

Figure

Relativismo ebraico

L'apertura del testo e la libertà del commento

La cultura ebraica si sviluppa sin dal suo testo scritto fondante su direttrici di pensiero aperto. Il testo della Torah, infatti, si costruisce e interagisce imprescindibilmente con i commenti che genera, dando riprova della qualità dialogica e relativistica della cultura ebraica. Un campione d'analisi chiave della speculazione e della interrogazione ebraiche, la 'akedat Itzchak, il cosiddetto 'sacrificio di Isacco', consente di verificare allora la qualità imperativamente dialogica e relativa della risposta ebraica agli interrogativi del testo, che attiva un dialogo aperto e instabile, attraverso lo spazio e il tempo, per risposte sempre aggiuntive, mai sostitutive, o necessarie, e mai definitive.

The nature of the Torah, the founding written text of Jewish culture, is in line with open thought premises. An analysis of the way the Torah constructs itself and interacts with the comments it produces, gives evidence of the dialogic, relativistic nature of Jewish culture. The 'akedat Itzchak, the so-called 'sacrifice of Isaac', a key-test of Jewish speculation, enables to verify the dialogic and relativistic quality of Jewish response to the numberless questions posed by the text. This consists in an open and unstable dialogue, taking place, through space and time, adding more and more responses, which never claim to be necessary or definitive.

1. Relatività della legge e relatività del commento

C'è un rapporto vitale fra cultura ebraica e relativismo, verificabile nel genere di testualità che l'ebraismo ha prodotto e da cui trae i suoi principi etici e la sua prassi di vita. Dalle modalità di costruzione del testo scritto e dal rapporto inscindibile fra la scrittura e la tradizione orale dei commenti che le hanno fatto seguito si ricava la consapevolezza di una cultura che si determina sulla base di un dialogo intertestuale. Il testo presuppone come necessario il dialogo con il commento in uno scambio incessante di verità che non si stancano di mettersi in discussione. In questa linea di pensiero,

la cultura ebraica afferma il proprio concetto di ‘verità’, con implicazioni di carattere culturale ed etico fortemente metaforiche del rapporto fra l’ebraismo e l’altro.

Secondo una delle argomentazioni più abusate contro il relativismo (etico), se la maggior parte dei tedeschi fosse d’accordo sul massacrare gli ebrei, il loro sterminio sarebbe da considerare cosa giusta. L’argomentazione appare tanto più inconfutabile in quanto si fa forte di un tema, la Shoàh, che è stato oggetto di infinite polemiche di carattere storico, ideologico, teologico; non di rado a vago sfondo antisemita. Così posta la questione, il relativista dovrebbe ridursi al silenzio e rinunciare definitivamente alla propria posizione.

Derivare tuttavia la contestazione del relativismo dalla condanna di uno sterminio, dell’incesto o della tortura, è una concessione alla logica dell’ovvio, perché si condannano azioni-limite da sempre censurate nella coscienza dei popoli dal sentimento naturale di umanità, che regola il rapporto fra individui e il loro comportamento all’interno del contesto sociale.

Gli antichi commentatori della Toràh riconoscono che, prima che entrasse in vigore la Legge data da D-o a Mosè, esistevano già *nella Toràh* altre leggi morali, le ‘sette leggi dei figli di Noè’¹, in cui si riconoscono norme naturali di condotta che l’uomo è tenuto a seguire senza che vi sia la necessità di una legislazione formalmente dettata da D-o, leggi che valgono per tutti, ebrei e non ebrei, e proprio per questo lasciate al di fuori della Legge ebraica, non soppiantate cioè dalla parola del Sinai, la quale metterà poi a fuoco i doveri dell’ebreo, inglobando quanto sancito dalle leggi naturali precedenti. Dunque, chi non è ebreo si ‘salva’ rispettando le sette leggi di Noè. Ciò che rimane sorprendente è che a individuare nel testo queste leggi ‘profane’ e a riconoscerne il loro valore etico siano i rabbini, fedeli commentatori della Toràh, deferenti nei riguardi di una legge che solo nella coscienza degli ebrei è stata integrata dalla Legge data a Mosè.

Questo riconoscimento rabbinico di ciò che sta al di fuori della legge ebraica propriamente intesa non è inconsueto. Precedente alla legislazione ebraica è la disobbedienza di Adamo ed Eva, quando l’uomo ancora non ha assunto il riconoscimento di D-o e quindi la regola dell’ubbidienza. L’uomo potrebbe non riconoscere quella di D-o come una voce da ascoltare e cui

¹ Le citazioni dai commenti classici sono rintracciabili, nei testi in nota o in altre edizioni degli stessi, dai versi di riferimento al testo di *Genesi*.

Sulla base di *Genesi* 2:16, il Talmud (*Sanbedrin* 56a-b) ricava sette leggi morali universali: istituire un sistema legale, non profanare il nome di D-o, non adorare idoli, non commettere atti di depravazione sessuale, non uccidere, non rubare, non cibarsi di carne da animali vivi.

*ubbidire*². Lo stesso principio di presunzione di innocenza si può applicare alla menzogna di Eva, che nel suo dialogo con il serpente commette un atto di ‘falsa testimonianza’, eppure ancora non esiste una legge morale che imponga il dovere di *testimoniare il vero*. Lo stesso vale per quanto attiene l’omicidio di Abele da parte di Caino, che ancora non sa che cosa sia la morte e che l’omicidio sia un peccato, benché si tratti di una palese trasgressione a una fondamentale regola di *umanità*. È come dire che la Toràh non ammette ignoranza: vi sono norme di comportamento che il testo dà per acquisite a priori. Si può certo affermare che lo stile della Toràh non è quello del dettaglio, ma si dichiara per vuoti e silenzi³. O si può presumere che Dio queste regole le insegna all’uomo a sue spese, facendogli conoscere l’errore nel passaggio in prima persona dalla teoria alla prassi.

Peculiari della Toràh sono i silenzi e i vuoti che produce e in cui il commento è invitato a inserirsi per suggerire risposte che il testo stesso non dà. È da questa programmatica modalità di costruzione del testo che ha origine la visione relativistica della cultura ebraica e la *sacralità* che ne deriva al rapporto dialogico. I Maestri, che nel corso dei secoli hanno cercato di riempire quei silenzi, hanno avviato un inesauribile dialogo verticale con il testo e un dialogo orizzontale ad ampio spettro fra tutti gli infiniti commenti prodotti nel tempo. In entrambi i casi tuttavia, il dialogo è sintagmatico e non paradigmatico: aggiunge e cerca di spiegare o completare, ma non si sostituisce al testo. Questa cultura del commento impone, oltre alla consapevolezza dell’altro, i limiti delle singole verità raggiungibili dal discorso secondario che cerca di estrapolare dal testo primario il senso *più vero*. Nell’impegno speculativo, i commentatori inseguono senza sosta un significato potenziale, sempre irrisolto e irrisolvibile, che mai si propone come significato ultimo. Qualsiasi stabilità di senso suggerita da chi cercasse di disambiguare il testo in senso univoco (e assoluto) attraverso un’interpretazione autorevole e autocratica costituirebbe una forzatura irriverente del testo, ma, soprattutto, *non ne rispetterebbe le modalità di costruzione aperta*.

Si aggiunga che la tradizione ebraica della testualità concepisce il commento, e tutta la mole dei commenti passati e futuri alla Toràh, come integrante e coesistente al testo in uno spazio sincronico virtuale, e l’oralità del commento (messa per iscritto solo dopo secoli di dibattute esitazioni) come parte integrante, addirittura *precedente*, il testo. Tutti i commenti, inoltre,

² *shamoá*, udire, significa anche *ascoltare-capire-ubbidire* (E. KLEIN, *A Comprehensive Etymological Dictionary of the Hebrew Language*, Macmillan, New York 1987).

