

JIṢḤAQ O LA PROVA DI 'ABRAHAM

Genesi 22,1-19

1. Una traduzione letterale del testo

- 1 E accadde che, dopo queste cose/parole, *hā'ēlōhîm* mise *'abrāhām* alla prova,
e gli disse: “*'abrāhām*”, e disse: “Eccomi”. **Scena 1**
- 2 E disse: “Prendi, ti prego, tuo figlio,
il tuo unico, che ami, *jīṣḥāq*,
e vattene [va per te] verso la terra del *mōrijjāh* [della visione/del timore]
e fallo salire là per una *salita* [olocausto]
su una delle montagne che ti dirò”.
- 3 E al mattino presto, *'abrāhām* sellò il suo asino **Scena 2**
e prese i suoi due ragazzi con sé e *jīṣḥāq* suo figlio
e tagliò della legna di *salita* [olocausto]
e si alzò e andò al luogo che gli aveva detto *hā'ēlōhîm*.
- 4 Il terzo giorno, *'abrāhām* alzò gli occhi **Scena 3**
e vide il luogo da lontano.
- 5 E *'abrāhām* disse ai suoi ragazzi:
“Restate qui, voi con l'asino,
ed io ed il ragazzo andiamo fino a là
affinché ci prosterniamo e torniamo verso di voi”.
- 6 E *'abrāhām* prese la legna della *salita* [olocausto] **Scena 4**
e la mise su *jīṣḥāq* suo figlio
e prese nella sua mano il fuoco e il coltello.
E andarono entrambi unitamente.
- 7 E *jīṣḥāq* disse a *'abrāhām* 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 la *salita* [olocausto]?”
- 8 E *'abrāhām* disse: “*'ēlōhîm* vedrà per sé
l'agnello per la *salita* [olocausto] figlio mio”.
E andarono entrambi unitamente.
- 9 E arrivarono al luogo che gli aveva detto *hā'ēlōhîm* **Scena 5**
E *'abrāhām* costruì là l'altare e dispose la legna

E legò *jīshāq* suo figlio e lo mise sull'altare sopra la legna
10 E *'abrāhām* stese la sua mano e prese il coltello
per immolare suo figlio.

11 E il messaggero di JHWH lo chiamò dal cielo
e disse: “*'abrāhām*, *'abrāhām*”,
e disse: “Eccomi”.

Scena 6

12 E disse: “Non stendere la tua mano sul ragazzo
e non fargli niente.
Sì, adesso so che tu sei uno che ha timore [*j'ērēh*] di *'ēlōhīm*,
e non hai risparmiato tuo figlio
il tuo unico lontano da me”.

13 E *'abrāhām* alzò gli occhi e vide,
ed ecco: un ariete, dietro,
impigliato nel cespuglio dalle sue corna,
e *'abrāhām* andò e prese l'ariete
e lo fece salire per un olocausto al posto di suo figlio.

14 *'abrāhām* chiamò il nome di quel luogo
“JHWH vede / vedrà”,
che è detto oggi
“Su una montagna, JHWH è / sarà visto”.

15 E il messaggero di JHWH chiamò *'abrāhām*
una seconda volta dal cielo

Scena 7

16 e disse: “Su di me faccio giuramento – oracolo di JHWH:
sì, poiché hai fatto questa cosa/parola
e non hai risparmiato tuo figlio il tuo unico,

17 sì benedire io ti benedirò,
e moltiplicare io moltiplicherò la tua discendenza
come le stelle del cielo
e come la sabbia che è in riva al mare,
la tua discendenza prenderà possesso
della porta dei suoi nemici,

18 e si benediranno nella tua discendenza
tutte le nazioni della terra
perché hai ascoltato la mia voce”.

19 E *'abrāhām* tornò verso i suoi ragazzi,
e si alzarono e *andarono* unitamente verso *be'ēr šāḥa'*,

Epilogo

e 'abrāhām rimase a be'er šāḇa', [Pozzo-del-Giuramento].¹

La narrazione è formata dall'introduzione, da sei scene e da un epilogo:²

- introduzione (v. 1a)
- 1. l'ordine di Dio (vv. 1b-2)
- 2. i preparativi della partenza (v. 3)
- 3. la separazione dai servi in vista della montagna (vv. 4-6)
- 4. la conversazione durante la salita (vv. 7-8)
- 5. i preparativi del sacrificio fino al momento dell'intervento dell'angelo (vv. 9-10)
- 6. lo 'scioglimento' del racconto (vv. 11-14. 15-18)
- epilogo, la scena del ritorno (v. 19)

2. Le strategie narrative

All'inizio della narrazione l'ordine di 'ēlohîm è ambiguo sia per 'abrāhām che per il lettore che sembrano così sullo stesso piano. In realtà il lettore beneficia fin dall'inizio di una situazione di vantaggio rispetto al personaggio poiché conosce l'intenzione di 'ēlohîm (22,1a). Questa strategia comporta un tipo di tensione drammatica perché il lettore non può comunicare ciò che sa al personaggio. Questa situazione si ritrova all'interno della narrazione: 'ēlohîm non può comunicare la sua vera intenzione a 'abrāhām prima della fine della prova e 'abrāhām stesso non può dire a jīṣḥāq e ai suoi servi qual è lo scopo del suo viaggio.³

3. L'intrigo

«hā'ēlohîm mise 'abrāhām alla prova». A differenza del lettore, che conosce fin dall'inizio l'intenzione di hā'ēlohîm, 'abrāhām non ha accesso a questa chiave di lettura. Così ciò che fa problema per il lettore non è esattamente ciò che costituisce il motivo della crisi di 'abrāhām.⁴

Per il lettore la domanda si pone in questi termini: poiché si tratta di una prova, come la supererà 'abrāhām? Qual è l'intenzione di hā'ēlohîm nel dare questo ordine a 'abrāhām? Per 'abrāhām, invece, la domanda si pone su un piano più esistenziale, poiché si tratta di compiere l'ordine che hā'ēlohîm gli dà e che riguarda suo figlio.

¹ Cfr. A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, Lessius, Bruxelles 1999, 12-13 [traduzione italiana: *Isacco o la prova di Abramo. Approccio narrativo a Genesi 22*, Assisi 2005, 12-13].

² J. L. SKA, «Gn 22,1-19. Essai sur les niveaux de lecture», in *Biblica* 69/3 (1988) 325-339, qui 325-329.

³ J. L. SKA, «Gn 22,1-19. Essai sur les niveaux de lecture», 327; A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 42-44 [traduzione italiana: *Isacco o la prova di Abramo*, 45-48; A. VAN WIERINGEN, «The reader in Genesis 22:1-19», in *Estudios Biblicos* 53 (1995) 289-304.

⁴ A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 35-41 [traduzione italiana: *Isacco o la prova di Abramo*, 38-45]; I. WILLI-PLEIN, «Die Versuchung steht am Schluss. Inhalt und Ziel der Versuchung Abrahams nach der Erzählung in Gen 22», in *Theologische Zeitschrift* 48 (1992) 103; M. BALMARY, *Le sacrifice interdit*, Grasset, Paris 1986, 198 [traduzione italiana: *Il sacrificio interdetto. Freud e la Bibbia*, Queriniana, Brescia 1991].

Bisogna insistere sul fatto che la formulazione dell'ordine è ambivalente (ambiguità 'Zweideutigkeit').⁵ L'espressione ebraica *w'ha'ālēhū šām l'ōlāh*, «fallo salire là⁶ per un olocausto / una salita» può essere interpretata in due sensi differenti⁷.

Già rabbi Levi ben Gershom, all'inizio del XIV secolo, scriveva:

È possibile comprendere questa parola (come esigenza) che 'abrāhām sacrifichi *jīshāq* e ne faccia un olocausto o (come richiesta) che lo faccia salire là per far salire un olocausto, affinché *jīshāq* sia educato nel servizio del Nome [= di Dio].⁸

L'ambiguità dell'ordine comporta per il lettore un elemento essenziale della tensione narrativa: che cosa significa precisamente questa parola e come la interpreterà 'abrāhām? La scelta di 'abrāhām, visto che si tratta di una prova, corrisponderà a ciò che *hā'ēlōhīm* si attende da lui? La tensione che 'abrāhām vive può essere formulata così: se io mi limito ad offrire un olocausto con *jīshāq*, sarò veramente all'altezza di ciò che *hā'ēlōhīm* chiede? Ma se offro *jīshāq* come olocausto che ne sarà della promessa di una discendenza?

