

INTRODUZIONE

Alla base del lavoro che ci apprestiamo a svolgere si pone la teologia morale come dinamica di chiamata e risposta: Dio che chiama (alla vita con lui, attraverso la legge, nella coscienza) e l'uomo, il chiamato, che risponde (con la libera volontà, l'intelligenza e l'azione). La risposta positiva dell'uomo è l'atto moralmente buono, in obbedienza alla volontà divina; il «no» dell'uomo si concretizza nel peccato.

Il brano del Libro della Genesi che è stato scelto illumina il presupposto sopra esposto; è certamente un episodio cruciale della storia della salvezza e punto-culmine della vicenda di Abramo.

Nel primo capitolo si è cercato di entrare più in profondità nel testo per coglierne il significato poco evidente ad una prima lettura. L'attenzione è stata posta soprattutto sulle azioni dei personaggi (Dio, Abramo, Isacco, i due servi) e sulla domanda che si impone con forza: com'è possibile che Dio comandi ad Abramo di immolare Isacco, il figlio della promessa? Non si può giustificare il tutto semplicisticamente riportandolo ad una dura prova della fede di Abramo da parte di Dio.

Per la riflessione un contributo essenziale è stato rintracciato nella letteratura giudaica, in modo particolare in alcuni targumim, da cui si possono trarre significative interpretazioni ed importanti spunti per la riflessione.

Nel secondo capitolo, suddiviso in più paragrafi, sono stati rilevati diversi quesiti di carattere morale ed esistenziale¹, sviluppati a partire da alcuni concetti-chiave (alleanza, fedeltà), con un indicativo riferimento alla riflessione filosofica esistenzialista e, infine, un accenno alla questione dell'intrinseco malum, certamente emergente dal racconto biblico.

Ciò che tiene legato il tutto è l'attenzione al modo di agire di Dio ed alla corrispondente risposta di Abramo.

¹ Non a caso il filosofo danese Søren Kierkegaard, considerato il padre dell'esistenzialismo, dedica uno scritto tra i più famosi alla vicenda di Abramo chiamato da Dio ad immolare il figlio Isacco: S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, in *Opere*, vol. I, a cura di C. Fabro, ed. Piemme, Casale Monferrato, 1995.

- CAPITOLO I -

ESEGESI DI GEN 22, 1-19

Come prima cosa, è opportuno analizzare e studiare il brano per acquisire quanti più dati possibili utili a far luce sulla questione.

1.1. CONTESTUALIZZAZIONE

Questo passo della Genesi è conosciuto come: “Il sacrificio di Abramo”, “La prova di Abramo”, “La legatura (‘aqedah) di Isacco”.

Ci troviamo nel cosiddetto “ciclo di Abramo” che culmina e termina in questi versetti (infatti i cc. 22,20 – 25,18 non sono che una parte di transizione verso il “ciclo di Isacco”, che ha inizio in 25,19).

Non molto tempo prima, e neppure molti capitoli precedenti (cc. 15 e 17), JHWH ha stipulato un patto con Abramo, un'alleanza (ebr. berit, lat. testamentum), in cui ha promesso “una discendenza numerosa come le stelle del cielo” (Cfr. Gen 15,5) e “la terra che va dal fiume d'Egitto al grande fiume, il fiume Eufrate” (Cfr. Gen 15,18). Abramo ha fede nelle promesse di JHWH e già dalla sua vocazione ne dà prova, quando a settantacinque anni lascia la sua terra per andare “là dove il Signore gli indicherà” (Cfr. Gen 12, 1-4ss); successivamente, per opera divina, sua moglie Sara, anziana e sterile, concepisce un figlio: Isacco, che è il figlio della promessa. Il punto critico per eccellenza giunge ai versetti in questione, perché JHWH comanda ad Abramo di offrire in olocausto proprio Isacco.

1.2. DELIMITAZIONE

Per sviluppare una più corretta interpretazione, dopo aver contestualizzato il brano e, quindi, aver rintracciato l'unità letteraria in cui è inserito, è opportuno individuare la sezione testuale precisa che lo identifica. In questo modo si precisano i “confini” del testo che viene a delinearsi in una propria unità sullo sfondo imprescindibile della più grande unità letteraria.

La delimitazione del brano in questione risulta alquanto facilitata dalla narrazione compatta e dalla frase del v. 1 «Dopo queste cose...», che lascia intendere una svolta rispetto a quanto accaduto precedentemente. La stessa frase viene poi ripetuta al v. 20.

1.3. STRUTTURA DEL BRANO

W. Vogels offre una struttura complessiva²:

- a. Introduzione (v. 1a)
- b. L'ordine (vv. 1b-2)
- c. L'esecuzione (vv. 3-10)
 - il viaggio (vv. 3-5)
 - la domanda di Isacco (vv. 6-8)
 - la preparazione (vv. 9-10)
- b'. La sospensione (vv. 11-14)
- c'. La promessa (vv. 15-18)
- a'. Conclusione (v. 19)

W. Brueggemann evidenzia giustamente come il racconto sia circoscritto dai vv. 1-14 e che i vv. 15-18 siano ritenuti un'aggiunta posteriore³. Egli presenta tre serie di formule interlocutorie di chiamata – risposta (con altri elementi variabili)⁴:

SERIE I	SERIE II	SERIE III
a. Chiamata di Dio (v.1)	a. Richiesta di Isacco (v.7)	a. Chiamata dell'angelo (v.11)
b. Risposta di Abramo (v.1)	b. Risposta di Abramo (v.7)	b. Risposta di Abramo (v.11)
a'. Ordine di Dio (v.2)	a'. Domanda di Isacco (v.7)	a'. L'angelo dispensa Abramo (v.2)
	b'. Affermazione di Abramo (v.8)	

² W. VOGELS, *Abraham. L'inizio della fede*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1999, p. 202.

³ Cfr. W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, ed. Claudiana, Torino, 2002, p. 225.

⁴ Ivi, p. 226.

Il v. 8 si stacca dalla struttura normale, quindi è degno di nota. Infatti non ha paralleli nella prima e terza serie, è totalmente a sé stante; come vedremo più avanti, costituisce il punto di maggior enfasi.

Utile per comprendere meglio la sequenza della narrazione è la suddivisione in scene⁵:

v. 1a	Titolo o sommario prolettico
v. 1b-2	Prima scena
v. 3	Seconda scena
vv. 4-6	Terza scena
vv. 7-8	Quarta scena
vv. 9-10	Quinta scena
vv. 11-14	Sesta scena
vv. 15-18	Settima scena
v. 19	Ottava scena

1.4. ESEGESI

Passo ora a presentare in maniera puntuale i singoli versetti che compongono il brano in esame.

v. 1a Fa da introduzione e pone il lettore in una situazione di vantaggio conoscitivo rispetto al protagonista perché preannuncia che si tratta di una prova.

Posto in relazione col v. 12 ci permette di comprendere che Dio non sta giocando, davvero si domanda se Abramo sarà davvero fedele e se lo teme sopra ogni cosa; infatti nel v. 12 ci sarà la conferma da parte di Dio: «Ora so». Allora più che una semplice, o come la definisce Brueggemann, «insulsa»⁶ messa alla prova, è la narrazione di come è evoluto il rapporto tra JHWH e Abramo, che ha come centro la dichiarazione del v. 8: espressione della fede salda di Abramo e rivelazione fondamentale su Dio: «JHWH provvederà».

Quindi siamo già entrati nel vivo della questione: si pone subito la contraddizione (apparente) circa Dio che qui «mette alla prova» e al v. 14 «provvede». Riprendendo un pensiero di Ska, possiamo affermare che: «Se si presuppone una chiara contraddizione di Dio,

⁵ Cfr. C. MARIANO, *I Passi della Prova, Esercizio di analisi narrativa su Gn 22,1-19*, pp. 1-5.

