconto della Genesi, egli è la figura dell'origine la cui potenza fecondante si manifesta in situazioni estreme dove il futuro sembra svanire se non si accetta una trasformazione che è una forma di nuova nascita.

Tuttavia non si può fare l'interpretazione di un testo senza un rigoroso lavoro di lettura, altrimenti rischiamo di servirci del testo come di un supporto senza consistenza reale per sviluppare idee che gli sono estranee. Succede spesso agli psicologi –ma non soltanto a loro–, di parlare dei testi biblici, o piuttosto di citarli, in funzione dell'idea che se ne sono fatti o del ricordo che ne hanno, cioè in funzione della storia che essi raccontano (spesso deformata, del resto) e non in funzione del racconto peculiare che fa il testo biblico. Certo, la storia offre probabilmente un aiuto interessante per pensare o far comprendere un pensiero, illustrandolo, – e talvolta è proprio questo stesso pensiero che orienta il ricordo che si ha della storia. Ora, la mia esperienza di lettore attento di questi testi è che il racconto biblico (la forma precisa che gli autori biblici gli hanno dato) è più ricco, e che è sempre vantaggioso leggere il testo con molta attenzione. Infatti, contrariamente all'opinione diffusa secondo la quale la Bibbia contiene sostanzialmente una letteratura popolare grossolana, questi testi sono molto spesso elaborati con cura grandissima, a volte cesellati nei dettagli, dove ogni parola è fondamentale in questi racconti così succinti in cui l'economia narrativa è legge. Pertanto, in base al principio secondo cui la forma è la porta del senso, io mi accosterò al testo biblico nella speranza di cogliere qualcosa di pertinente riguardo al suo senso e al suo significato antropologico.

Prima di guardare il testo da vicino vorrei precisare alcuni punti fondamentali. Nell'analisi che svilupperò, pratico un approccio narrativo del racconto. La sua forma letteraria richiede che sia considerato come un racconto di fiction, anche se il suo contenuto può essere stato ispirato all'autore da realtà presenti all'epoca in cui è stato redatto (che non è sicuramente quella di Abramo, a condizione che questo personaggio sia esistito come

¹ Questo testo adatta e sviluppa le idee della prima parte di A. WÉNIN, «Les “sacrifices” d'Abraham et d'Anne. Regards croisés sur l'offrande du fils», *Études Théologiques et Religieuses* 76 (2001) 513-527.

ce lo racconta la Genesi). La finalità primaria è forse stata quella di dare un fondamento al rifiuto dei sacrifici di bambini o di dare un senso alla pratica dell'olocausto di animali in Israele, olocausto il cui significato principale secondo alcuni testi è proprio quello di offrire simbolicamente il figlio primogenito che secondo il libro dell'Esodo appartiene a Dio.

Occorre dunque cominciare a leggere il testo in una traduzione che vuole essere letterale.

- 1 Dopo queste parole – quando Dio fece un test ad Abramo –
(e) gli disse: «Abramo», ed egli disse: «*Eccomi*».
- 2 E gli disse: «*Prendi, ti prego, tuo figlio, il tuo unito/unico, che tu ami, Isacco, e vattene verso la terra del Moriya [= della visione/del timore] e fallo salire là per un olocausto su una delle montagne che io ti dirò*».
- 3 E al mattino presto, Abramo sellò il suo asino
e prese i suoi due ragazzi con lui, e Isacco suo figlio,
e spaccò la legna da olocausto,
e si alzò e andò al luogo che gli aveva detto il Dio.
- 4 Il terzo giorno, Abramo levò i suoi occhi e vide il luogo da lontano.
- 5 E Abramo disse ai suoi ragazzi : « *Restate qui, voi con l'asino, e io e il ragazzo, noi andiamo fino a così perché ci prostriamo e ritorniamo verso di voi* ».
- 6 E Abramo prese la legna da olocausto
e la pose sopra Isacco suo figlio,
e prese nella sua mano il fuoco e il coltello [= colei che mangia].
E andarono tutti e due uniti.
- 7 E Isacco disse ad Abramo suo padre,
e disse: «*padre mio*», e disse: «*eccomi, figlio mio*»,
e disse: «*ecco il fuoco e la legna, ma dov'è l'agnello per olocausto?*»
- 8 E Abramo disse: «*Dio vedrà per lui l'agnello per olocausto, figlio mio.*»
E andarono tutti e due uniti.
- 9 E arrivarono al luogo che gli aveva detto il Dio
e Abramo costruì là l'altare e dispose la legna
e legò Isacco suo figlio e lo pose sull'altare sopra la legna
- 10 e Abramo stese la sua mano
e prese il coltello per immolare suo figlio.
- 11 E il messaggero di Adonai lo chiamò dal cielo
e disse: «*Abramo, Abramo*», e disse: «*eccomi*».
- 12 E disse: «*Non stendere la tua mano sul ragazzo e non fargli niente. Sì, ora io so che tu sei uno che teme Dio: e tu non hai risparmiato tuo figlio, il tuo unito/unico, lontano da me*».
- 13 E Abramo levò i suoi occhi e vide,
ed ecco un montone, dietro, intrappolato nella macchia con le sue corna,
e Abramo andò e prese il montone
e lo fece salire per un olocausto al posto di suo figlio.
- 14 E Abramo chiamò il nome di quel luogo «Adonai vede/vedrà»
come è detto oggi «su una montagna, Adonai è/sarà visto».
- 15 E il messaggero di Adonai chiamò Abramo una seconda volta dal cielo
- 16 e disse: «*Per me, io ne faccio giuramento - oracolo di Adonai: sì: perché tu hai fatto questa parola e non hai risparmiato tuo figlio, il tuo unito/unico,*
- 17 *si, benedire io ti benedirò e moltiplicare io moltiplicherò il tuo seme come le stelle del cielo e come la sabbia che è in riva al mare, e il tuo seme prenderà possesso della porta dei suoi nemici,*