Dalla seconda metà del v. 9 il lettore capisce che 'abrāhām ha deciso di offrire *jīshāq*. Ma è questo che *hā'ēlōhīm* vuole da lui? Il lettore vede successivamente 'abrāhām realizzare l'ordine di *hā'ēlōhīm* nei suoi due sensi: 'abrāhām ritorna, ma senza *jīshāq* ... Non sarà questo il segno che in realtà, anche se non ha offerto *jīshāq* come olocausto, egli non ha trattenuto suo figlio, il suo unico, per sé, come dice l'angelo di JHWH ai vv. 12 e 16?

Nelle pagine che aprono la sua opera *Mimesis*, Erich Auerbach sottolinea la particolarità notevole di questo testo biblico, dopo averlo messo in parallelo e in contrapposizione con il racconto del ritorno di Ulisse al c. 19 dell'*Odissea*. A questo proposito così si esprime Jean-Pierre Sonnet:

Vi è, nella prosa narrativa della Bibbia, una modalità narrativa peculiare, finalizzata al progetto cui si è appena accennato, modalità che Erich Auerbach ha messo in luce nel 1946 nello studio *Mimesis. Il realismo nella letteratura occidentale*. Per far cogliere questa modalità specifica, Auerbach mette in campo un confronto tra la Bibbia e l'*Odissea* di Omero. Lo specifico di Omero, spiega Auerbach, è di collocare tutto nel primo piano della narrazione, sotto una luce uniforme e senza una vera e propria tensione – la fisionomia dei personaggi come pure i loro pensieri e sentimenti, le grandi linee come i dettagli dell'azione. Il narratore biblico, invece, si limita a primi piani più sobri – tanto sobri in

⁵ I. WILLI- PLEIN, «Die Versuchung steht am Schluss. Inhalt und Ziel der Versuchung Abrahams nach der Erzählung in Gen 22», 106.

⁶ J. P. Sonnet (comunicazione orale) fa notare che l'avverbio *šām*, 'là', si interpone dopo l'imperativo.

⁷ Questa doppia possibilità di lettura, ripresa da Ina Willi-Plein, è anticipata da alcuni commentatori ebrei medievali: in particolare da Rabbi Joseph Bekhor Shor (Orléans, secolo XII) e da Rabbi Levi Ben Gershom (Provence, 1288-1344), citati da A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 38 [traduzione italiana: *Isacco o la prova di Abramo*, 40. Per un confronto tra l'esegesi ebraica e l'esegesi patristica della 'āqēdāh vedi il capitolo «Ermeneutica biblica e identità: l'esempio di Isacco» in G.G. STROUMSA, *La formazione dell'identità cristiana*, Morcelliana, Brescia 1999, 59-73. Per la conoscenza dell'interpretazione ebraica della 'āqēdāh resta fondamentale l'opera di S. SPIEGEL, *The last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice*, Berman, New York NY 1979.

⁸ *miqra'ôt g'dólôt b'rē'šīt*

quanto significativi – e in questo modo conferisce alla sua narrazione degli sfondi drammatici.⁹

Non è facile immaginare contrasti stilistici maggiori tra questi testi ugualmente antichi ed epici. Da una parte [nell’Odissea] fenomeni a tutto tondo, ugualmente illuminati, delimitati nel tempo e nello spazio, collegati tra loro senza lacune, in primo piano, pensieri e sentimenti espressi, avvenimenti che si compiono con agio e senza eccessiva tensione. Dall’altra parte [nella Genesi], dei fenomeni viene manifestato solo quel tanto che importa ai fini dell’azione, il resto rimane nel buio; vengono accentuati soltanto i punti culminanti e decisivi dell’azione; le cose interposte non acquistano esistenza; luogo e tempo sono indefiniti e bisognosi di chiarimento; i pensieri e i sentimenti restano inespressi, vengono suggeriti soltanto dal tacere e dal frammentario discorso; l’insieme, diretto con la massima e ininterrotta tensione a uno scopo, e perciò molto più unitario, rimane enigmatico e nello sfondo.¹⁰

4. Una lettura del racconto

4.1. *hā’ēlōhîm mise ’abrāhām alla prova* (22,1)

Con questa espressione iniziale il lettore sa già qualcosa di cui il personaggio, invece, non è a conoscenza.

Il dono rivela qualcosa di colui che lo offre. Il modo di accoglierlo mette in luce in colui che lo riceve qualcosa del suo rapporto con colui che lo dona: egli, infatti, può vedere nel dono la cosa di cui appropriarsi o il segno destinato a manifestare e a mantenere la relazione. Perciò il dono costituisce in se stesso una prova, un «processo di manifestazione della verità».¹¹

Il narratore vuole suscitare nel lettore questa domanda: come *’abrāhām* accoglierà il dono che *jīshāq* rappresenta? Colui che ‘mette alla prova’ [*nissāh*] è *hā’ēlōhîm*: il nome preceduto dall’articolo si trova anche nei vv. 3 e 9, sempre usato dal narratore, ma non nel v. 8 – sulla bocca di *’abrāhām* – e nel v. 12 sulla bocca del messaggero di JHWH. Il narratore intende forse sottolineare l’aspetto lontano, misterioso, in cui è assente il desiderio di prossimità presente invece nel nome JHWH. Sarebbe meglio tradurre ‘la divinità’ come *abrāhām* è tentato di immaginarsela.

A questo proposito Thomas Römer afferma:

Verse 1 is usually translated as «And it came to pass after these things, that God did tempt Abraham». The Hebrew, however, has ‘*hā’ēlōhîm*’, literally ‘the God’, and the same holds true for verses 3 and 9. This lexeme appears frequently in texts from the late Persian and early Hellenistic period, and especially in the book of Qoheleth. In

⁹ J.-P. SONNET, «La Bibbia e la letteratura dell’Occidente. Lingua madre, legge del padre e discendenza letteraria», in *Bible et sciences humaines*, Lumen Vitae 4 (2001) 375-388.

¹⁰ E. AUERBACH, *Mimesis: Il realismo nella letteratura occidentale*, Traduzione italiana di A. ROMAGNOLI e H. HINTERHÄUSER, con saggio introduttivo di A. RONCAGLIA, Einaudi, Torino 1964, 13 [edizione originale: *Mimésis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, A. Francke, Bern 1946].

¹¹ H. LINARD DE GUERTECHIN, «À partir d’une lecture du sacrifice d’Isaac (Genèse 22)», in *Lumen Vitae* 38 (1983) 305.

this book *hā'ēlōhîm* is used to denote a god that dwells far away from humans and appears to be incomprehensible. The same may hold true for Gen 22. The term - used only by the narrator and not by Abraham - may deliberately denote what Luther called the *Deus absconditus* or the dark side(s) of God. I would therefore argue for a translation like 'the deity' in order to distinguish '*hā'ēlōhîm*' from '*ēlōhîm*'. This subtle distinction was perhaps also the reason why later redactors inserted the tetragrammaton into the narrative. By doing so they constructed a scenario in which a deity asks that human sacrifice be offered to the god of Israel, who does not want this kind of offering. The god who asks Abraham to sacrifice his son (even if he only wants to 'test' him) is called '*hā'ēlōhîm*' (the deity); Abraham first says that '*ēlōhîm*' will provide himself a victim (v. 8). Finally, the human sacrifice is stopped by the messenger of JHWH (v. 11). After that the redactor of v. 14b affirms that JHWH is the real name of the God that his audience should worship.¹²

4.2. *Prendi, ti prego, tuo figlio, il tuo unico...* (22,2)

qah-nā' 'et-binkā 'et-j'ḥîdkā 'āšer-'āhabtā 'et-jîšḥāq, 'prendi, ti prego, tuo figlio, il tuo unico, che ami, *jîšḥāq*' (22,1)

Come spiegare la ridondanza?