⁶ W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, p. 227.

tutto il cammino e le difficoltà affrontate da Abramo fino a questo momento vanno perdute e si ripresenta una situazione di sterilità, anzi, per il mondo dell'Antico Testamento (AT), morire senza discendenti significa morire due volte, cioè morire senza lasciare tracce»⁷.

Può Dio che promette la vita, ordinare poi la morte? Il testo non offre una spiegazione e tentarne una sembra, a questo punto, azzardato. Lo stesso Abramo prende coscienza che Dio è Dio, così come in Es 20, 1ss: il Dio che “libera” è il Dio che proibisce ogni altro Dio.

Io sono il Signore, il tuo Dio, che ti ha fatto uscire [liberazione]
Non avere altri dèi oltre a me [proibizione]⁸

Ma ciò che appare come contraddizione o libertà assoluta di Dio è da ricondurre alla sua fedeltà assoluta, Egli è “il Fedele” per eccellenza. Aver fede è accettare questa dialettica presente in Dio. Occorre dire «sì» alla promessa e per la sua realizzazione lasciar fare a Dio.

In ogni caso la il mettere alla prova (*nāsāh*) è ricorrente nell'AT e in modo particolare nella storia del popolo d'Israele, eredità di Abramo. La tentazione che si presenta è trovare un'alternativa più moderata rispetto all'esigenza di fedeltà assoluta richiesta dal Signore.

Questa tematica ritorna con forza anche nel Nuovo Testamento. Gesù nel “Padre nostro” ci insegna a chiedere a Dio di non soccombere nella prova, ma anche di fronte a questa, 1Cor 10,13 c'insegna che «Dio è degno di fede e non permetterà che siate tentati oltre le vostre forze ma, insieme con la tentazione, vi darà anche il modo di uscirne per poterla sostenere». Nell'affrontare la prova viviamo tutta la drammaticità della fede in cui si svela la nostra pochezza e la necessità che abbiamo di invocare da Dio il suo sostegno. Questo è già un punto che permetterebbe un collegamento con la prova sublime che Gesù affronta nel momento clou della sua passione: l'agonia nel Getsemani.

v. 2 L'ordine da parte di Dio. Il fatto di sottolineare «il tuo unico figlio che ami» serve a far comprendere al lettore la durezza di tale ordine⁹.

Mòria richiama il monte di 2Cr 3,1 dove sorgerà il tempio di Gerusalemme, anche se il testo parla semplicemente di un territorio. È il “Targum Neofiti”¹⁰ a parlare di «monte Mòria»¹¹.

⁷ J.L. SKA, *Abramo e i suoi ospiti. Il patriarca e i credenti nel Dio unico*, ed. Dehoniane, Bologna, 2003, p. 13.

⁸ Cfr. W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, p. 229.

⁹ Cfr. C. WESTERMANN, *Genesi. Commento*, ed. Piemme, Casale Monferrato (AL), 1995, p. 168.

Offrilo/fallo salire in olocausto: Rashi di Troyes sottolinea che non si parla d'immolazione ma di olocausto, perché «Dio non voleva che Abramo immolasse Isacco, ma soltanto che lo facesse salire sul monte, per prepararlo come un olocausto. E dopo che egli lo ebbe fatto salire, Dio gli disse di farlo scendere»¹².

vv. 3-10 L'esecuzione. Il v. 3 è una scena: Abramo risponde, ma attraverso l'azione, non con le parole. Due terzi del comando li ha già compiuti: ha preso Isacco e si è avviato verso il luogo dell'olocausto che il Signore indicherà.

Al v. 4 c'è un'indicazione di tempo, che segnala il passaggio ad un'altra scena. Alla vista del luogo prescelto da Dio inizia la parte più drammatica del racconto.

Ai vv. 5-6 la scena è la stessa. Abramo prosegue solo con Isacco lasciando i due servi con l'asino: secondo "Genesi Rabbah" (GenR) i due servi, come l'asino, non vedevano la nube, segno della presenza di Dio, sul monte, mentre Abramo ed Isacco sì¹³.

È da notare l'attenzione di Abramo nel non lasciare che Isacco porti il fuoco e il coltello, strumenti pericolosi con cui potrebbe farsi male. Invece gli carica addosso la legna (richiamo immediato alla Croce). Il "Targum Neofiti" al v. 6 aggiunge «con cuore integro» lasciando intendere che Abramo e Isacco hanno condiviso la stessa disposizione e che Isacco non era vittima passiva¹⁴. A proposito di questa disposizione di Isacco, anticipando il v. 8, GenR integra: «Isacco tremò e si scossero le sue membra, perché comprese il pensiero del padre suo; e non riusciva a parlare. Tuttavia si fece forza e disse al padre suo: "Se è vero che il Santo, benedetto Egli sia, mi ha scelto, allora la mia anima è donata a lui!". E Isacco accettò con pace la sua morte, per adempiere il precetto del suo creatore» e secondo il "Midrash Salmi" (116, 6), fu lui stesso a legarsi sull'altare¹⁵.

I vv. 7-8 presentano la scena successiva, quella del drammatico dialogo tra Abramo e Isacco. Al v. 8 c'è la svolta decisiva della narrazione. Abramo in cuor suo ha già offerto il figlio.

¹⁰ I/II – III sec. d.C., palestinese, scoperto nel 1956 nella Biblioteca Vaticana, contiene una traduzione strettamente letterale insieme a materiale interpretativo).

¹¹ JAROSLAV RINDOŠ, La 'aqedah nei targumim. Il testo ebraico di Gen 22 con le varianti di targum Neofiti, Pseudo-Jonathan e Onqelos, in «Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Theologica Olomucensis», 2000, p. 6.

¹² RASHI DI TROYES, Commento alla Genesi, ed. Marietti, Genova, 1999, p. 171.

¹³ Cfr. Ivi, Nota 21, p. 172.

¹⁴ JAROSLAV RINDOŠ, La 'aqedah nei targumim..., p. 12.

¹⁵ RASHI DI TROYES, Commento alla Genesi, nota 27, p. 173.

I Targum “Neofiti”, “Onqelos”¹⁶ e “Pseudo-Jonathan”¹⁷ a «Dio stesso vedrà/provvederà» sostituiscono «il Signore ha scelto/preparato per sé»: si cerca così di evitare di attribuire un antropomorfismo a Dio. Il futuro «Dio vedrà» in un certo senso permette di pensare che in questo momento anche Dio è dipendente da ciò che succederà. Invece i targumim sottolineano che lui ha preordinato tutto, che tutto si svolge secondo il suo progetto¹⁸.

Ai vv. 9-10, con «Così arrivarono al luogo...», cambia la scena, viene descritta passo passo la preparazione per l'olocausto. Tutto segue l'ordine impartito da Dio.

Ecco la famosa 'aqedah, la legatura che lo “Shabbat 54a”, riconduce, secondo tradizione, direttamente al sacrificio di Isacco. Il commentario rabbinico sottolinea la volontarietà e il valore espiatorio di questo sacrificio. Il Targum “Neofiti” al v. 10 aggiunge che Isacco chiese ad Abramo di essere legato bene, perché, dibattendosi involontariamente e ferendosi, la sua offerta non fosse resa invalida. Durante il sacrificio, Abramo guardava Isacco e Isacco guardava gli angeli in alto e si udì dal cielo una voce che diceva: «Ecco due persone uniche nel mio universo. L'una sacrifica e l'altra è sacrificata. Quello che sacrifica non esita e quello che è sacrificato offre la gola»¹⁹.

v. 11-14 Scena successiva che comincia con l'irruzione nella scena dell'“angelo del Signore”, personaggio importante, di cui è utile indagare l'identità:

la parola ebraica è *mal'āk*, che significa messaggero, ed è il personaggio celeste inviato con qualche incarico. Nell'AT queste figure appaiono più volte, ma negli scritti preesilici non partecipano quasi mai alla guida della storia, degli eventi, perché tutto viene ricondotto direttamente a JHWH. Ma il *mal'āk* JHWH è una figura molto particolare: diventa il punto focale dell'avvenimento. In molti testi è stata inserita successivamente, ma in alcuni, tra cui il nostro brano, ci troviamo di fronte a tradizioni locali molto antiche, preahvistice e preisraelitiche, che riferivano dell'apparizione di un nume (mutuato nell'angelo del Signore). Egli allora agisce al posto di JHWH e porta la Sua salvezza, è un intermediario tra Israele e

¹⁶ Del II – III sec. d.C., è il targum ufficiale dei rabbini babilonesi, traduce la Bibbia letteralmente e occasionalmente aggiunge poche parole oppure offre un'interpretazione del versetto.