- 18 *e si benediranno nel tuo seme tutte le nazioni della terra perché tu hai ascoltato la mia voce».*
19 E Abramo ritornò verso i suoi ragazzi,
e si alzarono e andarono uniti verso Beer-Sheva
e Abramo dimorò a Beer-Sheva [= Pozzo del giuramento].

L'ordine di Dio: il test di Abramo e la posta in gioco (v. 1-2)

«Prendi tuo figlio, il tuo unito/unico, che tu ami, Isacco e vattene verso la terra del Moriya e fallo salire là per un olocausto su una delle montagne che io ti dirò». Formulata così, la richiesta divina può rivestire due significati. Guardando al seguito della storia, i commentatori e i lettori generalmente capiscono che Isacco è la vittima designata dell'olocausto chiesto a suo padre, che deve dunque sacrificare suo figlio in un rito che consiste nell'offrire la vittima alla divinità bruciandola interamente su un altare. Questa idea, del resto, suscita l'orrore del lettore moderno. La frase «fallo salire là [su una montagna] per un olocausto», però, può essere intesa in altro modo: Dio domanderebbe ad Abramo di far salire suo figlio su una montagna, cioè di portarcelo con sé, per offrire a Dio un sacrificio². Come scriveva già Rabbi Levi ben Gershom all'inizio del XIV° secolo: «Questa parola rivolta ad Abramo, è possibile intenderla (come ordine) di sacrificare Isacco e di fare di lui un olocausto, o (come richiesta) di farlo andare lassù per far salire un olocausto, affinché Isacco sia educato al servizio del Nome [= di Dio]».

Se è così, se l'ordine di Dio contiene questa ambiguità, sia il personaggio di Abramo che il lettore si pongono la stessa domanda: che senso dare all'ordine di Dio? Ma se entrambi si interrogano, non lo fanno negli stessi termini né con la stessa intensità. Il lettore, infatti, è stato avvertito fin da subito dal narratore che si tratta di un test (si traduce a volte «prova», ma preferisco evitare questa parola che, in italiano, ha una connotazione di sofferenza che il termine ebraico non ha. Ora, un test consiste nel mettere in atto un processo per scoprire qualcosa che si ignora (lo studente ha acquisito le competenze che il corso si propone di dargli?) o di verificare ciò di cui non si è sicuri (l'ipotesi scientifica formulata è corretta?). Quando si è verificato ciò che si voleva sapere, il test si ferma. Pertanto, per il lettore, la domanda può essere formulata in questi termini: qual è l'obiettivo esatto del test al quale Dio sottopone Abramo? E come reagirà costui? Che cosa il test rivelerà di lui? Ma per Abramo, la domanda è un'altra poiché è esistenziale: Che cosa si aspetta esattamente Dio da lui? Che cosa deve fare con il suo figlio unico e amato? Offrirlo in sacrificio oppure offrire un sacrificio insieme a lui?

Nel racconto stesso i personaggi secondari che sono Isacco e i servi (che non hanno udito la parola divina) probabilmente intendono nel secondo senso ciò che Abramo si appresta a fare. Infatti, quando i servi sentono Abramo dire loro «io e il ragazzo, noi andiamo fin là affinché ci prostriamo e ritorniamo verso di voi» (v. 5), devono pensare che Abramo porta con sé Isacco sulla montagna per rendere un culto a Dio con lui. Allo stesso modo, se, nel corso della salita, Isacco chiede a suo padre dove è l'animale da sacrificare (v. 7), significa che non immagina che il fuoco e il coltello possano servire ad altro che non sia un normale sacrificio. Ma per Abramo e per il lettore la situazione è diversa. Costoro hanno ascoltato direttamente l'intervento di Dio e ignorano che cosa significhi esattamente. Pertanto il lettore si chiede come Abramo lo intenderà e cosa farà di questa richiesta. In

² È la lettura che sviluppo, seguendo quella di Ina Willi-Plein, «Die Versuchung steht am Schluss. Inhalt und Ziel der Versuchung Abrahams nach der Erzählung in Gen 22», in *Theologische Zeitschrift* 48, 1992, p. 100-108, nel mio libro: *Isacco o la prova di Abramo. Approccio narrativo a Genesi 22* (Orizzonti biblici), Assisi, Cittadella Editrice, 2005. Alcuni commentatori giudaici medievali appoggiano questa lettura. I più significativi sono citati p. 40 di questo mio libro.

realtà, è soltanto al versetto 9 che vedrà che Abramo sceglie la prima opzione. Fino a quel momento, non sarà in grado di indovinare nulla. Deve accontentarsi di immaginare, sulla base di tenui indizi, che anche Abramo pensa, ma forse non soltanto, a questa soluzione estrema. Ritournerò su questo punto.