Rashi di Troyes (1040-1105), citando il Midrash (*Sanhedrin*, 89b; *B^erē'sīt Rabbāh*, 55,7): per suscitare una libertà responsabile da parte di '*abrāhām*:

Prendi tuo figlio – gli disse: due figli sono miei – gli disse: **il tuo unico** – gli disse: questo è unico per sua madre, e quello è unico per sua madre – gli disse: **quello che ami** – gli disse: amo ambedue – gli disse: **Isacco**.

Che cosa chiede di preciso *hā'ēlōhîm*?

lek-^lkā, 'va per te', verso la terra del *mōrijjāh* [della visione/del timore] (22,2)

- Gen 12,1-3 è il primo discorso rivolto da parte di JHWH a '*abrāhām* e Gen 22,2 è l'ultimo ordine importante indirizzato al patriarca.

- Troviamo in questi due testi i due unici usi della costruzione *lek-^lkā*, 'va per te'.

- In ambedue casi, l'ordine divino è seguito da una enumerazione che va dal più generale al più intimo. In Gen 12,1-3, '*abrāhām* deve lasciare (a) il suo paese; (b) la sua parentela; (c) la casa di suo padre. In Gen 22,2, deve prendere (a) suo figlio; (b) il suo unico; (c) quello che ama; (d) *jîšḥāq*.

- In Gen 12,1, JHWH gli chiede di andarsene per «la terra che ti mostrerò». In Gen 22,2, è su «una delle montagne che ti mostrerò» che '*abrāhām* deve sacrificare suo figlio.

¹² TH.C. RÖMER, «Abraham's Righteousness and Sacrifice: How to Understand (and Translate) Genesis 15 and 22», CV 54 (2012) 3-15, qui 9-10.

- In Gen 12,1, JHWH chiede a 'abrāhām di abbandonare il suo passato. In Gen 22,2, hā'ēlōhīm gli chiede di sacrificare il suo futuro.¹³

w^eha'ālēhū šām l'ōlāh, 'e fallo salire là per una salita [olocausto]' (Gen 2,2)

- ▶ jīshāq deve essere la vittima del sacrificio;
- ▶ 'abrāhām deve far salire suo figlio sulla montagna per offrire con lui un sacrificio.

Il termine mōrijjāh si trova nelle Scritture ebraiche solo qui e in 2 Cr 3,1 dove, tuttavia, è collegato con j^rrūšālaīm e, precisamente, con il luogo in cui JHWH era apparso a dāwīd e in cui š^elōmōh aveva costruito il tempio e dove manca qualsiasi riferimento al racconto della 'āqēdāh, 'legatura', di jīshāq:

š^elōmōh cominciò a costruire il tempio di JHWH a j^rrūšālaīm b^ehar hammōrijjāh [sul monte mōrijjāh], dove JHWH era apparso [nir'āh] a dāwīd, suo padre, nel luogo preparato da dāwīd sull'aia di 'ornān haj^ehūsī [Ornan il Gebuseo] (2 Cr 3,1).

Probably the Chronicler associates the site at which Solomon built the temple with Gen. 22 because this Genesis narrative connects Moriah with 'Yahweh's mountain' (v. 14), a phrase and a concept frequent in the OT (Isa. 2:2–3; 30:29; 65:25; 66:20; Mic. 4:1; Zech. 8:3). Note that the Chronicler's phrase is 'the mountain Moriah', while the phrase in Gen. 22:2 is 'the land of Moriah'.¹⁴

Nel Pentateuco Samaritano invece di המריה troviamo המוריה, una variazione che permette di identificare il monte della 'āqēdāh, 'legatura', di jīshāq con lo har g^rizīm mediante una connessione etimologica con מורא (nel TM מִרְיָה), un luogo vicino a šekem [Sichem].

Sorprendentemente nessuna delle antiche versioni ha reso questo termine con mōrijjāh. Nella LXX troviamo

καὶ εἶπεν λαβὲ τὸν υἱόν σου τὸν ἀγαπητόν ὃν ἠγάπησας τὸν Ἰσαακ καὶ πορεύθητι εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν [vai alla terra alta] ... (Gen 22,2 LXX).

Già Gerolamo nelle *Hieronymi quaestiones hebraicae in libro Geneseos* evidenzia questa stranezza:

Ubi nunc dicitur, *vade in terram excelsam*, in Hebraeo habetur MORIA, quod Aquila transtulit τὴν καταφανῆ hoc est, *lucidam*; Symmachus τῆς ὀπτασίας, hoc est, *visionis*. Aiunt ergo Hebraei hunc montem esse, in quo postea templum conditum est in arca Ornae Jebusaei, sicut et in Paralipomenis [2 Paral. iii. 1] scriptum est ... qui idcirco *illuminans* interpretatur et *lucens*, quia ibi est DABIR, hoc est, oraculum Dei, et lex, et Spiritus sanctus, qui docet homines veritatem, et inspirat prophetas.¹⁵

¹³ Cfr. J. L. SKA, «L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël – Genèse 12,1-4a», in M. VERVENNE – J. LUST (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomistic Literature*, BETL 133, Leuven 1997, 386-387.

¹⁴ V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50* (The New International Commentary on the Old Testament), Eerdmans, Grands Rapids MI – Edinburgh UK 1993, 102.

¹⁵ *Hieronymi hebraicae quaestiones in libro Geneseos*, e recognitione P.A. DE LAGARDE, B. G. Teubner, Lipsiae 1868.

I *targumin Pseudo-Jonathan*, *Onqelos* e *Neofiti* lo identificano con il luogo del culto associato al tempio di *ḵrûšālaim*: *Pseudo-Jonathan* e *Onqelos* rendono l'ebraico *mōrijjāh* con *pūlhāna*, 'servizio cultuale del tempio', *Neofiti* è l'unico che conserva il termine ebraico con questa glossa marginale: 'dove il tempio doveva essere costruito'. Questa associazione è stata enfatizzata da alcuni antichi testi rabbinici.

I *targumin* associano probabilmente *mōrijjāh* a *môr*, 'mirra', uno degli ingredienti usati nel servizio cultuale del tempio.

L'apocrifo *Libro dei Giubilei* ha:

Offrilo [*jīshāq*] su uno dei monti che Io ti farò conoscere (18, 2).

La derivazione di *mōrijjāh* è incerta. Il suo uso in Gen 22 riflette chiaramente l'etimologia popolare secondo cui proviene dal verbo *rā'āh*, 'vedere', che appare nei vv. 4.8.14. Essa è sottesa al termine 'visione', presente nelle versioni greche di Aquila e di Simmaco, e forse spiega anche la lettura della LXX 'τὴν γῆν τὴν ὑψηλὴν [terra alta]', cioè visibile da lontano. La derivazione dal verbo *rā'āh*, 'vedere', è supposta anche dall'espressione «*b'har hammōrijjāh* [sul monte *mōrijjāh*], dove JHWH era apparso [*nir'āh*] a *dāwīd*» in 2 Cr 3,1.

Una diversa etimologia è suggerita dall'espressione «Si, adesso so che tu sei uno che ha timore [*ḵrēh*] di 'ēlōhīm» (22,12): essa interpreta *mōrijjāh* come se fosse composto da *mōrā'-jāh*, 'timore di JHWH', e probabilmente spiega l'interpretazione dei *targumin*.

È chiaro che il racconto di Gen 22 riflette queste due etimologie popolari.

Una terza interpretazione fa derivare *mōrijjāh* dalla radice verbale *jrh*, 'insegnare'. Essa è suggerita da *Tb ta'anît* 16a, da *b'rē'sīt Rabbāh* 55,9 e dal midraš *Tanḥûma' Vajera* 22: *mōrijjāh* è visto come il luogo da cui è scaturito un insegnamento per il mondo. Anche l'identificazione di *mōrijjāh* con *ḵrûšālaim*, che troviamo in 2 Cr 3,1, può riflettere questa connessione.