¹⁷ Del III/IV – VII sec. d.C., combina il targum Onqelos con altro materiale interpretativo e attinge anche dal Talmud babilonese. Ne risulta un targum completo sul Pentateuco.

¹⁸ JAROSLAV RINDOŠ, *La 'aqedah nei targumim...*, p. 12.

¹⁹ Cfr. Nota Bibbia Via, Verità e Vita, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2009, p. 63.

JHWH. Spesso, poi, non si distingue tra JHWH e il suo angelo, e quest'ultimo appare come JHWH stesso, che si manifesta agli uomini in figura umana; ed è il caso del v. 11²⁰.

In questi versetti c'è la risoluzione della narrazione «ora Dio sa» (v. 12), sa che Abramo lo teme, non ha «esitato» (come riporta il Targum “Pseudo-Jonathan”). Eppure il sacrificio deve essere portato a termine: l'ariete che Abramo vede è un chiaro segno del fatto che Dio stesso ha provveduto. «La tradizione di Israele guarda a questo ariete come a una delle dieci realtà (manna, tavole della legge etc.) create alla vigilia del sabato, durante i sei giorni della creazione e vuole così sottolineare la primordialità del disegno salvifico divino»²¹.

Il sacrificio umano era un abominio (Lv 18,21; 20,2-5; Dt 12,31; 18,10). Tra il popolo ebraico bisognava sacrificare il primogenito, ma nel senso di riscattarlo, e lo si faceva immolando un animale al suo posto. Eppure la letteratura rabbinica interpreta costantemente l' 'aqedah come un vero e proprio sacrificio, al punto che, secondo numerosi testi, Isacco morì realmente prima di essere sostituito dall'ariete²². Rashi commenta il v. 13 in «al posto di suo figlio» presentando Abramo che per ogni atto sacrificale che compiva sull'ariete, pregava e diceva: «Possa Dio voler considerare tale atto come se io lo compissi su mio figlio, come se fosse mio figlio ad essere immolato; come se fosse il suo sangue ad essere sparso; come se fosse lui ad essere scorticato; come se fosse lui ad essere bruciato e ridotto in cenere»²³.

Il v. 14 è la reazione di Abramo a quanto è accaduto. Riprende la risposta data al figlio (v.8) chiamando quel luogo «Il Signore vede (si accorge/provvede)». E quella che sembra un'aggiunta (14b: «Sul monte il Signore si fa vedere»), potrebbe essere un'ulteriore conferma della corrispondenza tra *mal'āk* JHWH e JHWH. GenR (56,1) riporta una preghiera che Abramo eleva dopo le parole del v. 14: è una preghiera di intercessione per i figli di Abramo e rivela l'estrema importanza dell'immolazione di Isacco, la quale, essendo vero atto sacrificale ed espressione suprema dell'ubbidienza di Abramo verso Dio, è fonte di salvezza per le generazioni future²⁴.

vv. 15-18 Penultima scena, forse continuazione della precedente, molto probabilmente un'aggiunta, anche per lo stile diverso (non c'è progressione nell'azione narrata) e per la

²⁰ Cfr. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I, ed. Paideia, Brescia, 1972, pp. 327-328.

²¹ RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, nota 36, p. 175.

²² Cfr. Ivi, nota 38, p. 175.

²³ Ivi, p. 175.

²⁴ Cfr. Ivi, nota 43, p. 176.

presenza dell'affermazione «oracolo di JHWH» che è una formulazione pensata apposta per il popolo di Israele.

L'angelo del Signore parla nuovamente ad Abramo e gli rinnova la promessa (discendenza e terra).

v. 19 Nuova scena. Abramo, con Isacco, ritorna dai servi e insieme tornano a Bersabea. Westermann suggerisce di leggere questo versetto come normale seguito del v. 14a, in modo da riportare la narrazione sul piano degli avvenimenti ordinari²⁵.

²⁵ Cfr. C. WESTERMANN, *Genesi. Commento*, p. 170.

- CAPITOLO II -

QUESTIONI DI CARATTERE MORALE

2.1. PREMESSE

Nell'approfondire alcune tematiche morali che emergono dal c. 22 della Genesi sono da considerare due premesse fondamentali: una consiste nel fornire delle indicazioni circa l'approccio all'AT, alquanto problematico per quanto riguarda la morale; l'altra è una semplice presa di coscienza di quanto la figura di Abramo sia paradigmatica per tutto ciò che segue, per la storia della salvezza.

Risulta essere molto interessante il lavoro sviluppato da J. Garcia Trapiello²⁶, in modo particolare la parte introduttiva che spiana il sentiero e permette un approccio più chiaro e cosciente alla trattazione. L'autore ricorda che ai nostri giorni la Bibbia è letta molto più che in passato e che per tutti i cristiani costituisce l'origine e il fondamento della dottrina teologica, dei principi morali e della vita spirituale. Allo stesso tempo è un libro difficile sia perché, trattandosi di un libro divino, le sue origini racchiudono con frequenza profondi misteri che sorpassano di molto la nostra capacità intellettuale, sia perché, nel suo aspetto umano, si tratta di libri scritti moltissimi secoli fa, in un ambiente culturale e con una mentalità assai diversi dai nostri.

La parte più evidente di simili difficoltà, per chi non sia uno specialista in materia, riguarda senza dubbio la morale. In molti casi, infatti, la condotta morale descritta desta meraviglia, se non addirittura scandalo. L'autore stesso non ha rilevato studi monografici sul tema²⁷. Il pericolo risiede nel permanere in pregiudizi infondati o nell'incorrere in gravi errori di interpretazione.

Sono indicativi anche i riferimenti riportati circa la concezione di due grandi eretici che hanno avuto un notevole seguito e la cui concezione di base non si discosta molto da una certa visione contemporanea della Bibbia. Si tratta di Marcione (vissuto nel I secolo) e di Mani (predicatore del III secolo in Persia e India). Essi presentavano le contraddizioni tra Antico e Nuovo Testamento giungendo alla conclusione che esistono due Esseri divini antitetici: il Dio

²⁶ J. G. TRAPIELLO, *Il problema morale nell'Antico Testamento*, ed. Massimo, Milano, 1983.

²⁷ Cfr. Ivi, Premessa.

dell'AT è cattivo, riprovevole, e i testi a lui dedicati provengono da un demiurgo o da una deità inferiore. Pertanto è da rigettare completamente. Il Dio del Nuovo, invece, è il Padre di Gesù Cristo, un Padre buono, Dio di Amore e di Bontà. Certamente il più sovversivo è Mani che ritiene ispiratore dell'AT Satana stesso, «il quale ci ha presentato Dio attribuendogli ogni genere di ignoranza, di tentazioni e di cattivi desideri, in modo da presentarcelo avido di carne e di sangue»²⁸.

Viene assolutizzata quella che è una contraddizione soltanto apparente e noi dobbiamo tenerci ben distanti da questa attualissima tentazione.