³ E. AUERBACH, *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*, Einaudi, Torino 1981, Vol. I, pp. 3-29.

sono necessari e mai sufficienti. Questa sincronicità del macrotesto della Toràh costringe ad accettare il principio di «Non c'è prima e non c'è dopo nella Toràh»⁴. Dunque, Caino non può non sapere che l'omicidio è proibito, dato che esisterà/*esiste già* il 'non uccidere' intimato sul Sinai e che l'oralità del commento ne parla (*ne ha già parlato!*) ampiamente.

È dunque nel testo stesso della Toràh che si deve ricercare la visione fondamentalmente relativistica (tendenzialmente pluralistica) della cultura ebraica, un relativismo qualificato da alcune ineludibili eccezioni. Se, del resto, il relativismo non concepisse il paradosso della propria natura relativa, sarebbe un'altra forma di assolutismo, che vede ogni altra impossibile verità come superata dalla *sua* Verità.

Già nel dialogo fra Eva e il serpente, nell'episodio che porta alla cacciata dall'Eden, ci si imbatte in un primo caso di relatività del vero. Il lettore affronta la difficoltà della decodifica: intrinseco alla Toràh è, sin dall'inizio, il problema della verità talora insondabile della comunicazione e della sua irriducibile ambiguità. Gli interlocutori sono, ciascuno, testimone di una propria verità che consente letture diverse dei fatti e delle azioni. La testualità della Toràh si presenta come impedimento all'interpretazione inequivoca; la scrittura, tutt'altro che monologica, è sfida alla comprensione. E sorprende che un testo che si propone, fra l'altro, di stabilire principi guida per la condotta morale di un popolo non si costruisca in modo inequivocabile, evitando che il fruitore possa travisarlo con letture diverse da quella che, sola, potrebbe condurre al significato che si pensa sia l'obiettivo ideologico del testo. Il testo, invece, si presenta denso e inafferrabile, consentendo una ricca lettura polisemica, anziché il dono dispotico e pacificante della Verità.

Le verità relative dei significati instabili dipendono dunque dalle modalità di costruzione del testo. I silenzi producono lo spazio bianco del margine per le infinite speculazioni dei commentatori. Letture diverse, spesso opposte, ma conviventi. Nessuna lettura pretende di essere definitiva; nessuna decreta censure per affermare la propria esclusiva verità. Nella contesa dello spazio dialettico, tutte presumono la plausibilità dell'altra: se così non fosse, ne andrebbe della loro stessa esistenza.

2. I silenzi del testo e la ricerca del vero

Un banco di prova ideale per verificare quanto sin qui affermato è il co-

⁴ «*Ein mukdam um'uchar baTorab*», Talmud, *Pesachim* 6b. H.L. STRACK-G. STEMBERGER, *Introduction to the Talmud and Midrash*, T&T Clark, Edinburgh 1991, p. 34.

siddetto ‘sacrificio di Isacco’, l’episodio più enigmatico e lacerante della Toràh. Abramo riceve da D-o l’invito a *sollevare* su un altare sacrificale il figlio che per tanto tempo ha atteso. Secondo il *midrash*, Isacco ha 37 anni, non è un bimbo inerte nelle mani del padre, e infatti Abramo carica la legna sulle sue giovani spalle robuste (22:6); Isacco sceglie dunque di lasciarsi portare passivamente dove il padre lo porta; e passiva sarà tutta la sua esistenza, forse segnata da quell’evento, come se sul monte Moriàh qualcosa muoia in lui per sempre, come suggerisce Elie Wiesel⁵.

Anche nel caso della *‘akedàt Itzchak* (la *‘legatura di Isacco’*, come è significativamente chiamato l’episodio nella tradizione ebraica, giacché il sacrificio non avviene e forse non è mai stato inteso!) i commenti si sbizzarriscono a ricercare il senso di ogni dettaglio, e fin dall’inizio interrogano un testo, incompleto e carente, che stimola la produzione di interpretazione.

«E accadde, dopo questi fatti/queste parole...»⁶ (22:1), inizia così l’episodio. E i commentatori si chiedono a quali fatti (*o parole?*) si riferisca il testo. Forse al fatto accennato nel capitolo precedente: Abramo ha siglato un patto di non belligeranza con Avimelech, re dei filistei, in relazione a una terra che D-o ha invece assegnato a lui e alla sua discendenza; quindi D-o lo mette alla prova per infliggergli angoscia e punirlo⁷. O forse è una punizione inflitta ad Abramo perché, su richiesta di Sarah, ha cacciato Hagar (sua moglie, e serva di Sarah) assieme al figlio Ismaele che ha avuto da lei, mettendo a rischio la loro vita; ma è stato D-o a dirgli di aderire alla richiesta di Sarah! Forse Abramo avrebbe dovuto levarsi in difesa dei deboli, come ha fatto cercando di salvare gli abitanti di Sodoma dalla punizione divina; ma Abramo, pur addolorato, questa volta ha taciuto⁸.

Rashì afferma, però, che secondo alcuni «dopo queste *parole*» si riferisce a un dialogo fra D-o e il Satan⁹ in cui quest’ultimo provoca D-o a mettere alla prova la dedizione di Abramo, mentre altri propongono una sfida fra Isacco e il fratellastro Ismaele su chi dei due sia più devoto a D-o. Si è di fronte al primo di quei molti silenzi del testo che qualche commentatore cerca di giustificare complessivamente: l’attenzione è tutta sulla prova cui è sottoposto Abramo, anche per questo il testo non dice nulla di Sarah e non

⁵ E. WIESEL, *Sei riflessioni*, Bompiani, Milano 2000, p. 26.

⁶ *Davar*, in ebraico, significa sia ‘parola’ che ‘cosa’.

⁷ È la lettura di RASHBAM (*Bereishis/Genesis*, a cura di M. Zlotowitz, Mesorah Publications, Brooklyn 1988).

⁸ NETZIV, *Ha’amek Davar*, Machon Ohr Olam, Beth Shemesh-Israel.

⁹ *The Torah: with Rashi’s Commentary. Bereishis/Genesis*, a cura di Y.I.Z. Herczeg, Mesorah Publications, Brooklyn 1996. Il Satan, nell’ebraismo, non si contrappone al divino, ma è lo spirito del male che ‘ostacola’ e ‘contraddice’, nell’animo umano, i valori del bene.

dice nulla di Isacco¹⁰; oppure: le sistematiche omissioni di informazioni avrebbero lo scopo di stabilire una «gerarchia di importanza»¹¹. Una motivazione sin troppo semplice: non ci voleva la scoperta di un critico per affermare che (in genere) ciò che il testo dice ha maggiore rilievo di ciò che il testo tace. Oltretutto – si potrebbe opporre – ciò che il testo palesemente tace eccita la curiosità del fruitore assai più di quanto esso non dica.

In realtà, gli interrogativi posti dai vuoti del testo sono stimolati proprio dall'orrore assurdo dell'apparente richiesta di D-o ad Abramo; l'enigmaticità dei motivi, poi, rischia di far individuare il senso dell'episodio in un univoco non-senso: il kierkegaardiano *salto irrazionale nell'irrazionale della fede* che permette di risolvere sia la contraddizione logica – fra la promessa di discendenza di D-o ad Abramo e la successiva richiesta di sacrificare quell'unico figlio da cui quella discendenza deve provenire – sia il conflitto con la ragione e con l'etica terrena.