Hebrew *moriah* can well be a feminine form of *moreh*, 'teacher'. Actually, the fact that there are place-names compounded of *moreh*, such as 'the terebinth of Moreh' and Gibeath-moreh, renders this explanation most attractive, particularly since it has the first and last revelation of God to Abraham take place at sites with similar sounding names, thus contributing to the literary framework within which the biography of the patriarch is encased. First, there is the repeated use of *ha-makom* (vv. 3.4.9), which [...] often has the sense of 'sacred place'.

Then there is the undeniable fact that when Abraham tells his servants that they will go up to 'the place' to 'worship' (v. 5), it is taken as a perfectly natural thing to do. Further, Abraham builds 'the altar' (v. 9). The use of the definite article, obscured in the English, implies more the restoration of an existing altar than the erection of a new one. Finally, the descriptive term 'mount of the LORD' (v. 14) clearly implies a site with a cultic tradition.¹⁶

¹⁶ N.M. SARNA, *Genesis - בראשית: the traditional Hebrew text with the new JPS translation. Commentary* (JPSTC), Jewish Publication Society of America, Philadelphia PA 1989, 391-392.

Le nostre conoscenze non ci consentono di capire che cosa intendesse dire la tradizione che ha conservato la memoria dell'espressione 'la terra del *mōrijjāh*'. Probabilmente si tratta di un nome così antico il cui significato non era più compreso già al tempo in cui il racconto biblico ha trovato la sua redazione definitiva.

w^eha 'ālēhū šām l' 'ōlāh, 'e fallo salire là per una salita [olocausto]' (Gen 22,2)

'*abrāhām* deve offrire *jīshāq* in olocausto o deve condurlo con lui a offrire un olocausto sul monte? La prova sembra riguardare il modo in cui '*abrāhām* intenderà l'ordine di *hā'ēlōhīm*.

È da sottolineare il rapporto tra l'ordine di *hā'ēlōhīm* in 22,2 (*lek-l'kā*) e quello in 12,1-3 dove troviamo questa stessa espressione.¹⁷ La prima volta il problema era di sapere come '*abrāhām* sarebbe stato figlio di suo padre; questa volta l'ordine divino - cfr. il verbo *lāqah*, 'prendere', in Gen 11,31 e 22,2 - pone '*abrāhām* di fronte ad una scelta in cui si rivelerà che tipo di padre è '*abrāhām* per suo figlio: lo terrà per sé, offrendo con lui un olocausto sulla montagna, o lo 'lascerà salire' verso *hā'ēlōhīm* che l'ha promesso e donato, rinunciando così a disporre del futuro della promessa?

jīshāq è presentato come *-j'ḥīdkā*, 'il tuo unico', l'unico di '*abrāhām*. La serie di precisazioni non lascia alcun dubbio a proposito dell'identità del figlio¹⁸. Questo aggettivo deriva dalla radice *jhd* da cui viene il verbo stativo che significa 'essere unito'. Pertanto, l'aggettivo *jāhūd* potrebbe significare anche 'unito', l'avverbio corrispondente *jaḥdāw* compare ai vv. 6. 8. 19 nel senso di 'insieme'. *jīshāq* allora non sarebbe soltanto il figlio 'unico' di '*abrāhām*, ma il figlio che è ancora 'unito' a lui in modo particolare, forse anche perché è ormai l'unico.¹⁹

hā'ēlōhīm non precisa a chi è destinato l'olocausto che chiede a '*abrāhām*. L'essenziale dell'olocausto non si situa tra '*abrāhām* e *hā'ēlōhīm*, ma all'interno della relazione tra il padre e il figlio, un figlio che '*abrāhām* possiede ancora come un oggetto poiché è designato come 'unico / unito'.

La prova conduce sul rapporto che '*abrāhām* ha con questo figlio donato. Ma grazie all'ambivalenza del suo invito, *hā'ēlōhīm* lascia a '*abrāhām* la possibilità di fare una scelta in tutta libertà. Il problema di sapere come '*abrāhām* intenderà l'ordine divino è intimamente legato al modo in cui '*abrāhām* accoglie il dono di *hā'ēlōhīm* che è *jīshāq*. Lo farà oggetto del suo desiderio geloso e possessivo, come lo '*ādām* nel *gan-b'ēden*, o lo lascerà essere tra lui e *hā'ēlōhīm* un segno della loro reciproca volontà di alleanza orientata alla vita, che è precisamente il senso biblico del 'sacrificio'?²⁰

¹⁷ Y. MAZOR, «Genesis 22: The Ideological Rhetoric and the Psychological Composition», in *Biblica* 67/1 (1986) 81-88, qui 82-83. Su Gen 12 cfr. A. WÉNIN, «Abraham: élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif», in *Revue théologique de Louvain*, 27 (1996) 3-24; ID., *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 35-41 [traduzione italiana: *Isacco o la prova di Abramo*, 38-45].

¹⁸ Cfr. *Bere'sit Rabbah* 55,7 e 39,9. Questo testo midrashico si trova anche in L. GINZBERG, *Le leggende degli ebrei. II. Da Abramo a Giacobbe*, Adelphi, Milano 1997, 93 [edizione originale: *The Legends of the Jews*, The Jewish publication society of America, Philadelphia PA 1909].

¹⁹ A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 57-58 [traduzione italiana: *Isacco o la prova di Abramo*, 62-63]; M. BALMAY, *Le sacrifice interdit*, 200-201 [traduzione italiana: *Il sacrificio interdetto*, Brescia 1991].

²⁰ ID., *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 59 [traduzione italiana: *Isacco o la prova di Abramo*, 64-65].

4.3. *E al mattino presto 'abrāhām... prese i suoi due ragazzi con sé e jiṣḥāq suo figlio (22,3-10)*

La trama del racconto si sviluppa fra i vv. 3 e 10. L'assenza di *hā'ēlōhîm* in tutta la scena e soprattutto la lentezza della narrazione ne accentuano la dimensione drammatica. In particolare, due dialoghi ritardano l'azione e fanno aumentare la tensione. La successione delle azioni di *'abrāhām* – sellare l'asino, prendere i servi poi *jiṣḥāq*, infine spaccare la legna – non è logica. Al riguardo, Jan Joosten scrive:

Le désordre manifeste de ce que fait Abraham, au lendemain de l'appel divin, suggère un état de choc. Le texte ne s'ingère pas dans l'intériorité d'Abraham, mais il n'est pas pour autant indifférent à l'aspect émotionnel. En décrivant le comportement visible du patriarche, il fait comprendre à quel point celui-ci est déboussolé face à que Dieu lui demande.²¹

...io e il ragazzo andremo fino a qui affinché ci prosterniamo e torniamo verso di voi (20,5)

Questa è l'altra lettura possibile dell'ordine divino... e probabilmente la speranza di *'abrāhām*.

L'espressione 'fino a qui', letteralmente '*ad-kōh*, 'fino a così', è strana. La tradizione ebraica propone di leggerla alla luce di Gen 15,5 - l'unico altro caso in cui ricorre il termine *kōh* nel racconto di *'abrāhām* -, dove troviamo «così (*kōh*) sarà la tua discendenza», così come le stelle del cielo. In questo senso, secondo Rashi, *'abrāhām* con la sua obbedienza mette alla prova *hā'ēlōhîm*, sfidandolo a mantenere la sua promessa (cfr. Gen 22,17).²²

'abrāhām deve dissimulare ai servi e a *jiṣḥāq* ciò che si appresta a fare. Ma non si può escludere che questa sua parola lasci intravedere un'oscura fiducia in *hā'ēlōhîm*.²³ Anche il gesto di caricare *jiṣḥāq* della legna può riflettere l'indecisione di *'abrāhām*: lasciandogli l'onore di portare ciò che serve per l'olocausto, egli fa del figlio un *na'ar*, un termine che può significare oltre che 'ragazzo, giovane' anche 'servo', un 'servo' di suo padre nell'azione rituale che sta per compiere.²⁴

... e prese nella sua mano il fuoco e il coltello... (Gen 22,6)

'Il fuoco e il coltello': il narratore fa emergere nel racconto ciò che s'impone progressivamente alla coscienza di *'abrāhām*.