Prima però di vedere come il narratore racconta queste cose, bisogna fermarsi, per riflettere un istante sul problema drammatico che Abramo deve affrontare dopo aver ricevuto l'ordine divino. Per esaminarlo bene, occorre ricollocare questo episodio nel suo contesto, come le prime parole invitano il lettore a fare: «dopo questi avvenimenti» (v. 1a). Dall'inizio della sua avventura, Abramo ha atteso questo figlio che Dio gli ha promesso da Dio quando lo ha invitato a lasciare la casa di suo padre. Per venticinque lunghi anni, Abramo ha dovuto pazientare, come sottolinea il racconto che è contrassegnato dall'impazienza del patriarca (15,2-3) e di Sara, la sua sterile moglie (16,2), da una soluzione di ricambio che ha portato alla nascita di Ismaele, il figlio della serva Agar (16,1-16), da diverse conferme da parte di Dio circa una promessa che tarda a realizzarsi (12,7; 13,14-17; 15,4) e infine da un doppio annuncio della nascita di Isacco (17,15-21; 18,9-15). Tutta la storia di Abramo è come tesa verso la nascita di questo figlio che, a detta di Dio, deve essere il primo di una discendenza numerosa come la polvere della terra (13,16) e come le stelle del cielo (15,5). Questo figlio tanto atteso e finalmente accordato, Dio può forse ora richiederglielo? Tanto più che, poco dopo la sua nascita, Isacco è diventato l'unico figlio di Abramo in seguito all'allontanamento della serva e di Ismaele (21,8-14). Per lui, il dilemma si pone in questi termini: se sacrifica Isacco, che ne sarà della promessa di discendenza tante volte ripetuta? Facendolo non ostacolerà il progetto che Dio gli ha più volte rivelato? Se invece offrirà un semplice olocausto in presenza di Isacco, corrisponderà a ciò che Dio gli chiede? Sarà all'altezza della sua richiesta?

Lo si vede: il test riguarda innanzitutto quello che Abramo farà con il suo figlio unico e amato, questo figlio annunciato, per un tempo non più sperato e infine ricevuto da Dio. Per chi ha familiarità con il primo Testamento, che il test si riferisca ad un dono è una cosa scontata, ma non è altrettanto evidente per noi. Tuttavia, lo si può spiegare in modo semplice. Infatti, un dono costituisce già di per sé un test, in quanto, indipendentemente dalla volontà del donatore, mette in atto un processo di manifestazione di una verità sconosciuta (in questo consiste il test, come ho già detto). Il modo di ricevere, infatti, manifesta qualcosa di colui che riceve, a seconda ch'egli veda nel dono una cosa da possedere o un segno che invita a stringere o a coltivare una alleanza con colui che offre. In altre parole, nel regalo può privilegiare l'oggetto, o la relazione che il regalo, manifestandola, cerca di creare o di consolidare. Questo è il cuore del test di Abramo nell'ambito della relazione con Dio stretta già da lungo tempo e che ha assunto la forma di un'alleanza ufficiale un anno prima della nascita di Isacco (17): se Isacco è un dono di Dio, come lo accoglierà Abramo? Accaparrandoselo, tenendolo gelosamente come un oggetto che gli appartiene, che possiede? Oppure lo vedrà, nell'alleanza liberamente accettata, come un segno tra Dio e lui – vero e proprio sacrificio nella simbologia della Bibbia ebraica³? Lascierà che egli sia, tra Dio e lui, un segno della loro reciproca volontà di relazione in vista della vita? Ecco la scelta che il dono di Isacco mette davanti ad Abramo, una scelta che il test pone chiaramente in evidenza. Poiché è essenziale comprendere che un tale test non ha nulla di arbitrario, ma che è inerente al dono stesso. In fondo, facendo parlare Dio all'inizio della scena, il narratore non fa che «drammatizzare» questa caratteristica del dono, dandogli la forma di una «azione» (in greco *drama*) che potrà essere sviluppata in un racconto.

³ Si veda a questo proposito Ch. GRAPPE, A. MARX, *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Essais bibliques 29), Genève, Labor et Fides, 1998, in particolare p. 25-30.