La richiesta di D-o ad Abramo è astrusa nella sua terribile semplicità: «Prendi per favore tuo figlio, il tuo unico, quello che ami, Isacco, e va' alla terra di Moriàh e là fallo salire come un olocausto su uno dei monti che ti dirò» (22:2).

Ci sono dei silenzi preliminari spaventosi nel testo. Perché, infatti, Abramo non chiede a D-o: «Perché hai scelto proprio me?». E, poi, perché D-o non parla ad Abramo in modo meno ermetico? Ha ragione Shadal¹² a dire – coraggiosamente – che «D-o avrebbe dovuto esprimersi in modo più chiaro», e tuttavia Abramo avrebbe potuto chiedere lumi, a meno di non doverlo pensare così spietato da essere indifferente alla morte del figlio. In effetti, D-o non dice mai ad Abramo di *sacrificare* né tantomeno di *uccidere* il figlio¹³ (come del resto Abramo non dice mai di essere disposto a sacrificare né tantomeno a uccidere il figlio), ma Abramo non sente necessario parlargli, non chiede nessuna spiegazione. Anche qui, forse avrebbe dovuto levarsi a difesa del figlio, come ha fatto a favore di Sodoma, ma in questo caso si sarebbe battuto per un interesse personale, anziché per chi non ha voce. E, poi, Abramo si leva a difesa di Sodoma sapendo che D-o vuole distruggerla, mentre D-o non ha mai detto che Isacco debba essere ucciso¹⁴.

¹⁰ *The JPS Torah Commentary. Genesis*, a cura di N.M. Sarna, Jewish Publication Society, Philadelphia-New York-Jerusalem 1989, p. 393.

¹¹ M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1987, p. 192.

¹² *The Book of Genesis. A Commentary by ShaDaL*, Jason Aronson, Northvale (New Jersey)-Jerusalem 1998.

¹³ RASHÌ.

¹⁴ B.D. LERNER, *The Akedah: machloket l'Shem Shamayim sofa l'bitkayeim*, «Jewish Bible Quarterly», XXIX, 2, 2001, [p. 2] (http://jbq.jewishbible.org/assets/Uploads/292/292_Lerner2.pdf).

O, forse, dopo Sodoma Abramo ha capito che non serve discutere con D-o. O forse non vede la necessità di opporsi alla richiesta di D-o, e non perché non voglia obiettare a un ordine crudele, ma semplicemente perché *non ha mai inteso che quello fosse l'ordine*. In ogni caso, il silenzio di Abramo risulta questa volta più efficace della sua resistenza a D-o in favore di Sodoma!¹⁵ Sembra che Abramo accetti la prova come parte di un percorso di formazione.

Altri commenti, però, danno voce al tacito sconcerto di Abramo: «Rabbì Bibi Rabbah disse a nome di Rabbì Jochanan: Egli Gli disse: HaShem dell'Universo! Quando Tu mi hai ordinato: *Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio*, io avrei potuto rispondere: Ieri Tu mi hai promesso: *Poiché da Isacco prenderà nome la tua discendenza*, e ora Tu dici: *Prendi tuo figlio, il tuo unico figlio*»¹⁶.

I commenti cercano di riempire tutti i vuoti del testo, per comprenderlo o motivarlo, e si chiedono: come può Abramo riconoscere il monte su cui salire, se D-o non gliene ha detto il nome? Qual è il motivo della prova e del presunto sacrificio? E in che cosa consiste esattamente la prova? Che cosa pensa Abramo di fronte alla richiesta di D-o? Come la interpreta? Quali sono i suoi sentimenti, quale la sua angoscia, quando quella mattina esce di casa presto per andare al monte? Ha parlato con sua moglie? E che cosa le ha detto? E lei come ha reagito? O magari lui se n'è andato senza dire nulla? Perché la figura di Sarah non compare per tutto l'episodio?¹⁷ Perché Abramo non si fa assistere dai due aiutanti nell'ultimo atto, ma li fa attendere ai piedi del monte? E perché, dopo che il testo ha detto chiaramente che Abramo «prese in mano il fuoco e il *coltello*» (22:6), Isacco chiede invece al padre: «Ecco il fuoco e la *legna*, ma dov'è l'agnello per l'olocausto?» (22:7)? Forse Isacco non vede il coltello in mano ad Abramo? Preferisce non vederlo? Il padre glielo nasconde? Come Abramo non interroga i silenzi di D-o così Isacco accetta il silenzio del padre, forse interpretandolo come promessa di una soluzione positiva alla tragedia virtuale che gli si profila davanti. E, del resto, il testo stesso si preoccupa di sottolineare due volte «E i due camminarono insieme» (22:6, 22:8), una volta prima della domanda cruciale del figlio al padre e una volta dopo di essa, e i commentatori spiegano convincenti che l'iterata precisazione esprime

¹⁵ R.E. FRIEDMAN, *Commentary on the Torah*, HarperSanFrancisco, San Francisco 2001.

¹⁶ *Midrash Rabbah. Genesis*, I, Soncino Press, London-New York 1983, LVI:10.

¹⁷ Commenti midrashici di tendenza femminista hanno recentemente rivalutato questo aspetto. Vedi S.A. OSTRICKER, *Feminist Revision and the Bible*, Blackwell, Oxford 1993.

l'assoluta armonia fra di loro e il totale accordo sull'atto che stanno andando a compiere¹⁸.

Il centro dei silenzi e delle ambiguità è, naturalmente, il sacrificio in sé. Ed è qui che interviene ancora una volta il *midrash* ad annotare, con ironia senza pari, come D-o riprenda Abramo e gli dica: «Quando ti ho detto 'Prendi tuo figlio... etc.', ti ho forse detto: 'Sgozzalo'? No! [ti ho detto:] 'Fallo salire'. L'hai fatto salire. Ora portalo giù»¹⁹. Rashì condivide questa lettura. Si è di fronte a uno dei problemi cruciali del testo, e Abravanel lo affronta, da par suo, con un'attenta analisi del linguaggio: il testo ebraico, «*le'olah*», con cui D-o invita Abramo all'azione, deve essere inteso a significare 'invece di un sacrificio', non 'come sacrificio', perché la prova sta proprio nel verificare se Abramo interpreti e cerchi di realizzare alla lettera la parola di D-o o se gli chieda spiegazioni²⁰. Ma il Malbim sostiene invece che Abramo è messo alla prova per verificare che *non* voglia commettere l'atto aberrante. E precisa che la prova è tale in relazione a tre diversi soggetti: chi la chiede (D-o), chi la sostiene (Abramo) e chi ne è testimone; quindi D-o, pur conoscendo ogni cosa, lascia uno spazio di libertà all'azione dell'uomo perché possa scegliere, e perché gli altri siano testimoni della sua scelta. Itzchak Abravanel nota, poi, che per tutto il passo D-o è '*Elohim*', nome che nella tradizione rabbinica definisce D-o nella sua azione di creatore di giustizia (*middat ha-din*); ma la mano di Abramo viene fermata dall'«angelo di *haShem*²¹», nome che appare nel passo per la prima volta e che indica D-o nel suo attributo di misericordia (*middat ha-rachamim*)²². E Abramo mostrerà di saper distinguere la differenza di atteggiamento da parte di D-o: al figlio, infatti, egli aveva detto «D-o vedrà/provvederà [«*Elohim* iré»] l'agnello per l'offerta» (22:8), affidandosi alla giustizia di D-

¹⁸ RASHÌ e Samson Raphael HIRSCH; per quest'ultimo, *The Pentateuch. With Excerpts from the Hirsch Commentary*, a cura di E. Oratz, Judaica Press, New York 1990.