E disse *jiṣḥāq* a *'abrāhām* suo padre... ma dov'è l'agnello per la *salita* [olocausto]?

²¹ J. JOOSTEN, «Une lecture du texte hébreu», in M. ARNOLD (éd.), *L'épreuve d'Abraham ou la ligature d'Isaac (Genèse 22)*, Supplément de Cahiers Évangile 173 (2015) 7.

²² *Bere'sit Rabbah* 56,2 e Rashi in *Chumash with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary*, edited by Rabbi A. M. SILBERMANN, Jerusalem 5745 (1934).

²³ Y. MAZOR, «Genesis 22. The Ideological Rhetoric and the Psychological Composition», 86-87.

²⁴ Early Jewish tradition (*Midrash Gen. Rabbah* 56:8) suggested that Isaac was 37 at the time of his binding by Abraham. This number is arrived at by subtracting the age at which Sarah gave birth to Isaac (90) from the age at which she died (127), a sudden death caused by discovering that Abraham is about to slaughter Isaac. By putting Isaac in his late 30s, Jewish tradition gives a much larger role to Isaac than Christian tradition, which has highlighted the obedience of Abraham and the faithfulness of God (V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, 100).

E 'abrāhām disse: “’ēlōhîm vedrà per sé l’agnello per la *salita* [olocausto] figlio mio (Gen 22,7-8)

Questo breve dialogo è il cuore del racconto, come risulta dalla posizione che occupa nella struttura narrativa. È l’unica volta che *jīshāq* interviene direttamente come soggetto in questo racconto. E interviene ponendo una domanda che è la stessa che si pone il lettore che sa ciò che *jīshāq* invece ignora. Agli orecchi di *jīshāq* la risposta del padre è evasiva o risuona come espressione della sua fiducia in ’ēlōhîm? Non si può peraltro escludere che *jīshāq* percepisca nel carattere evasivo della risposta l’indizio che il padre non gli dice tutto.

Per il lettore la risposta di ’abrāhām suona diversamente. Essa delude la sua attesa poiché da essa non apprende niente circa la scelta che egli sta per fare. La risposta potrebbe far pensare ad un olocausto per il quale ’ēlōhîm stesso provvederà la vittima e al quale *jīshāq* assisterà insieme a suo padre, come ‘servo’ del gesto rituale. Ma potrebbe anche essere interpretata nel senso che ’abrāhām, benché abbia deciso di offrire *jīshāq* in olocausto, tuttavia, continui a sperare che ’ēlōhîm ‘vedrà’ una soluzione diversa e designerà un’altra vittima.

‘Figlio mio’: ► vocativo (l’agnello per l’olocausto] figlio mio)

‘Figlio mio’ ► apposizione (l’agnello per l’olocausto] mio figlio)?

La vicinanza dell’espressione ‘l’agnello per olocausto’ a ‘figlio mio’ permette di leggere ‘figlio mio’ non solo come un vocativo, ma anche come un’apposizione a ‘l’agnello per olocausto’.²⁵

E arrivarono al luogo che gli aveva detto *hā’ēlōhîm* (Gen 22,9)

Il narratore conduce al massimo la tensione del lettore, concentrando il racconto sui gesti di ’abrāhām e rallentando molto il tempo narrativo. I gesti richiedono sempre meno tempo nella realtà.²⁶ È chiaro ormai che ’abrāhām ha scelto di interpretare l’ordine di *hā’ēlōhîm* nel senso più esigente, ma nello stesso tempo la lentezza dei gesti sembra suggerire che egli non ha perso tutta la speranza di vedere *hā’ēlōhîm* intervenire all’ultimo momento e perciò differisce l’ultima azione il più possibile, quasi per lasciare a *hā’ēlōhîm* il tempo di agire. La costruzione dell’altare richiama senza dubbio gli altri altari costruiti da ’abrāhām, come segni della promessa.

wajja’āqōd, ‘e legò’, *jīshāq* suo figlio e lo mise sull’altare sopra la legna (Gen 22,9)

Il verbo utilizzato dalla radice ‘*qd*’ ricorre solo qui nella Bibbia. Circa l’uso di questo verbo, Victor Hamilton afferma:

The verb *bound* (‘*āqāq*’) occurs only here in the OT. It is the source for the word *Aqedah*, by which Gen. 22 is identified throughout Jewish tradition. In postbiblical Hebrew the verb means «to bind the legs of an animal for sacrifice». The term in the OT priestly texts

²⁵ Così M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Literary Biblical Series), Bloomington 1985, 192. Cfr. V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, 110.

²⁶ Cfr. J. L. SKA, «Gn 22,1-19. Essai sur les niveaux de lecture», 335.

for placing sacrifices on an altar is *'āraḳ*, 'to set up, arrange, lay out' (Lev. 1:8, 12; 6:5). Other portions of the OT use the verb *śim*, 'to put, place, set' (1 K. 18:33). *'āraḳ* may be used for arranging the wood on the altar before the sacrifice is placed in position (as here in Gen. 22:9; also Lev. 1:7; 1 K. 18:33; Isa. 30:33). The writer of Gen. 22 may have used *'āqaḏ* rather than *'āraḳ* or *śim* to describe Abraham's placing his son on top of the wood for two possible reasons. First, he has just used *'āraḳ* to speak of Abraham arranging the wood on the altar. For variation, and to avoid the double use of *'āraḳ*, the writer uses first *'āraḳ*, then *'āqaḏ*. Second, *'āqaḏ* makes more sense—indeed, is essential—with the sacrifice of a living person. In the case of the burnt offering of Lev. 1, *'āraḳ* is more appropriate: the sacrificial victim was first slaughtered; then its blood was drained and disposed of; then it was sectioned; and last of all parts were placed on the altar for incineration.²⁷

Perché il narratore sottolinea che *'abrāhām* 'lega' *jīṣhāq*? Questa 'legatura' (*'āqêdāh*), che ha dato il nome a questo racconto nella tradizione ebraica, è un segno che mimerebbe in qualche modo il legame che unisce strettamente *'abrāhām* a 'suo figlio', un legame che non permette a 'suo figlio' di prendere la distanza necessaria per vivere la sua propria vita.

E *'abrāhām* stese la sua mano e prese il coltello per immolare (*lišhōt*) suo figlio.

- *obbedienza estrema*: *'abrāhām* si è finalmente arreso all'interpretazione radicale ('per immolare') dell'ordine di *hā'ēlōhīm* che è sempre stato radicale nei suoi confronti; ha scelto di offrire suo figlio a *hā'ēlōhīm*.

- *speranza estrema* nell'intervento di *'ēlōhīm*: nello stesso tempo, il rallentamento straordinario della narrazione ci fa assistere a un gesto che, per quanto risoluto, rimane sospeso nella speranza della provvidenza divina.

Il verbo *śāḥaṭ*, 'immolare' significa letteralmente 'abbattere': esso non ha solo un senso sacrificale. Inoltre, *hā'ēlōhīm* non ha mai chiesto esplicitamente a *'abrāhām* un tale gesto. Esso riflette il modo in cui il padre vede ciò che sta per fare. Perché *'abrāhām* ha scelto questo modo crudele per eseguire un ordine che poteva essere interpretato diversamente? Il narratore non lascia al lettore lo spazio per rispondere a questa domanda. Infatti, non appena *'abrāhām* ha afferrato il coltello, l'intervento dell'angelo di JHWH lo ferma.