Per quanto riguarda la seconda premessa, la maggior parte dei riferimenti per la morale nell'AT sono inerenti al Decalogo o alle prescrizioni e norme riportate dai libri del Levitico, dell'Esodo e del Deuteronomio. Sebbene dal punto di vista redazionale il ciclo di Abramo sia successivo a quello dell'alleanza in Esodo, dal punto di vista storico, invece, ci troviamo in un contesto anteriore, in cui Dio non ha ancora come interlocutore il popolo di Israele, ma parla ad un singolo ed è con lui che stipula l'alleanza. Abramo diventa il modello a cui guardare per rispondere a Dio e per agire secondo i suoi precetti, è davvero il padre nella fede, ha risposto con la sua fedeltà alla Fedeltà di Dio e ciò sarà sempre ricordato ed usato come termine di raffronto dinanzi alle numerosissime infedeltà di Israele, sua discendenza promessa.

2.2. L'ALLEANZA: FONDAMENTO DEL RAPPORTO JHWH-UOMO E DELL'AGIRE MORALE

Proprio l'alleanza costituisce il filo rosso di tutto il discorso ed il punto intorno a cui si svolge la storia della salvezza da Adamo fino a Gesù Cristo, «mediatore della nuova ed eterna alleanza» (Eb 9,15).

La promessa che viene ribadita in Gen 22,16-18 è in riferimento ad altri due momenti essenziali esposti nei cc. 15 e 17. Nel c. 15 il patto è unilaterale, soltanto il Signore passando tra gli animali divisi (15,17) assume un obbligo, chiama su di sé una sorte simile a quella delle vittime divise nel caso venisse meno alla promessa. In Gen 17 ritorna l'aspetto della promessa con l'aggiunta di un comandamento: Dio impone ad Abramo un obbligo generale di perfezione morale (17,1) ed una prescrizione positiva particolare: la circoncisione (17,10-14). Viene poi promessa e definita una berit: promessa di una straordinaria fecondità (17,4-6) e del

²⁸ Acta Archelai, 15, ed. a cura del Beeson, Leipzig 1906, p. 25. (Il libro venne composto da un tale Hegemonius nel secolo IV, e riporta una serie di dialoghi tra Archelao, vescovo di Kashkar, e Mani)

dono della terra (17,8). Queste promesse sono incondizionate e differiscono in questo dall'alleanza al Sinai (Es 19,5-6)²⁹.

Nell'AT, l'agire morale del popolo si sviluppa a partire dall'iniziativa di Dio. È semplice dedurre che lo stesso avviene con il singolo, nel nostro caso, Abramo: «L'azione del popolo è quindi sempre e soltanto una risposta, un contraccambio amoroso a un immeritato dono d'amore, un gesto di riconoscenza e di fedeltà verso il divino Benefattore»³⁰. Gli imperativi morali non sono desunti astrattamente dalla natura umana e dalla riflessione su di essa, ma a partire dal fatto che Dio opera e l'uomo agisce di conseguenza e dà risposta. «Va notato che l'AT non presenta un sistema morale completo»³¹. JHWH viene considerato come dotato di attributi e caratteristiche morali. Di conseguenza, la fonte degli obblighi di coscienza si trova nell'essere e nell'agire di Dio stesso.

Tuttavia possiamo riscontrare due grandi presupposti dell'atteggiamento morale vigente nell'AT:

- 1) il primo è la consapevole sottomissione al dominio assoluto e trascendente di Dio sul mondo e sugli uomini, la cui diretta conseguenza è il riconoscimento e l'accettazione della suprema autorità di Dio e la subordinazione ai suoi voleri attraverso l'atteggiamento del timore (*yârê*). Allo stesso Abramo si riconosce che «teme JHWH» (Gen 22,12). Il timore consiste essenzialmente nel riconoscersi creatura di fronte al Creatore, non va confuso con un'emozione, e in questo caso è più precisamente accettazione della volontà divina e adesione ad essa in quanto l'alleanza che intercorre tra Dio e Abramo non è alla pari, i contraenti non sono sullo stesso piano, ed occorre ricordarlo sempre per non scivolare in una falsa intimità con Dio³². «Fu così che il timor di Dio ottenne un posto predominante tra le motivazioni etiche dell'antico Israele»³³.
- 2) Il secondo presupposto è la volontà di Dio come norma suprema di condotta. Il Signore, sommamente buono e santo, è l'unico a conoscere sul serio ciò che è "buono" e ciò che è "cattivo" in senso morale, e dunque è l'unico che possa guidare e orientare l'uomo. Nel

²⁹ Cfr. PCB, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, ed. Libreria Vaticana, 2001, n. 37.

³⁰ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, vol. I, ed. Paoline, Roma, 1982, p. 120.

³¹ J. G. TRAPIELLO, *Il problema morale nell'Antico Testamento*, p. 58.

³² Cfr. A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, vol. I, p. 126.

³³ W. EICHHRODT, *Theology of the Old Testament*, vol. II, London, 1967, p. 368.

racconto jahvista della creazione (cfr. Gen 2) è proprio questo presupposto che Dio ha riservato per sé ad essere preso di mira dall'uomo che tenterà di usurparlo³⁴.

Inoltre occorre tener conto del fatto che nell'AT sia l'insegnamento che la morale sono ordinati alla pratica e mai puramente teorici. In questo modo, alla volontà di Dio che interpella deve corrispondere una risposta da parte dell'uomo. Da questo punto di vista, Abramo si dimostra infallibile e subito pronto a fare quanto gli comanda il suo Signore. Dunque, la condotta morale retta consiste nell'obbedienza e nella fedeltà alla volontà del Signore. Ne troviamo conferma in altri passi dell'AT: «Il Signore gradisce forse gli olocausti e i sacrifici quanto l'obbedienza alla voce del Signore? Ecco, obbedire è meglio del sacrificio, essere docili è meglio del grasso degli arieti» (1Sam 15,22). Questa è un'idea ricorrente in tutto l'AT, in modo particolare in alcuni Salmi (40-50-81-143) e di continuo nei profeti. Non è perciò cosa strana che l'ideale della religione e della morale nell'AT sia il camminare «dinanzi al Signore» (Gen 17,1), che corrisponde ad obbedirgli sempre e in tutto, e così la benedizione di Dio appare vincolata all'obbedienza resa a lui³⁵.

L'impronta dialogico-responsoriale che vediamo caratterizzante l'agire morale nell'AT diventa ancora più essenziale se messa in relazione al tema della vocazione. C'è un autore, E. Jacob, che parla dell'etica dell'AT, o addirittura della Bibbia intera, come una vera e propria «etica della vocazione»³⁶. Di conseguenza l'uomo è giudicato moralmente nell'AT in base alla sua risposta all'invito divino. Proprio in Gen 22,1ss risalta chiaramente la raccomandazione, tra l'altro ricorrente in tutta la S. Scrittura, di «ascoltare il Signore» e restare disponibili ad accoglierne la parola. Ciò che conta agli occhi di Dio, ciò che costituisce il fondamento della santità, della giustizia (nel senso biblico del termine), è la buona volontà, la sincerità del dono di sé a lui. «La giustizia è la fedeltà, costantemente messa alla prova e rinnovata senza soste, dell'uomo capace di rispondere in ciascun istante alle esigenze di Dio»³⁷. Questa è una prospettiva, forse la più valida, da cui poterci muovere per giudicare la condotta morale delle grandi figure dell'AT e di Abramo in particolare.

La S. Scrittura è unanime nell'ammettere che il bene morale consiste nell'ascoltare la chiamata di Dio, accogliendola e rispondendovi con l'atteggiamento interiore e l'agire

³⁴ Cfr. J. G. TRAPIELLO, *Il problema morale nell'Antico Testamento*, p. 60.