¹⁹ *Midrash Rabbah. Genesis*, I, LVI:8. La Bibbia denuncia quindici volte i sacrifici infantili; è dunque poco credibile che D-o chieda ad Abramo un atto del genere (L. BERMAN, *The Akedah. The Binding of Isaac*, Jason Aronson, Northvale (New Jersey)-Jerusalem 1997, pp. 127-29).

²⁰ *Abarbanel on the Torah*, Jewish Agency for Israel, Jerusalem 2007, pp. 310-11. La lettura di Itzchak ben Jehudah ABRAVANEL (1437- 1508) è supportata anche dal MALBIM (*Commentary on the Torah*, a cura di Z. Faier, Hillel Press, Jerusalem 1978), per il quale «alzalo in sacrificio» («*wea'alehu le'olà*») chiede un'elevazione morale e non un sacrificio materiale, nel qual caso la Torà direbbe «*wea'alehu olà*».

²¹ *Abarbanel on the Torah*, pp. 310-15. Nella tradizione ebraica, il nome che nell'uso liturgico sostituisce il tetragramma impronunciabile è diventato a sua volta impronunciabile, ed è sostituito nell'uso quotidiano da *HaShem* ('il Nome').

²² Nell'episodio, «*Elohim*» compare cinque volte e il tetragramma altre cinque volte: la misericordia bilancia la giustizia (L. SPIEGEL, *The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice: The Akedah*, Jewish Lights Publishing, Woodstock – Vermont 1993, p. 121).

o; come a dire, 'D-o vede e provvede anche se noi non riusciamo a *vedere* l'invisibile'. Il verbo 'vedere' (*raòh*) è un termine chiave in tutto il passo. Non a caso Abramo chiamerà quel luogo «*HaShem iré*» (22:14), «*HaShem vedrà/provvederà*», riconoscendo in D-o l'attributo della misericordia. Dopo la prova, Abramo è cambiato, ma anche D-o è cambiato.

Inserendosi fra i commenti, si osserva che, quando l'angelo gli ferma la mano, Abramo non è sfiorato da alcun dubbio: l'angelo è davvero l'inviato di D-o? l'annullamento del sacrificio è davvero ciò che D-o vuole? Tanto grande è il desiderio di salvare il figlio che Abramo non esita a ubbidire all'ordine di sospensione né chiede di verificare il mandato dell'angelo.

Eppure, il *midrash* afferma che Abramo avrebbe voluto produrre almeno una piccola escoriazione sulla pelle di Isacco, per mostrare la sua ubbidienza a D-o, ed è sulla base di questo *vuoto* del testo che si spiegano le parole dell'angelo: «non stendere la tua mano sul ragazzo e non fargli nulla» (22:12)²³, ma Abramo vuol anche affermare la propria idoneità a sacrificare e quella del figlio a essere sacrificato. Il Chatam Sofer afferma però che Abramo avrebbe voluto scalfire la pelle di Isacco per renderlo impuro e inadatto al sacrificio, e poterlo quindi salvare!²⁴ E il Malbim osserva che Abramo è sottoposto a una prova che lo rende ancor più consapevole del suo attaccamento per il figlio²⁵.

La prova cui è sottoposto Abramo è un percorso di formazione: quando egli impugna il coltello per uccidere il figlio e vede il montone impigliato nei cespugli, non è il testo o D-o o l'angelo a dirgli di sacrificare l'animale al posto del figlio: lo fa di sua iniziativa; anzi, il *midrash* racconta che il montone si impigliò perché Samael, arcangelo seduttore, voleva impedirgli di sostituirsi a Isacco nel sacrificio, e fu Abramo a liberarlo per portare a termine l'opera²⁶. Secondo tutta una serie di *midrashim*, il Satan sta lavorando, senza saperlo, a favore di una conclusione incruenta della vicenda, perché, per impedire ad Abramo di adempiere al compito affidatogli da D-o, ne ostacola l'azione²⁷. Il Satan ha frainteso il senso dell'ordine e paradossalmente opera a favore della vita. Abramo, comunque, compie un percorso di individuazione: da esecutore di un ordine a individuo che pensa e agisce in proprio.

Ma quel montone che permette a Isacco di salvarsi, dice il Maharal di

²³ RASHÌ.

²⁴ *Chasam Sofer Commentary on the Torah. Bereishis/Genesis*, a cura di Y. Stern, Mesorah Publications, Brooklyn 1996, p. 106.

²⁵ *Bereishis/Genesis*, p. 788.

²⁶ *Pirké de Rabbi Eliezer* (VIII-IX sec.), a cura di G. Friedlander, Sepher-Hermon Press, New York 1981, XXI.

²⁷ S. SPIEGEL, *The Last Trial*, pp. 105-09.

Praga seguendo *midrashim* riportati sia dal *Pirké de Rabbi Eliezer* (cap. XVIII) che dalla Mishnàh di *Avoth* (5:6), è stato posto lì, ad attendere il suo momento, sin dalla creazione del mondo, creato alla vigilia del sabato, un attimo prima che D-o portasse a termine il suo atto di creazione²⁸.

Certe letture, tuttavia, narrano che Abramo porta a termine l'atto sacrificale e Isacco muore (o forse sviene soltanto!): «Appena il coltello raggiunse la gola di Isacco, la sua anima volò via. Quando D-o parlò fra i due cherubini dicendo: 'Non levare la mano contro il ragazzo!', l'anima ritornò al suo corpo»²⁹. Questa lettura appare anticipata proprio dalla risposta di Abramo al figlio: «D-o vedrà/provederà da sé l'agnello per l'offerta, *figlio mio*», che può essere letto: se D-o vorrà provvederà un agnello, altrimenti «[l'offerta sarai tu] figlio mio»³⁰. E ciò, anche se l'enfasi di Abramo su «figlio mio» mostra, dice il Kli Yakar, l'immutato amore del padre per il figlio³¹. Eppure, nelle parole di D-o era già implicita un'altra possibile soluzione: «va' alla terra di Moriàh e là fallo salire come un olocausto su uno dei monti *che ti dirò*»; «che ti dirò», dice il Malbim, non si riferisce al nome del monte, che già si conosce (il Moriàh), ma all'oggetto del sacrificio che sarà, infatti, il montone³².

Quando il testo, poi, racconta che da solo «Abramo ritornò dai suoi aiutanti» (22:19), il commento si chiede: «Ma dov'è Isacco?»³³. Il Riva³⁴ riporta un *midrash* secondo il quale Isacco viene segregato in Paradiso per due anni perché guarisca dall'incisione provocatagli dal padre accintosi al sacrificio³⁵; ma per Rabbì Berekiàh egli è andato a studiare Toràh alla scuola di Shem, figlio di Noè, mentre per Rabbì Jose ben Rabbì Chaninàh Abramo lo ha fatto ritornare a casa nel buio della notte, per paura del malocchio³⁶. È anche vero però che c'è un montone impigliato fra i cespugli, che, come Abramo ha ambiguamente anticipato, è pronto per il sacrificio: a che altro potrebbe servire? Le contraddizioni continuano a intrecciarsi. D'altro canto, Abramo aveva profetizzato fin dall'inizio – forse solo un presentimento – che da quel monte non sarebbe tornato solo: «io e il ragazzo andremo fino a lì e ci prostreremo e *torneremo* da voi» (22:5), così aveva detto ai due gio-

²⁸ MAHARAL, *Chumash Gur Arye*, Machon Yerushalaim, Yerushalaim 1989.

²⁹ *Pirké de Rabbi Eliezer*. Ripreso dal *Midrash ha-Gadol, Bereshit* (XIII sec.).