Il lettore, sapendo che si trattava di una prova, si aspettava questo intervento, ma senza dubbio se lo aspettava anche *'abrāhām* (cfr. il sensibile rallentamento del tempo narrativo) con quella fiducia oscura e confusa che gli aveva suggerito queste parole:

... torniamo verso di voi (22,6)

... *'ēlōhīm* vedrà per sé l'agnello per la *salita* [olocausto] figlio mio (22,8).²⁸

4.4. E il messaggero di JHWH lo chiamò dal cielo (22,11-12)

e disse: « <i>'abrāhām</i> , <i>'abrāhām</i> », e disse: «Eccomi» (v. 11).	e gli disse: « <i>'abrāhām</i> », e disse: «Eccomi» (v. 1)
--	--

²⁷ V.P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, 110-111.

²⁸ Cfr. A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 71-72 [traduzione italiana: *Isacco o la prova di Abramo*, 79-81]

Colui che interviene è designato come *mal'ak jhwh*. Prima il narratore parlava di *hā'ēlōhîm*: è una variazione significativa che sottolinea una presenza personale, intima, vicina... Se il coltello non serve a immolare *jīshāq*, serve però a tagliare simbolicamente il legame tra *'abrāhām* e 'suo figlio' che diventa *hanna'ar*, 'il ragazzo' (v. 12). Se il figlio 'unico / unito' è diventato un 'ragazzo' è perché suo padre non l'ha trattenuto da *'ēlōhîm*. Non trattenendo *jīshāq*, *'abrāhām* mostra che egli non afferra possessivamente il dono di *'ēlōhîm* per tenerlo per sé, lontano da *'ēlōhîm*.²⁹

Rovesciamento della sorte di *jīshāq*; riconoscimento da parte di *'ēlōhîm*: «Sì, adesso so che tu sei uno che ha timore di *'ēlōhîm*»: la 'prova' del v. 1 ha raggiunto il suo scopo.³⁰

Scegliendo di donare a *'ēlōhîm* il figlio da Lui ricevuto, *'abrāhām* permette al ragazzo di diventare un dono ridonato che è il segno di un rapporto reciproco con JHWH. In questo senso si devono intendere le parole dell'angelo:

kî 'attāh jāda 'tî kî-j'rē' 'ēlōhîm 'attāh, 'sì, adesso so che tu sei uno che ha timore di *'ēlōhîm*'

Non si deve accentuare il significato temporale di *'attāh*, 'adesso', quasi che dalla prova *'ēlōhîm* venga a sapere qualcosa che prima non conosceva. Questo avverbio ha il senso di un'espressione di gioiosa certezza:

The original setting and meaning of the phrase עתה ידעתי is that of a cry of joy of a person who has experienced the effects of God's action on his behalf (Pss. 20:7; 56:10; cf. Ex. 18:11; 1 Kings 17:24).³¹

È l'uomo che impara dalla prova e non *'ēlōhîm* (cfr. Dt 8,3). Dalla prova *'abrāhām* ha imparato a riconoscere il vero volto di *'ēlōhîm*, che egli immaginava come una volontà arbitraria e capricciosa di vita e di morte. La decisione della fede è la risoluzione della tentazione, a favore di un'immagine non ambigua e non equivoca di *'ēlōhîm*. Dalla prova *'abrāhām* ha appreso che *'ēlōhîm* è l'assoluta volontà di far vivere, di salvare. L'obbedienza della fede non si attua storicamente senza sofferenza, perché ciò supporrebbe l'assenza di ambiguità e di equivocità nell'uomo.³²

4.5. *E alzò 'abrāhām i suoi occhi e vide, ed ecco un ariete (22,13)*

Seguendo la narrazione, sembra che la parola dell'angelo di JHWH abbia come risultato quello di permettere ad *'abrāhām* di alzare gli occhi e di vedere più lontano. Il narratore fa scoprire al lettore con gli occhi di *'abrāhām* ciò che *'abrāhām* stesso vede.³³ Già al v. 4 il

²⁹ M.M. WILFONG, «Genesis 22:1-19», in *Interpretation* 45 (1991) 395.

³⁰ La *peripezia* è il rovesciamento di un aspetto delle cose nel suo esatto opposto: un personaggio passa dalla felicità all'infelicità (o viceversa), un accusato è discolpato, una vittima designata è risparmiata, ecc.; il *riconoscimento* è il passaggio dall'ignoranza alla conoscenza da parte di uno o parecchi personaggi (ARISTOTELE, *Poetica* § 11).

³¹ C. WESTERMANN, *Genesis. 2. Band: Genesis 12-36* (BKAT 1/2), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1981, ²1989, 443 [traduzione inglese: *Genesis. II: 12-36*, Edited by J.J. SCULLION, SPCK – Augsburg Press, London – Minneapolis PA 1985, 361].

³² A. BONORA, «La fede di Abramo alla prova: il sacrificio di Isacco (Gen 22,1-19)», in *PSV* 17 (1988) 24-25.

³³ J.-L. SKA, «Gn 22,1-19. Essai sur les niveaux de lecture», 336.

narratore aveva detto che *'abrāhām* aveva alzato gli occhi: il luogo era là davanti a *'abrāhām* prima che egli lo vedesse 'il terzo giorno'. Anche qui *'abrāhām* scopre qualcosa che era già lì, ma che egli non aveva visto. È come se *'abrāhām* avesse dovuto percorrere un itinerario interiore per scoprire ciò che egli aveva sotto gli occhi: questo 'ariete' che egli 'va' a 'prendere' per 'farlo salire come olocausto al posto di suo figlio', seguendo quindi con precisione l'ordine di *hā'ēlōhīm*. Ritroviamo, infatti, gli stessi verbi che avevamo già incontrato al v. 2.³⁴

Ciò che colpisce è la ricchezza di particolari nella descrizione dell'ariete (*'ajil*) che *'abrāhām* vede³⁵. Che cosa vuole comunicarci il narratore?

In rapporto all'agnello (*śeh*) di cui parlava *jīṣhāq* al v. 7, l'ariete (*'ajil*) che *'abrāhām* vede è un 'ariete', associato alla figura paterna, e non un 'agnello', associato a quella del figlio. Il termine *'ajil* proviene probabilmente dalla radice *'wl / 'jl* che richiama l'immagine della potenza, di cui, infatti, spesso le 'corna' sono una metafora. L'avverbio *'aḥar*, 'dietro', che localizza l'ariete, può indicare anche il tempo passato (il prima).

Sarebbe bastata una sola parola per introdurre l'animale; il narratore, invece, utilizza cinque parole che sembrano tutte alludere a due livelli differenti.

w^ohinnēh-'ajil; 'aḥar ne'ēḥaz bass^oḥak b^oqamājw

ed ecco un ariete, dietro, impigliato nel cespuglio dalle sue corna ... (22,13).

Se sul piano fattuale essi descrivono l'animale immobilizzato, su un livello simbolico essi sembrano connotare l'immagine di un padre che volge lo sguardo verso il passato in cui ha vissuto la sua paternità come possesso del figlio, fino a rendere impossibile la distinzione tra loro due, essendo i loro destini 'intrecciati' forse proprio a motivo della promessa.

In questo senso il sacrificio di *'abrāhām* simbolizza bene la rinuncia alla sua paternità, almeno nella misura in cui è vissuta come possesso del figlio e perciò come 'possesso', in opposizione ad 'accoglienza' del pegno della promessa.³⁶

Ecco ciò a cui *'abrāhām* ha dato il suo consenso non 'trattenendo' suo figlio lontano da JHWH (vv. 12 e 16), ma rivelandosi disponibile a 'lasciar salire' *jīṣhāq* verso *'ēlōhīm*, secondo il senso più esigente della sua parola iniziale; è proprio quello che vogliono sottolineare le espressioni 'poiché tu hai fatto questa parola' (v. 16) e 'per il fatto che hai ascoltato la mia voce' (v. 18).

4.6. *E chiamò 'abrāhām il nome di quel luogo 'JHWH vede / vedrà' (22,14)*

'Su una montagna, JHWH è / sarà visto': chiunque ha fatto come *'abrāhām* l'esperienza di un dono è chiamato su una montagna per fare l'esperienza della provvidenza di Dio... se accetta di spossessarsi del dono.