³⁵ Cfr. Ivi, pp. 69-70.

³⁶ Cfr. E. JACOB, *Les bases théologiques de l'éthique de l'Ancien Testament*, in Congress Volume Oxford 1959 (Suppl. to VT, 7), Leiden, 1960, p. 42.

³⁷ J. GUILLET, *Thèmes bibliques*, Paris, 1954, p. 32.

estriore. «L'uomo è creato e abilitato da Dio a percepire la sua chiamata con l'intelletto e a rispondervi con la libera volontà. Nel momento in cui l'uomo ha udito la chiamata e con libera decisione assume un dato atteggiamento, agendo proprio in base alla risoluzione presa, agisce da uomo, pertanto in morale parliamo di *actus humanus*»³⁸. Quindi gli elementi costitutivi dell'atto morale sono: la volontà libera *dell'uomo* e *l'obbedienza alla volontà di Dio* espressa nella Legge. In riferimento alla Legge, l'atto morale è tale in quanto viene posto con espliciti riferimenti alla norma morale, o in ultima analisi al fine supremo. Anche se in forma esplicita l'atto morale si riferisce ad un oggetto morale particolare (quale può essere l'obbedienza), esso si qualifica come morale perché, almeno in forma implicita, si riferisce al fine ultimo (cioè la volontà di Dio che interpella e a cui bisogna rispondere)³⁹.

Tale posizione rispetto al fine ultimo può essere definita come l'opzione fondamentale.

Nella vicenda di Abramo di Gen 22 la sua opzione fondamentale rivolta all'obbedienza assoluta alla volontà di Dio emerge chiaramente. E vediamo così che anche se il concetto di opzione fondamentale non ricorre esplicitamente nella S. Scrittura, è presente in modo implicito, in quanto connesso alla struttura dialogica della vita morale, che si rivela e si attua in modo del tutto originale nell'alleanza tra JHWH e Abramo. In questo capitolo della Genesi la narrazione diventa già quasi memoriale: è riattualizzazione nella storia del patto stipulato ai cc. 15 e 17. Abramo risponde ancora una volta con la sua fedeltà ed obbedienza a Dio e viene una volta ancora benedetto.

2.3. LA FEDE: RISPOSTA DELL'UOMO ALL'AGIRE DI DIO

Una categoria che è emersa spesso fino ad ora, che è una caratteristica peculiare e qualificante di Abramo, è proprio la sua fedeltà a Dio. Più di chiunque altro l'autore della Lettera agli Ebrei ci offre una essenziale definizione della fede e ci mostra in Abramo un modello: «La fede è fondamento di ciò che si spera e prova di ciò che non si vede. Per questa fede i nostri antenati sono stati approvati da Dio. [...] Per fede, Abramo, messo alla prova, offrì Isacco, e proprio lui, che aveva ricevuto le promesse. Offrì il suo unigenito figlio, del quale era stato detto: "Mediante Isacco avrai una tua discendenza"» (11, 1-2.17-18).

³⁸ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta*, vol. I, pp. 467-468.

³⁹ Cfr. D. TETTAMANZI, *Verità e Libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, ed. Piemme, Casale Monferrato (AL), 1993, pp. 432-433.

Günthör ribadisce bene come dobbiamo intendere la fede: «tanto nell'AT che nel NT non significa anzitutto quel che viene creduto (*fides quae*), quasi un sistema di verità rivelate, bensì la risposta dell'uomo all'autopartecipazione di Dio, la sua donazione al Dio che si rivela (*fides qua creditur*)»⁴⁰. Come in tutto l'agire morale, così anche nel caso della fede l'iniziativa non parte dall'uomo, ma da Dio: «è sempre una *reactio* dell'uomo alla precedente *actio* di Dio»⁴¹. La fede presuppone quindi la rivelazione di Dio e non è possibile senza di essa. In quanto espressione vitale del singolo, più che un atto occasionale, appare come un atteggiamento fondamentale, sintesi di tutti gli atteggiamenti religiosi, è la giusta relazione globale dell'uomo verso Dio. Fede è il semplice sì detto a Dio. Significa «dire amen con tutte le sue conseguenze [...] prendere Dio come Dio senza riserve»⁴². Nell'AT l'uomo si attua in questa dedizione di tutto se stesso a Dio con tutte le sue facoltà: con la conoscenza, con la volontà e con il sentimento. Ma è soprattutto l'elemento volontario ad essere messo in evidenza quando la fede è ricondotta all'obbedienza. La fede si colora di attesa e di speranza nei confronti del futuro, e così diventa sostegno per perseverare nella prova⁴³.

2.4. ABRAMO CAVALIERE DELLA FEDE⁴⁴ CON TIMORE E TREMORE

La figura di Abramo, in riferimento al sacrificio che è chiamato a consumare, è stata oggetto di un'acuta riflessione-meditazione del filosofo danese Søren Kierkegaard nella sua celebre opera "Timore e Tremore". Con quest'opera egli giunge alla svolta decisiva di un percorso che vede il singolo in cammino verso libertà e scelta, tre categorie essenziali e parole-chiave della sua riflessione entro cui egli costruisce quelli che chiama gli "stadi della vita": estetico, etico e religioso. Con Abramo ci troviamo proprio allo stadio più alto, quello religioso: la sua fede è senza pari e, nella sua singolarità, si fa avanti la piena maturità dell'uomo, di un uomo che, fuori dagli schemi del mondo, sia quello dell'estetica sia quello dell'etica, si abbandona al comando nuovo proveniente da Dio stesso, giungendo così al punto-limite dello stadio religioso. Il vero dramma si sviluppa intorno al singolo, nella massima libertà concessagli dal Creatore divino, una libertà che lo catapulta nell'angoscia più

⁴⁰ A. GÜNTHÖR, *Chiamata e risposta – Una nuova teologia morale*, vol. II, p. 78.

⁴¹ A. WEISER, in *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, Hrsg. G. Kittel-G. Friedrich, Stoccarda, 1945, p. 182.

⁴² Ivi, p.186.

⁴³ Cfr. F. ARDUSSO, "Fede" in *Dizionario di Teologia* (a cura di G. Barbaglio, G. Bof, S. Dianich), ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2003², p. 656.

⁴⁴ S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, p. 198.

profonda, altro tema caro a Kierkegaard ed agli esistenzialisti: l'angoscia della scelta, del libero arbitrio, il fatto cioè di essere in grado di compiere il bene con la possibilità di fare il male.

La tentazione più grande di Abramo è rappresentata dalla stessa etica⁴⁵, che paradossalmente contiene in sé il rischio di distogliere l'uomo dal fare la volontà di Dio. Il dovere, dunque, consiste nella posizione in cui l'uomo si pone davanti a Dio quando questi ha espresso la sua volontà⁴⁶. Abramo è solo nel suo agire, addirittura in conflitto con la comunità che condannerebbe l'uccisione del figlio. Egli deve rinunciare al generale per diventare il Singolo: è solo e va contro l'eticità, dunque vive nel paradosso e nel paradosso della fede. Nell'opera l'autore ripete in più punti: «in ogni momento egli (Abramo) fa il movimento della fede in forza dell'assurdo». La fede, perciò, non è un impulso di carattere estetico, né l'istinto immediato del cuore, ma è paradosso di vita.

Il rovesciamento della fede nei riguardi della morale è questo: che la morale non è abolita, ma riceve un'espressione diversa, quella del paradosso, che non si presta ad essere mediato.