³⁰ *Midrash Rabbah. Genesis*, I, LVI:4, ripreso da RASHÌ.

³¹ KLI YAKAR, «*A precious vessel*»: *A Commentary on the Torah* [s.l., s.d.], 1992.

³² *Studies in the Weekly Parashah. Bereishis*, a cura di Y. Nachshoni, Mesorah Publications, Brooklyn 1994, p. 105.

³³ *Midrash Rabbah. Genesis*, I, LVI:11.

³⁴ S. SPIEGEL, *The Last Trial*, p. 6-7.

³⁵ S. SPIEGEL, *The Last Trial*, p. 4.

³⁶ *Midrash Rabbah. Genesis*, I, LVI:11.

vani assistenti ai quali aveva ordinato di attendere ai piedi del monte assieme all'asino³⁷. Ma forse lo aveva detto soltanto per rassicurarli, perché non si preoccupassero.

E c'è una lettura ancora diversa, secondo la quale «Sul monte di Ha-Shem si vedranno le ceneri di Isacco ancora accumulate come espiazione [per Israele]»³⁸. Ceneri senza sacrificio, il peggior risultato finale possibile, privato dell'atto cruento da un miracolo di D-o, e del testo; un miracolo simbolico gratificante per un D-o che si attenda davvero l'ubbidienza cieca del sacrificio (ancora una volta virtuale!).

La morte di Isacco è, dunque, un'idea non seguita dalla maggioranza dei commentatori. Oltretutto, quando Abramo pone la legna sull'altare e sopra a questa il figlio, il testo *dimentica* di dire che egli pose la legna sopra al fuoco, secondo la regolare procedura dei rituali sacrificali³⁹. Abramo si prepara a un *olocausto* ('bruciatura completa') ma si scorda di usare il fuoco che ha portato con sé. E, per una seconda volta, Abramo non ha neppure il coltello in mano, perché nel momento in cui si accinge a calarlo sul figlio «gli angeli vi avevano fatto cadere sopra le loro lacrime ed esso si era dissolto⁴⁰». Ma, soprattutto, osserva Hirsch, nella normale procedura del rito sacrificale, l'animale non viene ucciso sull'altare, dove viene poi bruciato; qui sembra che Abramo voglia affrettare i tempi⁴¹, oppure invalidare e annullare in qualche modo il sacrificio in sé. Si ha il sospetto allora che Abramo intenda compiere non un sacrificio rituale in senso proprio ma un puro atto simbolico.

E i silenzi continuano. Il testo non dice se Abramo superi o meno il test, o se D-o apprezzi la sostituzione di Isacco con un montone e il sacrificio stesso del montone – che forse non ha nulla a che fare con ciò che D-o si aspetta da Abramo. Non si può quindi desumere se Abramo agisca secondo l'aspettativa di D-o; si sa solo che l'angelo riconosce in Abramo un uomo «timorato di D-o», e lo fa però agire in modo diverso dalle sue supposte intenzioni. Forse allora, nel tentare di procedere al sacrificio, Abramo *non* supera affatto la prova, e D-o gli indica, di conseguenza, la strada dell'etica e

³⁷ Per i commentatori, Abramo si lascia indietro i due giovani perché, non avendo riconosciuto nella nuvola sul monte la presenza di D-o, non sono meritevoli di salire (*Pirké de Rabbi Eliezer*); o perché non cerchino di impedire l'atto (SFORNO; vedi *infra* nota 58); o perché badino che l'asino non scappi (ABRAVANEL), o perché la presenza dell'asino profanerebbe la sacralità del luogo (*Midrash Sechel Tov*, in *Bereishis/Genesis*); o perché non appartenendo al popolo di Israele (HIRSCH) non sono tenuti a onorare D-o (*Midrash Rabbah. Genesis*).

³⁸ RASHI.

³⁹ S. SPIEGEL, *The Last Trial*, p. 36.

⁴⁰ *Midrash Rabbah. Genesis*, I, LVI:7.

⁴¹ *Bereishis/Genesis*.

della libertà di scelta. Colpisce, in ogni caso, che nel suo dialogo con Abramo D-o si faccia sostituire dall'angelo: un dialogo per procura che presto diventerà un definitivo silenzio. Dopo l'evento, D-o non parla più, e Abramo è lasciato a interrogarsi nel silenzio del proprio animo. In questo vuoto di spiegazioni, si deve convenire almeno che con la *'akedàh* non è tanto D-o a conoscere il grado di fedeltà di Abramo quanto Abramo a riconoscere l'affidabilità e la coerenza della parola di D-o.

Sui silenzi del testo continuano gli interrogativi del lettore: che ne è del rapporto padre-figlio? I due che «camminarono insieme» ritornano da soli; anzi, Abramo ritorna da solo, mentre di Isacco il testo non parla. Forse è morto davvero! E, tuttavia, il testo si chiude riferendo che Abramo, sceso dal monte, «ritornò dai suoi aiutanti, e si alzarono e camminarono insieme verso Beèr Shéva'» (22:19), ribadendo la duplice ricorrenza del «camminarono insieme» che già ha connotato l'armonia fra padre e figlio nell'andare al monte; quindi, sostiene Hirsch, essi sono ancora insieme, in totale armonia anche dopo l'evento. Né il testo dice perché Abramo non ritorni da Sarah, a Hevròn, ma se ne vada a Beèr Shéva'. Sarah non la vedrà più, ritornerà a Hevròn solo per piangerne la morte e seppellirla (23:3-20), ma, in quell'occasione, di Isacco il testo non farà parola: Isacco non sarà presente al funerale della madre. Si potrebbe supporre che egli sia già accanto alla madre, ma molti commenti affermano che Sarah muore di dolore proprio perché convinta della morte di Isacco, e infatti il testo dirà che, dopo l'episodio del Moriàh, Isacco è andato a vivere a Beèr Lachày Roì (25:11), non a Hevròn con la madre.

Dopo la *'akedàh*, Abramo e Isacco non compaiono più insieme. Il testo riparerà di Isacco solo per dire che l'amore per la moglie Rebecca lo consolò della perdita della madre (24:67). Il testo, per contro, non dirà mai che Isacco si sia doluto per la morte del padre – altro buco nero nella storia della *'akedàh* –, anche se, assieme al fratello Ismaele, egli si occuperà di seppellirlo (25:9). Ma Abramo, prima di morire, non benedirà Isacco⁴², diversamente da quanto faranno sia Isacco che Giacobbe con i rispettivi figli. Abramo ha riconquistato suo figlio solo per perderlo, a sé e a Sarah⁴³. Dopo l'evento disorientante della *'akedàh* i rapporti familiari sembrano disgregarsi. E il testo, interrogato, non risponde, ma lascia la risposta alla passione indagatrice, dilaniata, del lettore.

⁴² Su questo punto RASHÌ la pensa diversamente, sulla base del verso di *Genesi* «E Abramo diede a Isacco tutto ciò che aveva» (25:5).

⁴³ L.R. KASS, *The Beginning of Wisdom. Reading Genesis*, University of Chicago Press, Chicago 2003, pp. 350-51.

Non è dunque un caso che i commentatori ebrei si riferiscano da sempre all'episodio come alla *'akedat Itzhak*, la *'legatura di Isacco'*: non un sacrificio, in cui l'uomo si mette in relazione verticale con D-o, ma una legatura che segna la marginalizzazione di D-o dai fatti dell'uomo e relaziona in orizzontale l'uomo all'uomo, il padre al figlio; una legatura sia letterale che metaforica. Dopo l'evento, il rispetto della vita umana è un segno del rispetto che l'uomo porta a D-o. Mentre la *slegatura* del figlio da parte del padre che lo ha legato a sé è una necessità antropologica, ancor prima che psicologica, nella storia dell'umanità.