Detto questo, il problema che Abramo deve affrontare a motivo della richiesta divina, non si pone soltanto rispetto alla relazione con Dio. Un altro aspetto cruciale concerne la sua paternità, la sua relazione con Isacco, aspetto che è ben messo in luce dalle letture di ispirazione psicoanalitica come quelle di Hervé Linard o Marie Balmary⁴. Quando Dio dice: «Vattene verso la terra del Moriya, su una delle montagne che io ti dirò», rinvia Abramo all'inizio della sua stessa storia, quando Adonai gli ha detto: «Vattene dalla tua terra,... dalla casa di tuo padre, verso la terra che io ti farò vedere» (12,1-2). Il ricorso agli stessi termini rende l'accostamento inevitabile: «Vattene» (*lek-l'ka*) è un'espressione rara che nella Genesi, si trova solamente in questi due passi⁵; quanto al giro di parole che indica lo scopo ancora vago dello spostamento richiesto, «verso la terra ... su una delle montagne che io ti farò vedere», richiama il «verso la terra che io ti dirò» di 12,1.

In questa prima parola che apre la storia di Abramo, Dio gli ordina di lasciare un padre descritto in precedenza come possessivo e fusionale con i suoi, per vivere la sua avventura personale, invece di restare chiuso nella «casa di suo padre»⁶. Ora, Dio parla ad Abramo di «suo figlio», sottolineando che sa quanto gli sia attaccato, poiché dice di Isacco «tuo figlio, il tuo unico/unito, che tu ami». L'aggettivo qualificativo che Dio utilizza (*yahid*) evoca il fatto che Isacco è «unico» agli occhi di suo padre e nello stesso tempo che è «unito» a lui - forse ancora più unito in quanto unico, come sembra sottolineare il ricorso ad un termine ebraico che permette questo gioco di significato⁷. Se è così, l'ordine di Dio concerne anche la relazione tra Abramo e suo figlio: amerà forse Isacco fino a permettergli di essere un figlio libero, recidendo i legami con i quali lo tiene stretto a sé - da cui, forse, il dettaglio della legatura di Isacco proprio prima del sacrificio («legò Isacco suo figlio», v. 9b)? Oppure si aggrapperà a questo oggetto che ha colmato la sua attesa, come aveva fatto suo padre? Questa scelta che Abramo deve fare in quanto padre è probabilmente suggerita anche da Dio quando gli parla di un olocausto: Isacco è per Abramo, o è «per Dio» (fatto simboleggiato dall'olocausto)? È per suo padre, o per questo Dio che, fin dall'inizio del libro della Genesi, non cessa di cercare di separare gli esseri per permettere loro di condurre una vita libera e feconda, risolutamente aperta a possibili alleanze?

Dobbiamo fare un'ultima riflessione a proposito di questo ordine di Dio: attraverso l'ambiguità stessa della richiesta, Dio lascia ad Abramo l'intera possibilità di tenere il dono come un regalo che gli appartiene, senza per questo fargli alcuna recriminazione. Se farà salire Isacco sulla montagna per offrire un sacrificio con lui, non trasgredirà l'ordine di Dio; anzi gli avrà dimostrato così la sua riconoscenza per il figlio accordato. Tuttavia, se terrà «suo figlio» unito a sé, rischia di essere un padre come il suo, un padre a cui l'ordine di Dio lo aveva strappato (12,1-4). Inoltre, si priverà forse anche della possibilità di vedere la sua storia di alleanza con Dio rinnovarsi in modo inatteso. Questa è la posta in gioco all'inizio del racconto, ed è di capitale importanza: come Abramo intenderà l'ordine che gli è stato dato? Che ne sarà della sua relazione con Dio? Cosa avverrà della sua paternità nella relazione col suo figlio unico?

⁴ Si veda Hervé LINARD DE GUERTECHIN, «À partir d'une lecture du sacrifice d'Isaac (Genèse 22)», *Lumen Vitæ* 38, 1987, p. 302-322; Marie BALMARY, *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986, p. 195-206.

⁵ Vedere anche Gs 22,4 e Ct 3,10.13.

⁶ A questo proposito, vedi A. WÉNIN, *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'uomo. Lettura narrativa e antropologica della Genesi. I. Gen 1,1-12,4*, Bologna, EDB, 2008, p. 164-173.

⁷ Il termine, usato tre volte in Gn 22 (v. 2, 12 e 16), significa normalmente «unico», ma si avvicina al verbo *yhd* che significa «essere unito»; l'avverbio corrispondente, *yahdaw* («insieme, congiuntamente»), interviene anch'esso a tre riprese nel racconto (v. 6, 8 e 19).

La scelta di Abramo (v. 3-9)

Lo sviluppo/intreccio del racconto si svolge tra i versetti 3 e 10. Per il lettore, l'assenza di Dio nel corso di tutta la scena e soprattutto la lentezza della narrazione accentuano la dimensione drammatica di ciò che viene raccontato. In particolare, due dialoghi che non sono indispensabili ritardano l'azione e fanno salire la tensione. Se tralasciassimo i versetti da 6 a 8, e addirittura i versetti da 4 a 9a, non toglieremmo nulla all'azione in sé. «E [Abramo] si alzò e andò al luogo che Dio gli aveva detto. E Abramo costruì là l'altare e dispose la legna e legò Isacco...», un racconto così sarebbe perfettamente coerente e naturale. Ma se la lunga parte intermedia non è indispensabile per lo svolgersi dell'azione, significa che deve essere utile per qualcos'altro. Comunque sia, serve a nutrire e quindi ad accrescere la tensione narrativa creata dall'ordine divino e dalla partenza di Abramo. Questo è ancor più vero dal momento in cui i due dialoghi che si svolgono non permettono al lettore di capire quale scelta Abramo abbia fatto e in che modo eseguirà l'ordine di Dio. Lo scoprirà solo quando vedrà Abramo legare Isacco sopra la legna che ha disposto sull'altare (v. 9b).