³⁴ È interessante notare che due di essi, *hālak*, 'andare' e *lāqah*, 'prendere', da soli o insieme, si trovano anche ai vv. 3. 5. 6. 8. 9. 19. Questi verbi, insieme al verbo *rā'āh*, 'vedere' che troviamo ai vv. 4. 8. 13. 14 (2 volte), e al sostantivo *'ōlāh*, 'olocausto / salita', che ricorre ai vv. 2. 3. 6. 7. 8. 13, sono i termini ricorrenti nella narrazione.

³⁵ Cfr. A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 78-79 [traduzione italiana: *Isacco o la prova di Abramo*, 88-90].

³⁶ H. LINARD DE GUERTECHIN, «A partir d'une lecture du sacrifice d'Isaac (Genèse 22)» 310.

Questo nome rinvia a quello della terra dove è situato il luogo *mōrijāh*. È questo nome che riceve qui la sua interpretazione attraverso il verbo *rā'āh*, ‘vedere’, coniugato in due forme: una di significato attivo (tempo preformativo, forma *qal*), ‘egli vede’, e l’altra, invece, di significato passivo (tempo preformativo, forma *nifal*), ‘egli è visto’.³⁷ Il soggetto è sempre JHWH: Egli ‘vede’ ed ‘è visto’.

wajjiqrā' 'abrāhām šēm-hammāqôm hahû' jhwh jir'reh 'āšer jē'amēr hajjôm b'har jhwh jērā'eh

'abrāhām chiamò il nome di quel luogo ‘JHWH vede / vedrà’, che è detto oggi ‘Su una montagna, JHWH è / sarà visto’ (22,14).

L’affermazione ‘*jhwh jir'reh*’ rimanda alla parola di *'abrāhām a jishāq 'ēlōhîm jir'eh*’ (v. 8), una parola che si è realizzata poiché *'ēlōhîm* ha ‘visto’ un ariete da ‘far salire’ come olocausto. Ma è un’altra cosa che JHWH vede: qui non è precisato l’oggetto del vedere a differenza che al v. 8 e il tempo del verbo resta un *yiqtol*, una forma che indica un’azione che dal presente si protende verso il futuro. JHWH vede la fede di *'abrāhām*, il suo timore di *'ēlōhîm*, come dice l’angelo al v. 12.³⁸

L’intervento del narratore nella seconda parte del v. 14 prolunga l’affermazione di *'abrāhām* sull’oggi del lettore:³⁹ *'āšer jē'amēr hajjôm b'har jhwh jērā'eh*, «...che è detto oggi ‘su un monte, JHWH è / sarà visto’».

Da chi è visto JHWH? Da *'abrāhām* e da ogni lettore che sceglierà di comportarsi come lui. È un’esperienza di incontro con JHWH che è raccontata in questa esperienza di *'abrāhām*.⁴⁰ E questa esperienza è un’avventura aperta al lettore. Là dove il dono di JHWH, invece di essere posseduto gelosamente, è ridonato con fiducia, ecco il luogo di un ‘vedere’ reciproco, dove JHWH ‘vede’ ed ‘è visto’. Ossia dove JHWH si dona, si fa vedere, si fa conoscere.

4.7. ... poiché tu hai fatto questa parola...per il fatto che hai ascoltato la mia voce (22,15-18)

La promessa della discendenza è ormai un giuramento. Il giuramento, ‘per me giuro’, e il carattere oracolare (v. 16) sottolineano la solennità e l’eccedenza del discorso di JHWH.

La parola fondamentale ‘tua discendenza’ è ripetuta tre volte, ai vv. 17 (2 volte) e 18, e i verbi che indicano l’agire di JHWH in favore di *'abrāhām* sono marcati da una insistenza particolare. L’abbondanza della discendenza di *'abrāhām* è evocata da due paragoni: il primo – ‘come le stelle del cielo’ – è ripreso da Gen 15,5; il secondo – ‘come la sabbia che è sulla rive del mare’ – è una variante di Gen 13,16 dove troviamo l’espressione ‘come la polvere della terra’.

Questa promessa rinnovata e confermata non riguarda più *jishāq*, a cui *'abrāhām* ha rinunciato, ma va largamente al di là del figlio, aprendosi sulla discendenza. Non solo, ma

³⁷ La forma *yiqtol* di questi due verbi può essere tradotta con un presente durativo: cfr. P. JOÜON - T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, One volume edition (SubBi 27), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 2006, § 113.

³⁸ Cfr. A. WÉNIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 79-81 [traduzione italiana: *Isacco o la prova di Abramo*, 90-92].

³⁹ Cfr. A. VAN WIERINGEN, «The reader in Genesis 22:1-19», 293.

⁴⁰ Ciò era già stato intuito da H. GUNKEL, *Genesis, übersetzt und erklärt*, mit einem Geleitwort von W. BAUMGARTENER, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1977⁹, 239.

tutte le nazioni della terra, compresi i nemici,⁴¹ saranno ‘benedette’ attraverso la discendenza di *’abrāhām*. Il parallelo con Gen 12, 1-3 è evidente: la promessa fatta in 12,1-3 qui assume la forma di giuramento, di un impegno solenne e senza ritorno.⁴²

Appare meglio a questo punto il senso di questa prova che doveva permettere ad *’abrāhām* di fare, con tutta la libertà possibile, la scelta decisiva riguardante l’oggetto della promessa. Rinunciando all’oggetto della promessa, *’abrāhām* ‘permette’ a JHWH di dare a questa promessa di benedizione la sua vera dimensione universale. Non ‘trattenendo’ suo figlio, non lo ridona solo a JHWH che glielo aveva donato, ma a se stesso, alla sua vocazione di essere ‘benedizione’ per le nazioni.

4.8. *E ’abrāhām tornò verso i suoi ragazzi... e... andarono insieme verso be’er šāba’ (22,19)*

Se *’abrāhām* e *jīshāq* sono saliti insieme (vv. 6 e 8), non è detto che *jīshāq* sia tornato con suo padre: *jīshāq* torna per una via che è la sua. Nella vicenda, ciò che *’abrāhām* ha ricevuto di tagliare sono i legami troppo stretti che lo congiungevano a suo figlio. *’abrāhām* ha imparato a donare il dono che avrebbe potuto appropriarsi: una verità per ogni paternità?

Che *jīshāq* sia stato donato a se stesso e alla sua vocazione, che prolunga quella del padre, risalta anche dalla breve finale del racconto. *jīshāq* non è più legato a suo padre. L’assenza di *jīshāq* nella scena conclusiva è a prima vista sorprendente. È un’assenza che stupisce soprattutto quando il narratore riprende l’espressione usata due volte per sottolineare il legame tra padre e figlio: *wajjēlkū jahdāw*, ‘andarono insieme’ (vv. 6 e 8). Inoltre *’abrāhām* al v. 5 aveva detto ai servi: ‘torniamo verso di voi’. Qui sembra che solo *’abrāhām* ritorni verso i suoi servi e solo con loro ‘vada insieme’ a *be’er šāba’*. I servi sono indicati con lo stesso termine *na’ar* con cui è stato chiamato due volte *jīshāq* (vv. 5 e 12).

Questa assenza sottolinea che *jīshāq* è ormai ‘separato’ da suo padre. Non ‘trattenere’ il figlio lontano da JHWH significa non volerlo proteggere da Lui, visto quasi come un concorrente pericoloso, da Colui che desidera che ciascuno diventi soggetto della propria esistenza. ‘Temere JHWH’ non significa amarlo più del figlio, non è questo il senso della prova, quasi ci sia una concorrenza tra l’uno e l’altro, ma anzi imparare ad amare suo figlio nell’unico modo vero.

5. Conclusione

Il dono scambiato è segno della reciprocità dell’alleanza. Nelle parole iniziali *hā’ēlōhīm* indicava senza dirlo esplicitamente che il dono del figlio dava a *’abrāhām* la possibilità di fare a Lui un dono simile al suo.⁴³ La scelta di *’abrāhām* lo fa accedere a quella reciprocità per cui può chiamare *hā’ēlōhīm* con il suo nome JHWH. È ciò che è espresso al v. 14.