D-o, dunque, ordina ad Abramo il figlicidio (e non importa chiedersi – come fa un *midrash* del V secolo – se Abramo non abbia frainteso l'ordine⁴⁴), e Abramo sembra voler ubbidire cedendo il suo rapporto umano in cambio del suo rapporto con il divino. È D-o stesso a dirgli che, se quello è il suo intento, sta errando, reindirizzandolo sulla via del rapporto sociale, basato su leggi che regolano il rapporto dell'uomo con l'uomo. D'altro canto, Abramo sa che non può uccidere: il 'non uccidere' delle sette leggi noachidi è un divieto universale che vale anche per lui; e, se ciò non bastasse, D-o ha rimproverato Caino per l'omicidio di Abele («il suono del sangue di tuo fratello mi grida dalla terra!», 4:10), e dopo il diluvio ha detto a Noè: «all'uomo [che uccide] suo fratello chiederò conto della vita dell'uomo. Colui che versa il sangue dell'uomo, tramite l'uomo il suo sangue sarà versato» (9:5-6). Il *midrash* direbbe che D-o la legge l'ha resa nota attraverso una tradizione orale che all'uomo è pervenuta sin dall'inizio del mondo, e ben prima che la scrittura la codificasse formalmente. Dunque, la *'akedàh* ribadisce il dovere di rispettare la vita umana, la strada del rapporto dell'uomo con l'altro, un insegnamento il cui valore assume anche maggior significato in quanto contrasta con l'apparente ordine assoluto della divinità. Si ha la sensazione che D-o metta Abramo di fronte alla necessità di travalicare la sua legge morale per spingerlo a reagire. Così facendo, D-o crea le condizioni per la messa in discussione di sé e per la limitazione del proprio assolutismo. «Prendi per favore tuo figlio, il tuo unico...»⁴⁵ si trasforma, nelle parole dell'angelo, in «Non levare la mano contro il ragazzo...» (22:12), l'ordine assoluto viene contestato da un contrordine altrettanto assoluto. È un insegnamento etico che favorisce la libertà. D-o si contraddice due volte: proibisce l'omicidio; chiede un omicidio; ferma la mano omicida. Non si può tuttavia marginaliz-

⁴⁴ *Midrash Tanhuma. Genesis*, a cura di J.T. Townsend, Ktav Publishing House, Hoboken-New Jersey 1989, 4.40.

⁴⁵ RASHÌ e ABRAVANEL (*Abaranel on the Torah*, p. 298) leggono nelle parole ebraiche («*kakh na*») non un ordine ma una richiesta di favore da parte di D-o.

zare, come osserva Martin Buber, un altro tipo di lettura: «Per Kierkegaard, partendo dalla tradizione cristiana in cui è cresciuto, è naturale che a esigere il sacrificio non possa essere altri che D-o. Per la Bibbia e certamente per l'Antico testamento ciò non è del tutto evidente»⁴⁶.

Dopo aver rinunciato al sacrificio che *forse non ha chiesto*, D-o si ritira dall'ambito della vita umana e lascia intervenire un angelo che indica ad Abramo un'altra strada, costringendolo a riflettere sulla propria prontezza a eseguire un ordine in modo irriflesso e sulla possibilità, d'ora in avanti, di dire 'no' a un ordine anche divino, dopo aver considerato il suo grado di eticità, ma anche la giustezza della propria decodifica. La 'legatura' di Isacco, allora, è quella da cui D-o scioglie Abramo impedendogli di uccidere il figlio. Abramo si lega da sé a D-o, forse fraintendendo il suo ordine, e D-o lo libera da quel vincolo: il legame di Abramo a D-o non può annullare il legame di un padre con un figlio. D-o afferma che *neppure D-o* può chiedere a un padre la vita di un figlio. Eppure, dice il Rebbe di Kotzk, «dopo aver ricevuto l'ordine di D-o, per Abramo fu più difficile risparmiare Isacco che trucidarlo»⁴⁷. Abramo deve ora scegliere da sé la linea delle proprie azioni, sviluppando il proprio sentimento etico attraverso il turbamento dell'animo e della coscienza. È questo sviluppo della coscienza individuale che D-o attiva in Abramo, insegnandogli, sull'esempio del proprio contrordine, il senso della contraddizione, del pentimento, della revisione di un comando o di una decisione. Elie Wiesel dice che D-o è «troppo imbarazzato» per ammettere di aver cambiato idea⁴⁸. Ma D-o consegna Abramo all'etica. D'ora in avanti, Abramo dovrà confrontarsi con la propria coscienza e con la coscienza di un'etica che può anche prescindere da D-o. Un'etica relativa, in cui il giusto si sviluppa nel confronto fra gli uomini e fra le loro idee. Una legge terrena, che è radicata nella coscienza dell'uomo. Nessun lettore, in nessuna epoca, di fronte al cosiddetto 'sacrificio' di Isacco può aver pensato che Abramo avrebbe dovuto uccidere il figlio, nessun lettore può aver mai pensato che Abramo, nel porre Isacco sull'altare sacrificale, non abbia sentito il cuore spezzarglisi per il dolore e per l'assurdità dell'atto che gli veniva richiesto. Se D-o si ritira, lasciando Abramo solo con se stesso nel suo percorso di maturazione spirituale, sociale, etica, è perché D-o gli ha detto sin dall'inizio: «*Lekh lekhà*» (22:2), «Va' a te», ossia 'Va' verso te stesso'⁴⁹, che i commenti leggono come 'Cerca dentro di te'; è lo stesso ordine che

⁴⁶ M. BUBER, *L'eclissi di D-o*, Edizioni di Comunità, Milano 1961, p. 126.

⁴⁷ E. WIESEL, *Sei riflessioni*, p. 24.

⁴⁸ E. WIESEL, *Messengers of God: Biblical Portraits and Legends*, Random House, New York 1976, pp. 91.

⁴⁹ RASHÌ interpreta, in 12:1: 'Per il tuo bene', mentre Hirsch legge: 'Va' per conto tuo', 'va' per la

Abramo ha già ricevuto quando D-o gli ha detto di partire da Charàn per andare verso il futuro che lo attende (12:1). La formula ricorre solo in questi due casi nella Toràh e, in entrambi, D-o *non* dice ad Abramo *dove* esattamente andare: Abramo deve fidarsi. E forse ha un qualche significato che, nell'episodio della 'akedàh, per due volte Abramo *alzi gli occhi e veda*, dapprima il monte («vide il luogo da lontano», 22:4) e poi il montone impigliato nel cespuglio (22:13): le due visioni necessarie al suo progresso. Ma la prima visione, «il luogo», è una visione distante, ancora offuscata, ed è la visione di D-o⁵⁰, la cui volontà Abramo, in questo momento, ancora non *vede* con precisione. Non è solo D-o che *vede*, comunque; ora anche Abramo ha conferma della propria capacità di visione progredendo nella capacità di riconoscere, e distingue alla fine, con maggior chiarezza, D-o, se stesso, la potenzialità del suo futuro e il suo rapporto con D-o. Abramo impara a interrogarsi sulle vie di D-o e a non prescindere dalla necessità di interpretare. D'ora in poi, Abramo dovrà far precedere il pensiero e la scelta individuale all'azione, secondo principi guida che egli stesso dovrà darsi, in armonia con il contesto umano e sociale che intende fondare, e ciò, anche a costo di contraddire un altro principio guida, il «na'asé wenišma'» («[prima] faremo e [poi] ascolteremo [= comprenderemo]») (Esodo, 24:7). Solo così, secondo la promessa di D-o, egli potrà meritarsi di diventare il padre fondatore di un popolo. D'ora in poi, dopo la 'akedàh, la decima prova sostenuta da Abramo⁵¹, D-o smetterà di parlargli, forse perché non ce n'è più bisogno, e Abramo sarà lasciato a cercarsi da sé la propria strada: *lekh lekhà*, appunto. Ma colpisce questo Abramo rimasto solo: senza Isacco, senza Sarah, privato della parola di D-o⁵², e lasciato a interrogarsi sul senso dell'esperienza vissuta.