Prima di allora, assistendo alle differenti azioni eseguite da Abramo, il lettore può avere l'impressione che abbia scelto di offrire Isacco in olocausto. Per esempio, partendo, non prende con sé un animale per offrirlo; in compenso, per due volte, il narratore associa strettamente Isacco alla legna dell'olocausto: Abramo spacca questa legna appena prima di prendere Isacco con sé (v. 3) e, nel momento in cui lascia i servi con l'asino, mette la legna su Isacco (v. 6) – gesto che in seguito viene invertito quando metterà Isacco sulla legna. D'altra parte, al momento di andare verso il luogo del sacrificio, Abramo non permette ai servi di seguirli e solo il figlio l'accompagna sulla montagna (v. 6.8). Tutti questi indizi possono lasciar pensare che sia proprio Isacco che Abramo si appresta ad offrire in olocausto. Tuttavia, la calma apparente del padre durante tutto lo svolgersi della scena e le parole che pronuncia non vanno nello stesso senso. Rivolgendosi ai servi, Abramo sembra presentare il suo andarsene con il figlio come un atto di culto normale al termine del quale Isacco e lui ritorneranno (v. 5). E quando risponde alla domanda di Isacco a proposito dell'agnello da sacrificare, se non ci fosse la tensione che il lettore avverte perché conosce la vera posta in gioco della domanda innocentemente fatta, si direbbe che Abramo stia tranquillamente preparandosi ad offrire un olocausto ordinario, per il quale Dio fornirà la vittima al momento opportuno (v. 8). Il lettore rimane quindi perplesso circa la scelta di Abramo: in che modo ha capito l'ordine di Dio? Che cosa farà? Ha almeno preso una decisione sul da farsi? Al riguardo non traspare nulla di chiaro, ed è per questa indecisione sapientemente mantenuta che la tensione sale sempre più a mano a mano che ci si avvicina al luogo in cui il padre sarà costretto a manifestare la sua scelta o a metterla finalmente in atto.

Per quanto riguarda Abramo, il lettore immagina facilmente quanto debbano essere angoscianti il silenzio di Dio e il dilemma di fronte al quale lo pone quel suo ordine ambiguo. È forse questo che il narratore cerca di rendere attribuendo al personaggio un comportamento misterioso, addirittura tenebroso, anche se il fatto che non faccia domande, che accetti l'incertezza e viva la tensione senza cercare di sottrarsene è anche un segno della grandezza e della fede del patriarca descritto in questo modo. In ogni caso, attendendo così a lungo prima di svelare come Abramo eseguirà l'ordine di Dio, il narratore può cercare di far sentire al lettore l'esitazione del personaggio, il suo combattimento interiore davanti all'impossibile decisione da prendere. Ma una volta presa la decisione, il ritmo narrativo rallenta ancora: le azioni di Abramo sono descritte in modo sempre più preciso. «Le azioni occupano sempre meno tempo e sono sempre più dettagliate», scrive Jean-Louis Ska che prosegue: «La

costruzione dell'altare è durata più a lungo dell'azione di disporre la legna, e questa ha richiesto meno tempo che legare Isacco e metterlo sull'altare... Questo rallentamento è particolarmente visibile al versetto 10» quando Abramo stende la mano e afferra il coltello per immolare suo figlio⁸. L'ultimo gesto resta dunque come sospeso e non si compirà. Un «rallentando» così sapientemente curato mi sembra provocare due effetti complementari. Il primo è di far salire la tensione al parossismo ritardando sempre più il colpo mortale atteso. Il secondo è di suggerire al lettore che Abramo stesso rallenti i suoi gesti per ritardare il più possibile l'istante in cui eseguirà ciò che tuttavia si è deciso a fare, come se sperasse che Dio intervenga all'ultimo momento per impedirgli di immolare suo figlio.