Grazie alla figura del grande Patriarca dell'Alleanza si entra nel vivo del rapporto dell'uomo con l'Assoluto, nel modo del tutto particolare di dialogo tra le due parti, intercalato da grandi silenzi, ancor più eloquenti delle parole. Questi ultimi, secondo Kierkegaard, mostrano il grande stato di angoscia e lotta interiore dell'uomo che osa scegliere e si fida totalmente di Dio. Il silenzio non è né estetico né etico, ma religioso, fatto di sofferenza e di angoscia. Vive e si sviluppa nella terribile responsabilità della solitudine. Tante possibilità si aprono davanti ad Abramo, tra cui quella di non sacrificare il figlio, eppure, alla fine credette! Avendo puntato tutto su Dio ha fatto la scelta più libera che si potesse fare e, oltre a riavere tutto ciò che era disposto a perdere (Isacco), ci ha addirittura guadagnato (diventando capostipite del popolo eletto).

Alla categoria di angoscia è necessariamente connessa quella di fede: la fede è la sola cosa, in forza della quale, possiamo compiere quel salto decisivo che ci consente di uscire

⁴⁵ Il concetto di etica qui è da intendersi nello sviluppo della riflessione kierkegaardiana, precisamente al secondo stadio della vita etica, attraverso il quale il singolo sceglie di scegliere; così la vita assume il suo significato nel vivere per soddisfare al proprio dovere. Il limite è proprio quello di mancare di valore assoluto, fatto questo che rende insignificanti le scelte. Di conseguenza, l'uomo risponde delle sue azioni soltanto davanti agli uomini, non crede in Dio, la sua vita è un mero progetto etico.

⁴⁶ Cfr. S. KIERKEGAARD, *Timore e tremore*, p. 236.

dall'angoscia. Kierkegaard non concepisce la fede in modo tranquillo e sereno, come un porto sicuro in cui trovar riparo; al contrario, la vive in modo drammatico e problematico.

La fede autentica, per Kierkegaard, è paradosso e rischio, coraggio di fronte all'ignoto, finanche scandalo. Difatti Abramo, seguendo l'ordine divino di uccidere il figlio Isacco, sarebbe potuto apparire ai più come un semplice assassino. La fede non è un "fardello" facile da portare: «qui (nel mondo interiore, nell'anima) solo chi lavora trova da mangiare; solo chi è stato in angoscia trova pace; ...solo chi estrae il coltello ottiene Isacco»⁴⁷.

Prima dell'epilogo, ecco l'ultima proposizione che da un lato risolve diversi dubbi circa le conclusioni da trarre dalla riflessione di Kierkegaard, dall'altro lato lascia libere le considerazioni successive e propone una nuova scelta: «Allora aut-aut: o esiste il paradosso che il Singolo come Singolo sta in un rapporto assoluto all'Assoluto, oppure Abramo è perduto»⁴⁸.

"Timore e tremore" ci fornisce ancora un punto su cui riflettere: Abramo non può essere compreso dalla massa perché vive un rapporto speciale con l'assoluto. Apparentemente sembra un assassino, invece egli compie soltanto un sacrificio che gli viene richiesto da Dio. Il dramma di quest'uomo è che non può comunicare a nessuno la sua angoscia.

La fede è ancora una volta il perno su cui ruota tutto, senza di essa non resterebbe che il fatto crudo: Abramo voleva uccidere Isacco.

2.5. IL COMANDO DIVINO E LA QUESTIONE DELL'INTRINSECE MALUM

La seconda parte dell'opera di Kierkegaard (Problema I) richiama la questione se sia possibile una sospensione dell'etica; noi vi colleghiamo in modo particolare la questione circa l'intrinsece malum⁴⁹. La "Veritatis splendor" ribadisce bene e più volte come circostanze o intenzioni non possano trasformare un atto intrinsecamente disonesto per il suo oggetto in un atto soggettivamente onesto o difendibile come scelta⁵⁰. Eppure, alla luce di quanto emerso

⁴⁷ Ivi, p. 293.

⁴⁸ Ivi, p. 294.

⁴⁹ «Per "intrinsece malum" si intendono gli atti che, nella tradizione morale della Chiesa, sono stati denominati "intrinsecamente cattivi": lo sono sempre e per sé, ossia per il loro stesso oggetto, indipendentemente dalle ulteriori intenzioni di chi agisce e dalle circostanze» GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor* (Lettera enciclica del 1993), ed. San Paolo, Milano, 2009¹¹, n. 80.

⁵⁰ Cfr. Ivi, p. 87.

finora, la fede può apparire in determinate circostanze come un “inaudito paradosso” che trasforma ciò che sul piano della norma morale generale è un delitto in un atto santo e gradito a Dio.

Ciò che appare nel caso di Abramo è per alcuni teologi (B.H. Merkelbach, M. Zalba) un'immoralità soltanto estrinseca, legata cioè alla proibizione positiva di Dio; se Dio desse all'uomo la “dispensa” per andare contro una legge morale, l'immoralità cesserebbe. La conclusione sarebbe che il nostro codice morale vieta comportamenti quali l'uccisione di un figlio, ma ciò è stato praticato da un uomo che era veramente «amico di Dio», segno che Dio stesso con un permesso speciale lo ha reso lecito.

Questi teologi partono dall'idea della signoria assoluta di Dio (volontarismo assoluto), ma la interpretano nel contesto e nel senso originale dell'infinita Sapienza e dell'infinito Amore di Dio: per questo il permesso divino non può non avere delle “buone ragioni”⁵¹.

Tale posizione non è certo risolutiva della questione, tuttavia ci permette di considerare la vastità dei risvolti morali che pone di per sé l'intrinseco malum e l'impossibilità di giustificare il comando divino di Gen 22,2 dal punto di vista della moralità.

⁵¹ Cfr. D. TETTAMANZI, *Verità e Libertà*, p. 386.

- CONCLUSIONE -

IL MISTERO DELL'AGIRE DI DIO ALLA LUCE DEL MISTERO DI CRISTO

Tra tutte queste riflessioni, la scandalosa e non immediatamente comprensibile richiesta di Dio ad Abramo di offrire in olocausto il figlio Isacco sembra dissolversi e passare in secondo piano. È proprio così! Ciò che si rende evidente in questo brano è l'opzione fondamentale di Abramo che è l'obbedienza alla volontà di Dio in un atteggiamento di grande fede e, seppur non con la stessa imponenza, almeno dal punto di vista narrativo, il conformarsi di Isacco al volere del padre e di riflesso al volere di Dio.

Il centro del problema non riguarda semplicemente il sacrificio, ma la connessione con la promessa di JHWH. Con essa Dio si rende presente e rende presente ed operante la sua volontà di creare un futuro nuovo, radicalmente diverso dal passato e dal presente. Tutto ciò dipende soltanto dalla fedeltà di Dio. La fede è risposta a questa promessa «con una passione tanto intensa da far addirittura rinunciare, per quel futuro, al presente»⁵².

Isacco doveva morire perché Abramo rinunciasse anche alla sua paternità e non avesse neppure l'appoggio della carne e del sangue per credere nella promessa ma solo quello della Parola divina⁵³.

La figura di Abramo è paradigmatica in Eb 11, 8-19. Il nostro brano viene ripreso specialmente ai vv. 17-19 e riletto pensando alla risurrezione di Cristo, così che la risurrezione viene vista come il modo in cui Dio, stupefacentemente, mantiene contro ogni evidenza le sue promesse.

La figura di Isacco è la personificazione del nuovo che Dio suscita in una situazione di sterilità, una novità radicale che nella Bibbia ritroviamo nella:

- creazione dal nulla;
- risurrezione dai morti;
- giustificazione per grazia attraverso la fede (cfr. Rm 4,17).

⁵² W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, p. 138.

⁵³ Cfr. G. RAVASI, *Il libro della Genesi (12-50)*, ed. Città Nuova, Roma, 1993, p. 115.