3. Un significato negoziabile

Il problema maggiore posto dall'episodio è il suo senso complessivo, e su questo si interrogano tutti i Maestri della Toràh. Sa'adiah Gaon vede nella prova un fine educativo, e la volontà divina di mostrare al mondo la retti-

tua strada', 'isolati'. Anche U. CASSUTO legge 'Va per conto tuo' (*A Commentary on the Book of Genesis*, I, From Adam to Noah, Magnes Press, Jerusalem 1986, pp. 310-11).

⁵⁰ 'Ha-Makom', 'il Luogo', definisce nella tradizione rabbinica la presenza di D-o, che è in ogni luogo.

⁵¹ *The Fathers According to Rabbi Nathan (Avoth deRabbi Nathan)*, Yale University Press, New Haven and London 1983, cap. 33 e Mishnàh, *Avoth*, cap. 5.

⁵² A. NEHER, *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Marietti, Casale Monferrato 1983, p. 129.

tudine di Abramo⁵³; ma ibn Ezra obietta che non c'era nessuno lì presente a cui mostrare alcunché – Abramo e Isacco erano soli sul monte – e sostiene invece che D-o intende ricompensare colui che viene messo alla prova; ma, soprattutto, Abramo non ha capito la sua visione profetica e ha pensato che D-o gli chiedesse davvero il sacrificio del figlio. Abramo è stato vittima di un malinteso. E, del resto, come si fa a pensare che D-o possa dire una cosa e poi se ne penta e la ritiri?⁵⁴ Per Ramban, D-o non intende mettere alla prova la fede di Abramo⁵⁵, perché non ne ha bisogno, in quanto D-o è onnisciente; il suo intento è invece quello di proporre Abramo come esempio di ubbidienza per il contesto pagano in cui vive⁵⁶; la prova quindi non è per coloro che saranno testimoni morali della fede e dell'ubbidienza di Abramo. Ramban⁵⁷ invece afferma che D-o vuole che Abramo attualizzi ciò che già esiste in potenza nella sua mente; D-o non vuol provare nulla a se stesso, quanto rafforzare il carattere di Abramo; su questa linea è la lettura di Ovdiah Sforno⁵⁸. A tutte queste letture si oppone in modo sistematico Abaranel: la *'akedàh* ha in effetti lo scopo di rafforzare Isacco, liberando lui, e per suo tramite il futuro popolo d'Israele, dall'influenza delle costellazioni e del corpo, temprandone l'anima e facendogli apprezzare i valori dello spirito, per fargli raggiungere la perfezione in ogni campo della vita e farne così la degna guida razionale del suo popolo⁵⁹. Ma Elijah Eliezer Dessler sostiene che «l'essenza del test della *'Akedàh* sta nel non pretendere che D-o risolva la palese contraddizione fra la sua promessa e il suo ordine»⁶⁰.

Ora, implicazioni storiche a parte, sembra evidente che c'è almeno un'alternativa possibile alla lettura di Kierkegaard secondo la quale *Abramo* è pronto a sacrificare Isacco e l'etica naturale sull'altare della fede, dell'etica religiosa e della singolarità individuale, ed è la lettura inversa, secondo la quale *D-o* restituisce Abramo al buberiano rapporto io-tu⁶¹ (che lo porterà

⁵³ N. LEIBOWITZ, *New Studies in Bereshit (Genesis)*, Eliner Library, Jerusalem 1993, p. 189.

⁵⁴ *Ibn Ezra's Commentary on the Pentateuch. Genesis (Bereshit)*, a cura di H.N. Strickman & A.M. Silver, Menorah Publishing Company, New York 1988, pp. 222-23.

⁵⁵ Questa è peraltro la visione di Kierkegaard (*Timore e tremore*, SE, Milano 1990), che converte la prassi in ideologia. Ma l'ebraismo è una cultura di prassi.

⁵⁶ MAIMONIDE, *La guida dei perplessi*, Utet, Torino 2003, pp. 603-05. Ramban (Rabbì Moshe ben Maimon).

⁵⁷ RAMBAN (NACHMANIDES), *Commentary on the Torah. Genesis*, a cura di Ch.B. Chavel, Shilo Publishing House, New York 1971.

⁵⁸ *The Sforno Commentary on the Torah: Bereishit/Genesis. Sh'mos/Exodus*, a cura di R. Pelcovitz, Mesorah Publications, Brooklyn 1987.

⁵⁹ *Abaranel on the Torah*, p. 305, p. 321.

⁶⁰ E.E. DESSLER, *Striving for Truth*, Feldheim, Jerusalem 1978-1989, Vol. V, p. 107.

⁶¹ M. BUBER, *Il principio dialogico*, Edizioni di Comunità, Milano 1959, p. 30 («L'uomo si fa io nel tu»).

poi al rapporto io-Tu), e alle sue responsabilità collettive e sociali, oltre che etiche⁶². Il «*lekh lekhà*» di D-o, allora, è anche un invito ad Abramo a ricercare l'altro (e l'Altro) che egli ha dentro di sé.

Di fronte all'infinità delle letture e delle diverse visioni ideologiche, è difficile pensare che la '*akedàh*' possa assumere nella cultura (e nella spiritualità) dell'ebraismo un valore emblematico condiviso; di conseguenza, il valore dell'evento rimane tutto nella sua enigmaticità, negli interrogativi irrisolvibili che presenta alla coscienza dei suoi fruitori, in ogni spazio e in ogni tempo. Le risposte del testo sono tutte, deliberatamente, nei suoi silenzi.

È evidente che si è ben lontani da una lettura teocentrica e fideistica del testo. Se D-o avesse voluto davvero testare la fede di Abramo, avrebbe atteso che il coltello scendesse materialmente su Isacco; per D-o non può essere sufficiente una verifica di intenti, perché o sa tutto, e quindi non ha bisogno di mettere alla prova la fede di Abramo, oppure quella fede la può verificare solo in un atto compiuto. Il problema è allora un altro, e ha senso che l'angelo di D-o, a fine prova, dica ambigualmente ad Abramo: «Poiché ora *so/sapevo* che tu sei timorato di D-o» (22:12), dichiarando conoscenza del presente e del futuro a un tempo⁶³. Ma sarebbe curioso supporre anche che D-o non voglia affatto sapere se Abramo ha davvero il coraggio o la follia di portare a termine l'atto figlicida. È D-o, in questo caso, a credere in Abramo, è D-o a riporre una fiducia assoluta nell'uomo il cui profondo spirito di umanità ha visto alla prova a Sodoma.

La contraddizione di D-o e la contraddizione di Abramo, che desiste dalla propria azione per il ricredersi di D-o, sono *legate* dal segno della negoziazione: parole e intenzioni si correggono e si reindirizzano a vicenda. D-o e Abramo stanno testando la loro capacità reciproca di comprendersi. D-o sembra in attesa che Abramo desista dall'atto, Abramo sembra in attesa che D-o lo fermi in tempo⁶⁴. E l'episodio permette, anche in questo caso, la coesistenza di diversi discorsi critici, senza che nessuno possa delegittimare l'altro censurandolo o scalzandolo. Libertà dal vincolo del comando divino, libertà dal vincolo dell'omicidio/figlicidio, e libertà dell'interpretazione del reale per un Abramo che non saprà mai perché D-o abbia cambiato idea.