Così, al cuore dell'azione, Abramo sceglie finalmente di non tenere il dono per sé. Egli «non risparmia» Isacco, come dirà tra poco il messaggero di Adonai – risparmiare nel senso economico di tenere per sé, di trattenere per assicurarsi l'avvenire. Al contrario, si mostra pronto a offrire a sua volta il dono che ha ricevuto. Dimostra così che la sua relazione con Dio è più forte in lui del desiderio di trattenere Isacco, di legarlo a sé. Nello stesso tempo, come dice parlando a Isacco mentre salgono la montagna, si affida a Dio con fiducia. Questa, nel contesto della storia raccontata nella Genesi non ha niente a che fare con una fiducia cieca: essa si nutre di una lunga esperienza che è iniziata quando Abramo ha lasciato suo padre per ordine di Adonai. Quello che ha imparato nel corso di questa vicenda, è che le separazioni che Dio gli ha chiesto di accettare hanno sempre portato frutti di vita. Così ha lasciato anzitutto suo padre, (12,1-5), e questo gli ha permesso poi di vivere come soggetto; dopo avere invitato suo nipote Lot a separarsi da lui per mantenere con lui relazioni fraterne (13,8-9), ha ottenuto la garanzia che la sua discendenza avrebbe ricevuto una terra; ha rinunciato simbolicamente a possedere la sua donna Sara (17,15-17)⁹ e questo ha portato alla nascita di Isacco; ha infine lasciato andare suo figlio primogenito Ismaele su invito di Dio (21,8-21), dopo di che ha concluso un accordo con il re del paese per garantire il benessere delle sue mandrie assicurando l'accesso ai pozzi. Insomma, ogni separazione accettata ha procurato del benessere supplementare ad Abramo, ed è probabilmente questo che fonda la fiducia che l'ha portato ad avere il coraggio di rinunciare a suo figlio, al suo unico.

A mio parere, è proprio perché non percepiscono correttamente questa dimensione «religiosa» dell'atteggiamento di Abramo che le letture d'ispirazione psicoanalitica privilegiano la lettura che consiste nel vedere nella scelta di Abramo lo svelamento del suo immaginario o della sua tendenza naturale all'onnipotenza¹⁰. Tale interpretazione – per quanto legittima nell'ottica della psicoanalisi – mi sembra tuttavia ignorare un elemento ripetuto nel racconto, cioè l'apprezzamento del tutto positivo che il messaggero divino formula per due volte riguardo al modo in cui il patriarca ha inteso l'ordine di Dio: «Ora io so che tu temi Dio – che tu sei un vero credente – per il fatto che non hai risparmiato tuo figlio, il tuo unico/unito lontano da me» (v. 12b), e «Poiché tu hai fatto questa parola e che non hai risparmiato tuo figlio, il tuo unico/unito, io ti voglio benedire...» (v. 16-17).

⁸ J.-L. SKA, «Genèse 22 ou l'épreuve d'Abraham», in D. MARGUERAT (éd.), *Quand la Bible se raconte* (Lire la Bible 134), Paris, Cerf, 2003, p. 67-84, citazione a p. 78.

⁹ Accettando la circoncisione: si veda riguardo a questo punto M. BALMARY, *Le Sacrifice interdit*, p. 166-173.

¹⁰ Si veda per esempio M. BALMARY, *Le Sacrifice interdit*, p. 197, o, più recentemente, V. DONARD, *Du meurtre au sacrifice. Psychanalyse et dynamique spirituelle*, Paris, Cerf, 2009, p. 409 o 424.

Le conseguenze della disponibilità di Abramo (v. 10-19)

La tensione narrativa, giunta al suo culmine quando Abramo afferra il coltello per immolare Isacco, si risolve in un duplice momento: l'intervento del messaggero di Adonai che chiede ad Abramo di interrompere il suo gesto (v. 11-12) e la successiva offerta del montone (v. 13). Al versetto 14, la parola di Abramo che dà il nome al luogo e la reazione del narratore forniscono uno scioglimento al racconto, indicando su che cosa sfocia. Dopo questa conclusione, i versetti 15-18 proseguono con un prolungamento inatteso, come sottolinea l'espressione «una seconda volta» che introduce la nuova dichiarazione del messaggero divino. Infine, a mo' di epilogo, il versetto 19 menziona rapidamente la discesa di Abramo verso i suoi servi e il loro ritorno a Beér-shèva, apparentemente in assenza di Isacco. Riprendiamo queste diverse tappe.

La situazione si risolve anzitutto per Abramo. La chiamata del messaggero di Adonai interrompe il gesto omicida e sospende l'immolazione di Isacco (v. 11-12): l'atteggiamento del padre è infatti sufficiente a dimostrare il suo rifiuto di voler tenere il figlio per sé, di «risparmiarlo lontano da Dio», come dice il messaggero. Si può tuttavia osservare che Abramo realizzerà comunque l'ordine divino offrendo il montone (v. 13): dopo che il messaggero di Dio gli ha impedito di eseguire quest'ordine nel senso più esigente per lui, offrendo suo figlio sull'altare, Abramo presenta con Isacco l'olocausto chiesto da Dio. Così, obbedisce all'ordine, ma nell'altro senso. A partire da lì, la minaccia che pesava sull'avvenire di Isacco e della promessa di discendenza si trasforma in incontro con Adonai. È quanto sottolinea il versetto 14. Abramo chiama il luogo «Adonai vede». E cosa vede, se non la disponibilità e la fede di Abramo che non tiene per sé il dono, ma «teme Dio» e sceglie di entrare in reciprocità con lui offrendogli un dono altrettanto prezioso di quello ricevuto quando Dio gli ha concesso Isacco? Dopo questa parola di Abramo, il narratore continua e sottolinea a sua volta che «Adonai è visto». E da chi è visto, se non da Abramo? In questo luogo simbolico rappresentato dallo scambio del dono, donato e ri-donato, avviene un incontro che consacra l'alleanza tra Adonai e il patriarca. È ciò che confermerà in seguito la nuova dichiarazione del messaggero divino: per aver rinunciato al possesso del dono, Abramo si vede offrire un dono sovrabbondante, sancito dal giuramento divino (v. 16-18).