Soprattutto la novità della risurrezione mette in stretta relazione le figure di Isacco e di Gesù. Infatti, per certi aspetti si può affermare che «la risurrezione è il mantenimento di una promessa in cui non si sperava più»⁵⁴. La “Lettera agli Ebrei” in generale cita in estenso l’oracolo della “nuova alleanza” e ne proclama la realizzazione da parte di Cristo, «mediatore di una nuova alleanza». Sacerdozio e sacrifici dell’Antica Alleanza sono stati abrogati per far posto al sacrificio e al sacerdozio di Cristo (cfr. Eb 7,18-19; 10,9). Cristo infatti con la sua obbedienza redentrice (cfr. Eb 5,8-9; 10,9-10), ha superato tutti gli ostacoli che si frapponevano tra Dio e l’uomo ed ha aperto a tutti i credenti l’accesso a Dio (cfr. Eb 4,14-16; 10,19-22). Il progetto di alleanza annunciato e prefigurato nell’AT trova così il suo compimento; si tratta di un’alleanza veramente nuova, fondata su una nuova base: l’offerta personale di Cristo. Siamo in perfetta continuità con il disegno di alleanza manifestato e realizzato dal Dio d’Israele nell’AT⁵⁵.

Ecco che intravediamo chiara la risposta alla nostra questione circa il Mistero dell’agire di Dio alla luce del Mistero di Cristo: «La Chiesa ogni giorno guarda con instancabile amore a Cristo, pienamente consapevole che solo in lui sta la risposta vera e definitiva al problema morale. In particolare, in Gesù crocifisso essa trova la risposta alla questione che tormenta oggi tanti uomini [...], fa sua la coscienza che l’apostolo Paolo aveva della missione ricevuta: “Cristo... mi ha mandato... a predicare il vangelo; non però con un discorso sapiente, perché non venga resa vana la croce di Cristo... Noi predichiamo Cristo crocifisso: scandalo per i Giudei, stoltezza per i pagani; ma per coloro che sono chiamati, sia Giudei che Greci, Cristo è potenza di Dio e sapienza di Dio” (1Cor 1,17.23-24). Cristo crocifisso rivela il senso autentico della libertà, lo vive in pienezza nel dono totale di sé [...]]»⁵⁶. Gesù, dunque, è la sintesi viva e personale della perfetta libertà nell’obbedienza totale alla volontà di Dio: va incontro liberamente alla Passione (cfr. Mt 26,46) e nella sua obbedienza al Padre sulla croce dà la vita per tutti gli uomini (cfr. Fil 2,6-11).

Nella sequenza della Solennità del SS. Corpo e Sangue di Cristo leggiamo in una strofa: «Con i simboli è annunziato, in Isacco dato a morte». Già per i Padri della Chiesa Isacco è prefigurazione proprio di Gesù, con il suo accogliere la volontà del padre o, sulla stessa linea dei commenti del targum, con il suo consegnarsi volontariamente alla morte. Entrambi sono il figlio unigenito, entrambi portano la salvezza (ovviamente Gesù è ben più di Isacco!); Isacco

⁵⁴ W. BRUEGGEMANN, *Genesi*, p. 233.

⁵⁵ Cfr. PCB, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, n. 42.

⁵⁶ GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor*, n. 85.

porta la legna con la quale deve essere arso in olocausto, così come Cristo porta la propria croce fin sul Calvario. La storia prende un'altra svolta proprio al momento cruciale: interviene l'angelo del Signore, che qui si identifica con Dio stesso. Invece, nella vicenda di Gesù, un angelo interviene (durante la sua agonia nel Getsemani, cfr. Lc 22, 39-44) ma non ferma il sacrificio, anzi lo sostiene. In questo momento cruciale della vita di Gesù e della sua Passione, egli vive la lotta profonda della scelta e dell'adesione-obbedienza alla volontà del Padre: in questo è molto vicino ad Abramo; contemporaneamente ricorda Isacco e, come pecora muta, viene condotto al macello. Al momento dell'immolazione Dio non interviene, non «provvede», e il Figlio stesso viene immolato come ricorda la "Lettera ai Romani": «Dio non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi» (8,32).

L'esperienza del Getsemani è realmente indicativa e si riallaccia perfettamente con il nostro discorso, richiama quell'avanzare con «cuore integro» di padre e figlio che abbiamo trovato nel Targum "Neofiti", e conduce alla conformazione perfetta della volontà del Figlio alla volontà del Padre. In quella notte Gesù ha vissuto l'angoscia profonda interpretata alla luce della domanda dei salmi 42,4.11; 14,65; 15,16-19.29-32: «dov'è il tuo Dio?» e dei salmi 22,2; 42,10; 43,2: «perché mi hai abbandonato?». È una vera e propria lotta (*'ayovía*). Si potrebbe dire che l'intima unione con Dio Padre è direttamente proporzionale all'esperienza della tentazione nel Getsemani. Eppure è da notare che specialmente in quest'occasione ricorre un'ipsissima vox in aramaico: Gesù chiama il Padre «Abbà», esperienza unica e singolare; lo riconosce padre/papà proprio mentre gli viene richiesto di immolarsi secondo la sua (del Padre) volontà. Gesù non esprime un'accettazione passiva del volere di Dio Padre (Mc 14,36: «non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu»), bensì il riconoscimento che Dio compie sempre la sua volontà; la richiesta di Gesù è se questa volontà sia possibile realizzarla evitando la passione⁵⁷.

«È in Cristo e mediante la sua volontà umana che la volontà del Padre è stata compiuta perfettamente e una volta per tutte. Gesù, entrando in questo mondo, ha detto: "Ecco, Io vengo,... per fare, o Dio, la tua Volontà" (Eb 10,7; Sal 40,7). Solo Gesù può affermare: "Io faccio sempre le cose che Gli sono gradite (Gv 8,29). Nella preghiera della sua agonia egli acconsente totalmente alla Volontà del Padre. Ecco perché Gesù "ha dato se stesso per i nostri

⁵⁷ Cfr. P. GAMBERINI, *Questo Gesù. Pensare la singolarità di Gesù Cristo*, ed. Dehoniane, Bologna, 2005, pp. 120-121.

peccati... secondo la Volontà di Dio” (Gal 1,4). “È appunto per quella Volontà che noi siamo stati santificati, per mezzo dell’offerta del Corpo di Gesù Cristo” (Eb 10,10)⁵⁸.

L’*‘aqedah* è ciò a cui intendiamo richiamarci immediatamente: in questo consegnarsi volontario all’olocausto di Isacco, nel legarsi addirittura da solo (secondo le interpretazioni targumiche), contempliamo lo stesso Cristo che, dopo la *l’ ‘agovía* per passare dalla sua volontà a quella del Padre, si consegna ai suoi crocifissori. L’accettazione della morte è l’atto più radicale di fiducia in Dio⁵⁹. È Gesù stesso che compie il sacrificio superando radicalmente le sue rappresentazioni e figure anteriori. Afferma il concilio di Trento a conclusione del primo dei nove articoli sulla dottrina del sacrificio della Messa, a proposito dell’istituzione del sacrosanto Sacrificio: «Questa (cioè la nuova Pasqua da lui istituita), finalmente, è quella che al tempo della natura e della legge, era raffigurata da diversi tipi di sacrifici: essa che raccoglie in sé tutti i beni significati da quei sacrifici, come perfezionamento e compimento di tutti quelli»⁶⁰.

Quest’andare incontro alla morte di Cristo non è fine a se stesso né segno di pura eroicità, ma è la risposta all’agire del Padre (alla sua Volontà, che è Volontà salvifica) e in virtù del proprio sangue, cioè per mezzo della sua morte violenta trasformata in offerta. Per mezzo dell’offerta della propria vita, trasformata in mezzo d’unione perfetta con Dio e di solidarietà estrema con gli uomini, Cristo «ha ottenuto una redenzione eterna» (cfr. Eb 9,12) per molti, la liberazione dai peccati, che è la condizione fondamentale per l’istituzione della nuova alleanza⁶¹. L’intervento del Padre si realizza non nel fermare il sacrificio del Figlio, ma nel risuscitarlo da morte. In questo modo la morte di Cristo diventa il modello del nuovo culto: l’uomo può trasformare la sofferenza più incomprensibile in un’offerta sacrificale che, in quanto vissuta “in Cristo”, porta alla risurrezione⁶².