⁶² E. LEVINAS, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984, pp. 88-89, 91-92.

⁶³ «*iada'ti*» ha valore di presente-passato prossimo e imperfetto insieme. «D-o ha sempre saputo...», osserva Abravanel (*Abaranel on the Torah*, p. 313). E questo solo esempio mostra l'impossibilità del tradurre il testo ebraico senza deformarlo e mistificarlo.

⁶⁴ L. BODOFF, *The Binding of Isaac, Religious Murders, & Kabbalah*, Devora Publishing, Jerusalem-New York 2005, p. 42.

Né mai con certezza assoluta lo sapremo noi, disorientati di fronte alla pesante libertà dell'interpretazione.

Il *midrash* è dialogo intertestuale che si inserisce negli spiragli del testo per mostrare la propria imprescindibile (per certi versi paradossale) apriorità. Il *midrash* è il relativo umano contro l'assoluto della parola divina. È la libertà di scelta di Abramo, con tutto il peso delle responsabilità che ne derivano, contro il dovere irriflesso dell'obbedienza di chi ancora non è in grado di comprendere. Il significato inafferrabile della *'akedàh* è sempre sospeso fra tutti i significati possibili proposti dagli infiniti commenti che dialogano fra loro attraverso i secoli, commenti cui è delegato il compito del completamento virtuale del senso, in un'impresa che non concepisce fine. Non sorprende che sia uscita dalla cultura ebraica l'idea sviluppata da Jacques Derrida di un significato mai stabile ma mobile e potenziale, sempre differibile, la cui afferrabilità si sposta sempre in avanti, stimolando e giustificando l'impegno infinito della ricerca. La tradizione del commento è l'infinito rinvio del congedo che concretizza una famosa affermazione sulla polisemicità del testo: «La Toràh ha settanta volti»⁶⁵.

La natura dialogica del testo ebraico, necessitata dai suoi fondanti silenzi strategici, si autoriproduce nella scrittura a margine che è costitutiva del Talmud, che anziché essere un codice legislativo concisamente normativo, come ci si potrebbe attendere, si ramifica in inesauribili discussioni. Alla fine, a prevalere è sempre l'opinione della maggioranza, ma le posizioni di minoranza non sono mai relegate nell'oblio del silenzio, e si afferma così la possibilità di coesistenza delle opinioni nella diversità. Il dialogo, poi, è sempre dialogo fra uomini e fra infinite possibili verità relative: D-o non ha parte nella discussione e, come nella *'akedàh*, l'Assoluto si ritira. È famoso il *midrash* sulla disputa infuocata fra Rabbì Eliezer e Rabbì Yehoshua'. Rabbì Eliezer, solo e in minoranza, è così certo di essere nel giusto che chiama a testimone un carrubo (che per dargli ragione si sradica dalla terra), poi un corso d'acqua (che inverte allora il suo corso), poi le pareti della casa di studio (che si piegano in avanti), e infine chiama a testimone il Cielo. E si sente allora dal Cielo una voce che conferma la sua tesi. Al che il suo contendente, Rabbì Yehoshua', si rivolge al Cielo citando la Toràh: «*Lo bashamaim hi*», ossia «[La Toràh] non è [più] in cielo»⁶⁶. D-o è zittito dalle parole del suo stesso testo, e Rabbì Eliezer, seppur difeso da D-o, viene scomunicato ed esiliato. Dunque, una volta data agli uomini, la legge non appartiene più a D-o ma all'uomo, e spetta all'uomo interpretarla e applicarla secondo le re-

⁶⁵ *Midrash Rabbah. Numbers*, Soncino Press, London-New York 1983, II, XIII:15-16.

⁶⁶ Talmud, *Bava Metzi'*à 59a-b. «*Lo bashamaim hi*» è in *Deuteronomio* 30:12.

gole della maggioranza. L'interpretazione è compito delle 'comunità interpretative', direbbe Stanley Fish. E anche D-o, che sostiene il grande ma solitario Rabbì Eliezer, ha torto. La legge è una negoziazione relativa: appartiene alla discussione fra gli uomini, che non hanno verità assolute, e la parola divina è sconfitta dalla stessa testualità (la Toràh)⁶⁷ che l'ha rivelata. La verità assoluta della scrittura è ormai affidata all'instabilità relativa dell'oralità; il divino si ritira per lasciare spazio all'umano, come afferma la speculazione della Kabbalàh, secondo la quale D-o, che occupa ogni spazio, crea il mondo con un atto di 'contrazione', lo *tzimtzum*. Ed è questo il grande salto che la cultura ebraica compie in direzione di un'irreversibile responsabilizzazione della coscienza umana. D-o lascia spazio alla realtà dell'uomo, come fa con Adamo ed Eva, fuori dall'Eden, e come fa con Abramo, lasciandolo tornare dal monte esente da colpa e da spargimento di sangue, un po' più vicino alla sua realtà di uomo, un po' più distante nel suo rapporto con il divino. E forse è proprio questo il modo, per l'uomo, di fare suo il divino introiettandolo. In entrambi i casi, si perde un po' di universale a favore del particolare, si abbandona lo spazio metafisico per entrare in quello fenomenico.

In luogo della risposta assoluta, la cultura ebraica propone lo scambio dialogico, in luogo della Verità ultima propone la pluralità del vero. La conoscenza è 'all'infinito', afferrabile soltanto nella irrinunciabile mobilità della ricerca. La tradizionale chiusura della scrittura, prodotta dalla Voce di D-o in un rapporto verticale, si apre all'instabilità orizzontale dei commenti. Come per Adamo ed Eva cacciati dall'Eden e per Abramo che scende dal Moriàh, anche nell'episodio della Torre di Babele, il rapporto dialogico di verticalità con il divino attiva l'azione dell'uomo sul piano dell'orizzontalità terrena e il suo rapporto con l'altro. Solo così, sembra dire il testo, si ritorna al rapporto con il divino.

La pluralità esplosiva del commento è un *siàg* per la Torah, una siepe protettiva che permette al testo di essere interpretato ma mai sostituito dalla sua interpretazione. Il commento è espansione del significato, necessaria e mai sufficiente, e non è mai una lettura vicaria. La pluralità impedisce la manipolazione univocante del testo, limita l'autorevolezza del singolo commento, e attiva un intreccio di letture dialoganti che sono l'una il limite dell'altra. E la siepe, che potrebbe essere un ostacolo in direzione della meta, diventa impulso a impedire la chiusura del circolo ermeneutico.

Nell'intreccio fra testo, commento e citazione, la scrittura a margine è

⁶⁷ D. BOYARIN, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 1994, pp. 33-37.

riconosciuta come fondamento della continuità: si inserisce nel processo dialettico proponendosi come nuovo presente e offrendosi come oggetto di nuovi atti interpretativi. In questa catena della tradizione culturale, l'interesse è per lo scambio e per il confronto, più che per l'individuazione dell'assoluto, come se una consapevolezza di fondo minasse la fiducia di poter raggiungere un'unica verità ultima e vedesse nella lettura chiusa e dispotica il pericolo della verità imposta, che uccide la libertà del pensiero e costruisce canoni culturali per selezione ed esclusione. È, infine, la libertà che è disposta ad accettare le verità assolute altrui (considerandole verità relative), perché il relativo può permettersi il lusso di accogliere volentieri in sé anche il paradosso.

Dario Calimani