Ma il sacrificio del montone è probabilmente significativo ad un altro livello di quello della relazione con Dio, quello della paternità di Abramo. Ricorderemo che interpellando suo padre mentre camminano, Isacco chiedeva di sapere dove fosse l'agnello da sacrificare. Qui, quando suo padre alza gli occhi, non è un agnello che vede, ma un montone, il «padre» dell'agnello, per così dire, ed è questo l'animale che egli in seguito offrirà a Dio in olocausto. Ora, *'ayil*, il termine che in ebraico designa il montone, viene probabilmente dalla radice *'wl* (o *'yl*) che contiene l'idea di potenza¹¹, un'idea espressa frequentemente con la metafora delle corna. Ma ciò che Abramo vede, non è soltanto l'animale, ma «un montone, dietro, intrappolato nella macchia con le sue corna». In questa breve descrizione, tutte le parole sono significative. Infatti, l'avverbio «dietro» che localizza il montone può anche indicare il tempo passato (il prima). Inoltre, il verbo «afferrare, catturare» vuole anche dire il possesso, il dominio. Quanto alla «macchia», il termine ebraico usato, *s^evak*, evoca qualcosa di intricato, di aggrovigliato. Insomma, le cinque parole che il narratore accosta per descrivere il montone, potrebbero funzionare a due livelli. Sul piano fattuale, descrivono ovviamente l'animale immobilizzato che Abramo deve

¹¹ I grandi lessici concordano su questo punto: vedi Koehler-Baumgartner, Zorell et Drown-Driver-Briggs (quest'ultimo dà tuttavia il senso di «essere davanti, guidare»).

solo andare a prendere prima di offrirlo sull'altare. Sul piano simbolico, suggeriscono che Abramo volge il suo sguardo «indietro» verso la sua paternità di ieri, una paternità vissuta come potenza (il montone, le corna) di possesso («afferrato») del figlio, essendo i destini del padre e del figlio ancora aggrovigliati, probabilmente a causa della promessa di una discendenza attraverso Isacco. In questo senso il sacrificio del montone simboleggia la rinuncia alla quale il padre acconsente: nel momento in cui non trattiene per sé suo figlio per tenerlo lontano da Adonai, egli sacrifica la sua paternità come dominio sul figlio. Questo drammatizza come in un mimo ciò a cui Abramo ha acconsentito accettando di offrire Isacco a colui che gliel'ha donato, non cercando di trattenerlo «unito» a sé.

A queste condizioni, non è affatto sorprendente che, nell'epilogo (v. 19), Abramo ritorni a Beér-Shèva con i suoi due ragazzi, ma senza Isacco. Infatti, nel racconto, si può osservare un contrasto tra tre frasi nelle quali è utilizzata la stessa espressione, «andare uniti»: ai versetti 6 e 8, è con suo figlio che Abramo «va unito» salendo sulla montagna; alla fine del versetto 19, è con i suoi ragazzi. Questo dettaglio apparentemente insignificante mi sembra sia l'indizio narrativo del fatto che Abramo non ha tenuto per sé «suo figlio, il suo unito/unico», e del fatto che Isacco ormai è un figlio separato, a distanza di suo padre. Pertanto, il «luogo» di Abramo non è più il legame con suo figlio che Dio sottolineava all'inizio, nella formulazione del suo ordine, ma è «il pozzo del giuramento» – un luogo che, alludendo al giuramento dei versetti 16-18, rinvia alla promessa come a ciò che disseta Abramo di un'acqua di vita. Così, per il lettore, il test di Abramo porta a un esito doppiamente positivo, poiché apre, al figlio come al padre, una nuova situazione, completamente inattesa, una trasformazione di ciascuno di loro e della loro relazione. In questo modo, la scelta di Abramo viene a coronare una storia che l'ordine di Dio sembrava mettere radicalmente in discussione.

Infatti, come mostrano le numerose allusioni all'inizio del capitolo 12, grazie a questo test, Abramo gioca in qualche misura l'insieme di tutta la sua storia – sia con Dio che con il figlio della promessa –, come se si trattasse per Dio di permettergli di manifestare il significato ultimo di questa avventura. Tra l'ordine iniziale (v. 2) e la promessa rinnovata (v. 16-18), Abramo ha osato rimettere tutto in gioco su invito di Dio (v. 3-10) per ricevere tutto di nuovo al termine di uno scambio in cui si è concretizzata la reciprocità nel dono. In questo gioco sublime, Abramo sembra aver perduto Isacco poiché non ritorna con lui dalla montagna. In realtà, non l'ha perso: l'ha slegato, l'ha lasciato andare. Per di più, ha incontrato Adonai in uno scambio di sguardi, in un faccia a faccia (v. 14). «Facendo la parola» e «ascoltando la voce», come dice il messaggero (v. 16 e 18), entra in un incontro in cui si compie la loro alleanza (v. 14). Pertanto, il dono scambiato – Isacco – può sparire per lasciar spazio alla comunione, e alla promessa di nuovo affermata e sancita da un giuramento: «Per me, io ne faccio giuramento - oracolo di Adonai: sì! Poiché tu hai fatto questa cosa e non hai risparmiato tuo figlio, il tuo unito/unico, sì! Io voglio benedirti e moltiplicare la tua discendenza come le stelle del cielo e come la sabbia che è sulla riva del mare, e la tua discendenza prenderà possesso della porta dei suoi nemici, e si benediranno nella tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché hai ascoltato la mia voce» (v. 16-18).