⁴¹ È il senso dell’espressione curiosa del v. 17 dove troviamo il verbo *jāraš* che richiama una presa di possesso, ma anche un ricevere in eredità: in questo senso l’hanno inteso i traduttori greci della LXX che usano il verbo *κληρονομέω*.

⁴² Cfr. A. WENIN, «Abraham: élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif», 3-24, in particolare 10-14.

⁴³ Cfr. A. WENIN, *Isaac ou l’épreuve d’Abraham*, 91-93 [traduzione italiana: *Isacco o la prova di Abramo*, 103-105].

'*abrāhām* è così l'anti-'*ādām*, così come *hā'ādām* è presentato in Gen 2,16-17, e l'archetipo dell'Israele credente. Egli si è fidato di '*ēlōhīm*, ha creduto che, anche se l'ordine di '*ēlōhīm* lo lasciava libero di fare un'altra scelta, la domanda del figlio non poteva essere animata che dalla stessa volontà di vita e di felicità che egli aveva riconosciuto nella promessa e nella sua attuazione.⁴⁴

Dio si svela a '*abrāhām* con il suo vero volto proprio perché '*abrāhām* ha deciso di affidarsi a lui: l'affidarsi a Dio da parte di '*abrāhām* ... è il 'luogo' nel quale Dio si manifesta ('Dio si fa vedere').⁴⁵

Per questo la comunità giudaica, perseguitata, sofferente, dispersa, minacciata nella sua stessa sopravvivenza, ha ritrovato lungo il corso della sua storia, nella lettura di questo testo biblico, il senso delle sue 'prove' e la speranza di una liberazione divina.⁴⁶

Se JHWH ha donato *jīshāq* ad '*abrāhām*, lo ha fatto con il segreto desiderio di donare se stesso. È in un certo senso '*abrāhām* che, nel suo gesto di dono, dona a JHWH la possibilità di essere visto.⁴⁷ Ed è per questo che il nome proprio JHWH compare solo nella seconda parte del testo.

Il targum palestinese pone sulla bocca di '*abrāhām* questa preghiera:

וכדון כד יהוון בנוי קיימין בשעת¹ עקתא² עקא תהווי מדכר עקדתיה דיצחק אבוהון ושמע בקל צלותהון ועני יתהון¹ ומשיזב² וש יתהון מן כל עקא דעתידין דריא¹ דיקום² [ון] * דמיקום מבתרה למיהוי אמרין בטור מקדשא דיי דקרב אברהם ית יצחק ברה ובטורא הדין אתגלי¹ [ית] * עלי איקר שכנתיה דיי:

E ora, quando i suoi figli si troveranno in momenti di angoscia, ricordati della '*āqēdāh* del loro padre *jīshāq*, ascolta la voce della loro supplica, rispondi a loro e liberali da ogni angoscia, così che le generazioni che verranno dopo di loro possano dire: 'Sulla montagna del santuario di JHWH '*abrāhām* offrì suo figlio *jīshāq* e su questa montagna gli apparve la gloria della *šēkēmāh* di JHWH'.⁴⁸

Bibliografia (oltre i commentari già citati)

AUERBACH E., *Mimesis: Il realismo nella letteratura occidentale*, Traduzione italiana di A. ROMAGNOLI e H. HINTERHÄUSER, con saggio introduttivo di A. RONCAGLIA, Einaudi, Torino 1964, 13 [edizione originale: *Mimésis. Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*, A. Francke, Bern 1946].

BALMARY M., *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Grasset, Paris 1986. (traduzione italiana: *Il sacrificio interdetto. Freud e la Bibbia*, Queriniana, Brescia 1991).

BONORA A., «La fede di Abramo alla prova: il sacrificio di Isacco», in *PSV* 17 (1988) 17-28.

⁴⁴ A. WENIN, «Abraham à la rencontre de YHWH. Une lecture de Gn 22» in *Revue théologique de Louvain* 20 (1989) 172.

⁴⁵ A. BONORA, «La fede di Abramo alla prova: il sacrificio di Isacco (Gen 22,1-19)», 27.

⁴⁶ A. BONORA, «La fede di Abramo alla prova: il sacrificio di Isacco (Gen 22,1-19)», 23.

⁴⁷ Cfr. A. WENIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, Cfr. A. WENIN, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham*, 91-93 [traduzione italiana: *Isacco o la prova di Abramo*, 110-111].

⁴⁸ *Targum Neofiti I: Genesis*

JOOSTEN J., «Une lecture du texte hébreu (Genèse 22)», in G. DAHAN ET ALII (éds.), *L'épreuve d'Abraham ou la ligature d'Isaac (Genèse 22)*, Cev Sup. 173 (2015) 3-11.

LINARD DE GUERTECHIN H., «À partir d'une lecture du sacrifice d'Isaac (Genèse 22)», in *Lumen Vitae* 38 (1983) 302-322.

MAZOR Y., «Genesis 22: The Ideological Rhetoric and the Psychological Composition», in *Biblica* 67 (1986) 84-88.

NAPORA K., «“Legò suo figlio...”: Akedah - Lettura rabbinica di Gen 22», in *Symposium XIX/1*[28] (2015) 125-147.

RÖMER TH.C., «Abraham's Righteousness and Sacrifice: How to Understand (and Translate) Genesis 15 and 22», *CV* 54 (2012) 3-15.

SAVASTA Carmelo, «Schemi e strutture in Gen 22,1-19», in *Rivista Biblica Italiana* 42 (1994) 179-192.

SKA J.-L., «Gn 22,1-19. Essai sur les niveaux de lecture» in *Biblica* 69 (1988) 324-339.

———, «L'appel d'Abraham et l'acte de naissance d'Israël – Genèse 12,1-4a», in M. VERVENNE – J. LUST (eds.), *Deuteronomy and Deuteronomic Literature* (BETL 133), Leuven 1997, 386-387.

SONNET J.-P., «La Bibbia e la letteratura dell'Occidente. Lingua madre, legge del padre e discendenza letteraria», in *Bible et sciences humaines*, *Lumen Vitae* 4 (2001) 375-388.

SPIEGEL S., *The last Trial: On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice*, Berman, New York NY 1979.

STERNBERG M., *The Poetics of Biblical Narrative. Ideological Literature and the Drama of Reading* (Indiana Literary Biblical Series), Bloomington 1985.

STROUMSA G.G., *La formazione dell'identità cristiana*, Morcelliana, Brescia 1999 [«Ermeneutica biblica e identità: l'esempio di Isacco», 59-73].

VOGELS W., *Abraham. L'inizio della fede*, San Paolo, Cinisello Balsamo MI, 1999 [edizione originale: *Abraham et sa légende. Genèse 12,1 – 25,11*, Cerf-Médiaspaul, Paris-Montréal 1996].

WÉNIN A., «Abraham à la rencontre de YHWH», in *Revue théologique de Louvain* 20 (1989) 162-177.

———, «Abraham: élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif», in *Revue théologique de Louvain* 27 (1996) 3-24.

———, «Les «sacrifices» d'Abraham et d'Anne: Regards croisés sur l'offrande du fils», in *ÉTR* 76/4 (2001) 513-537.

———, *Isaac ou l'épreuve d'Abraham. Approche narrative de Genèse 22*, Lessius, Bruxelles 1999 [traduzione italiana: *Isacco o la prova di Abramo. Approccio narrativo a Genesi 22*, Assisi 2005].

WIERINGEN (VAN) A.L.H.M., «The Reader in Genesis 22:1-19. Textsyntax – Textsemantic – Textpragmatic», in *Estudios Biblicos* 53 (1995) 289-304.

WILFONG M.M., «Genesis 22:1-19», in *Interpretation* 45 (1991) 393-397.

WILLI-PLEIN I., «Die Versuchung steht am Schluss. Inhalt und Ziel der Versuchung Abrahams nach der Erzählung in Gen 22», in *Theologische Zeitschrift* 48 (1992) 100-108.