Ecco come l’agire di Dio si comprende soltanto molto più tardi. Nel brano della Genesi pare che Dio domandi ad Abramo più di quanto Egli stesso dia: Egli è Dio, può tutto, e chiede ad Abramo di sacrificare se stesso interamente (passato, presente e futuro). La grandezza di questo nostro “padre nella fede” consiste proprio nell’aver obbedito a Dio. Soltanto alla luce di Cristo e della sua morte e risurrezione comprendiamo quanto Dio abbia donato agli uomini;

⁵⁸ CCC n. 2824.

⁵⁹ Cfr. S. FAUSTI, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, ed. Dehoniane, Bologna, 2003⁹, p. 734.

⁶⁰ DH, n. 1742.

⁶¹ Cfr. PCB, *Bibbia e morale. Radici bibliche dell’agire cristiano*, ed. Libreria Vaticana, 2008, p. 93.

⁶² Cfr. G. DEIANA, *Dai sacrifici dell’Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, Urbaniana University Press, 2006², p. 120.

Egli più di tutto e più di chiunque, più di Abramo, ha donato tutto ciò che ha e soprattutto ciò che Egli è, attraverso il suo unigenito Figlio. Ha donato all'uomo la divinità. Vediamo così che il grande desiderio insediato nel cuore dell'uomo si è compiuto non attraverso la via della ribellione e dell'accaparramento (via percorsa in modo fallimentare da Adamo ed Eva su istigazione del Tentatore nell'origine della storia umana), ma attraverso la via del dono di grazia in Cristo Gesù.

BIBLIOGRAFIA

FONTI

GIOVANNI PAOLO II, *Veritatis Splendor* (Lettera enciclica del 1993), ed. San Paolo, Milano, 2009¹¹.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, ed. Libreria Vaticana, 2001.

PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA (PCB), *Bibbia e morale. Radici bibliche dell'agire cristiano*, ed. Libreria Vaticana, 2008.

STUDI

ARDUSSO, F., *"Fede"* in *Dizionario di Teologia* (a cura di G. Barbaglio, G. Bof, S. Dianich), ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 2003².

BRUEGGEMANN, WALTER, *Genesi*, titolo originale: *Genesis*, traduzione di T. Franzosi, ed. Claudiana, Torino, 2002⁶.

COZZI, ALBERTO, *Manuale di dottrina trinitaria*, ed. Queriniana, Brescia, 2008.

DEIANA, GIUSEPPE, *Dai sacrifici dell'Antico Testamento al sacrificio di Cristo*, Urbaniana University Press, 2006².

EICHRODT, WALTHER, *Theology of the Old Testament*, vol. II, London, 1967.

FAUSTI, SILVANO, *Una comunità legge il Vangelo di Luca*, ed. Dehoniane, Bologna, 2003⁹.

GAMBERINI, PAOLO, *Questo Gesù. Pensare la singolarità di Gesù Cristo*, ed. Dehoniane, Bologna, 2005.

GRONCHI, MAURIZIO, *Trattato su Gesù Cristo Figlio di Dio Salvatore*, ed. Queriniana, Brescia, 2008.

GÜNTHÖR, ANSELM, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, vol. I, ed. Paoline, Roma, 1982⁴, titolo originale dell'opera *Anruf und Antwort. Eine neue Moraltheologie (Band 1)*, 1974, traduzione dal tedesco di Edoardo Martinelli ocd, edizione italiana a cura di Piergiorgio Beretta ssp.

GÜNTHÖR, ANSELM, *Chiamata e risposta. Una nuova teologia morale*, vol. II, ed. Paoline, Roma, 1984⁴, titolo originale dell'opera *Anruf und Antwort. Eine neue Moraltheologie (Band 2). Spezielle Moral*, 1975, traduzione dal tedesco di Carlo Danna, edizione italiana a cura di Piergiorgio Beretta ssp.

GUILLET, JACQUES, *Thèmes bibliques*, Paris, 1954.

JACOB, EDMOND, *Les bases théologiques de l'éthique de l'Ancien Testament*, in *Congress Volume Oxford 1959 (Suppl. to VT, 7)*, Leiden, 1960.

KIERKEGAARD, SØREN, *Timore e tremore*, in *Opere*, vol. I, a cura di C. Fabro, ed. Piemme, Casale Monferrato, 1995.

RASHI DI TROYES, *Commento alla Genesi*, ed. Marietti, Genova, 1999, traduzione di L. Cattani.

RATZINGER, JOSEPH, *La via della fede. Le ragioni dell'etica nell'epoca presente*, ed. Ares, Milano, 1996.

RAVASI, GIANFRANCO, *Il libro della Genesi (12-50)*, ed. Città Nuova, Roma, 1993.

SKA, JEAN-LOUIS, *Abramo e i suoi ospiti. Il patriarca e i credenti nel Dio unico*, ed. Dehoniane, Bologna, 2003.

TETTAMANZI, DIONIGI, *Verità e Libertà. Temi e prospettive di morale cristiana*, ed. Piemme, Casale Monferrato (AL), 1993.

TRAPIELLO, J. GARCIA, *Il problema morale nell'Antico Testamento*, ed. Massimo, Milano, 1983, titolo originale dell'opera: *El problema de la moral en el Antiguo Testamento* (editorial Herder, Barcelona, 1977), traduzione dallo spagnolo di p. Raimondo Sorgia.

VOGELS, WALTER, *Abraham. L'inizio della fede (12,1 – 25,11)*, ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1999, titolo originale: *Abraham et sa légende. Genèse 12,1 – 25,11*, traduzione dal francese di E. De Rosa.

VON RAD, GERARD, *Teologia dell'Antico Testamento*, vol. I (Biblioteca teologica) – *Teologia delle tradizioni storiche d'Israele*, ed. Paideia, Brescia, 1972, titolo originale dell'opera: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, traduzione dal tedesco di M. Bellincioni e A. Martinotti.

WEISER, ARTHUR, in *Theologische Wörterbuch zum Neuen Testament*, VI, fondato Hrsg. G. Kittel-G. Friedrich, Stoccarda, 1945.

WESTERMANN, CLAUS, *Genesi. Commentario*, ed. Piemme, Casale Monferrato (AL), 1995², titolo originale dell'opera: *Am anfang. 1 Mose: Die Urgeschichte Abraham (Teil 1), Jakob und Esau Die Josepherzählung (Teil 2)*, traduzione dal tedesco a cura di A. Riccio, revisione di F. Dalla Vecchia.

INDICE

INTRODUZIONE	p. 1
CAPITOLO I	
ESEGESI DI GEN 22, 1-19	
1.1. Contestualizzazione	2
1.2. Delimitazione	2
1.3. Struttura del brano	3
1.4. Egesi	4
CAPITOLO II	
QUESTIONI DI CARATTERE MORALE	
2.1. Premesse	10
2.2. L'Alleanza: fondamento del rapporto JHWH-uomo e dell'agire morale	11
2.3. La fede: risposta dell'uomo all'agire di Dio	14
2.4. Abramo cavaliere della fede con timore e tremore	15
2.5. Il comando divino e la questione dell'intrinsece malum	17
CONCLUSIONE	19
IL MISTERO DELL'AGIRE DI DIO ALLA LUCE DEL MISTERO DI CRISTO	
BIBLIOGRAFIA	24
INDICE	26