Conclusione: trasformazioni

Questo denso e breve racconto narra, intorno ad un sacrificio interrotto – quello del figlio unico – e ad un sacrificio compiuto – quello del montone –, un cambiamento radicale nella vita di un uomo già in età avanzata, secondo il racconto di Genesi. Credo che questo cambiamento abbia diverse dimensioni. La prima, sottolineata

nel cuore stesso del racconto, riguarda la relazione con ciò che supera radicalmente l'umano pur fondandolo, l'origine sempre inafferrabile ma che è all'opera quando la vita rompe il vicolo cieco della morte – un'origine raffigurata nel racconto dal personaggio divino. Imperniata finora sul dono di un figlio, primizia di una grande discendenza, questa relazione si consolida in un faccia a faccia, una alleanza compiuta nel “contre-don”, nel ricambiare il dono), che è il pegno di un compimento pieno che Abramo non vedrà ma di cui riceve la garanzia. Tocchiamo qui uno dei punti essenziali offerti dalla Bibbia ebraica: è in una dinamica di alleanza con ciò che lo supera, e quindi di riconciliazione con il proprio limite, che l'umano può vivere cambiamenti che non siano mortiferi.

La seconda dimensione riguarda la relazione tra gli umani – qui, tra padre e figlio. Rinunciando ad essere un padre come era stato suo padre e recidendo il legame che simboleggiava il suo attaccamento al figlio unico/unito, Abramo impara un'altra dimensione della paternità, che consiste nel sottrarre il figlio ad una logica incestuosa in cui diventa l'oggetto del suo genitore – logica «mimata», per così dire, nella scena sulla montagna. E tocchiamo qui un altro punto cruciale del messaggio biblico: solo in una dinamica di non-appropriazione e di non-dominio, si possono vivere cambiamenti che, lungi dall'essere amputazioni dell'alterità, la valorizzano invece, in modo da consentire la possibilità dell'inedito, della novità per tutti e per ciascuno. Poiché è il cambiamento al quale acconsente Abramo nel suo modo di rapportarsi alla vita e al suo avvenire che dà a Isacco la possibilità di trovare uno spazio inedito per seguire la propria strada e aprirsi ad un futuro che sia veramente suo.

Bibliografia

- BALMARY M., *Le Sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986; trad. it.: *Il sacrificio interdetto. Freud e la Bibbia*, Brescia, Queriniana, 1991.
- DONARD V., *Du meurtre au sacrifice. Psychanalyse et dynamique spirituelle*, Paris, Cerf, 2009.
- DRAÏ R., *Abraham ou la recréation du monde*, Paris, Fayard, 2007, p. 463-503.
- GIBERT P., *L'espérance de Caïn. La violence dans la Bible*, Paris, Bayard, 2002, p. 51-59.
- GRAPPE Ch., MARX A., *Le sacrifice. Vocation et subversion du sacrifice dans les deux Testaments* (Essais bibliques 29), Genève, Labor et Fides, 1998.
- GRAPPE Ch., MARX A., *Sacrifices scandaleux? Sacrifices humains, martyre et mort du Christ* (Essais bibliques 42), Genève, Labor et Fides, 2008, p. 29-41 (A. Marx).
- LINARD DE GUERTECHIN H., «À partir d'une lecture du sacrifice d'Isaac (Genèse 22)», *Lumen Vitæ* 38, 1987, p. 302-322.
- MARX A., *Les sacrifices de l'Ancien Testament* (Cahiers Évangile 111), Paris, Cerf, 2000.
- SKA J.-L., «Genèse 22 ou l'épreuve d'Abraham», in D. MARGUERAT (éd.), *Quand la Bible se raconte* (Lire la Bible 134), Paris, Cerf, 2003, p. 67-84.
- VOGELS W., *Abraham et sa légende* (Lire la Bible 110), Paris, Cerf, 1996; trad. it.: *Abraham : l'inizio della fede. Genesi 12,1-25,11*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1999.
- WÉNIN A., *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22* (Le livre et le rouleau 8), Bruxelles, Lessius, 2008; trad.it.: *Isacco, o la prova di Abramo: approccio narrativo a Genesi 22*, Assisi, Cittadella editrice, 2005.
- WOLF M.-A., *Un psychiatre lit la Bible* (Lire la Bible 141), Paris, Cerf, 2005.