

ks. Krzysztof Napora SCJ
Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin

“LEGÒ IL SUO FIGLIO...” AKEDAH – LETTURA RABBINICA DI GEN 22

Introduzione

Lo scopo di questo lavoro non è lo studio dettagliato della struttura o della storia del *midrash* come genere letterario. Non è nostra intenzione presentare qui la caratteristica particolareggiata del *midrash* oppure la metodologia elaborata della sua lettura scientifica. In questo elaborato vogliamo anzitutto segnalare almeno la piccola parte della grande tradizione dell'esegesi rabbinica che, come oggetto della sua interpretazione, ha scelto una delle più importanti storie della Bibbia Ebraica.

Nella nostra presentazione cercheremo di esporre alcuni elementi della grande ricchezza dell'esegesi rabbinica concentrata intorno all'Akedah. La base della nostra presentazione sarà soprattutto il Midrash *Berešit Rabbâ* (Gen. R.), ma a volte saranno presentate anche le tradizioni dalle altre fonti. Cercando una forma adatta a presentare questo tema abbiamo scelto uno schema che corrisponde alla struttura “ideale” (piena) di un *midrash* tipo *mashal* che è uno dei più aperti all'esplorazione tipo di *midrash*. Tale *midrash* consiste di: *Dibur hamat'hil*, *Pethihta*, *Mashal* e *Nimshal* (che nel nostro lavoro saranno uniti insieme) come pure la Conclusione.

1. *Dibur hamat'hil*

L'espressione, che è diventata il titolo di questa parte del nostro lavoro, potrebbe essere tradotta come “la citazione dell'apertura” (“la citazione aprente”). In questo modo vengono chiamate le parole della Sacra Scrittura che diventano il soggetto del commento nella parte seguente di *midrash*¹. Sembra interessante analizzare che cosa nel racconto catturava l'attenzione dei commentatori rabbinici, quali problemi, quali elementi del racconto del sacrificio d'Abramo richiedevano la spiegazione oppure la chiarificazione.

Prima di presentare alcuni problemi concreti, che hanno trovato e ai quali hanno provato a rispondere i rabbini, vogliamo fare qualche osservazione di natura generale. Gli autori dei *midrashim* (*Hazal*²) sono molto attenti nella loro lettura come pure pieni di rispetto verso il Testo Santo. Quest'attenzione e rispetto si esprimono nell'attenzione rivolta ad ogni dettaglio del testo. Ogni suo elemento vale nella ricerca dei commentatori. Non esistono più nel testo gli elementi inutili, superflui. La sequenza dei verbi, l'ordine delle parole, la presenza o mancanza delle congiunzioni oppure degli articoli, apparenti ripetizioni e loro ordine dentro la frase oppure attraverso la narrazione, le fittizie mancanze o le omissioni – tutto questo ha nel commento degli *Hazal* un valore particolare, tutto è considerato come intenzionale e utile nella ricerca del senso pieno (*pehuto shel mikra*) o lettura omiletica (*derash*³) del testo⁴. Ogni lettera può avere il suo significato anagrammatico, ogni parola può codificare le diverse relazioni, rapporti e connessioni con le altre parole; ogni frase può nascondere possibili correlazioni dentro la Sacra Scrittura⁵.

¹ Cf. S. PETERS, *Learning to Read Midrash*, Jerusalem – New York 2004, p. 39 nota 6.

² La parola *Hazal* è l'acronimo ebraico dell'espressione *Hakamenu zikronam livrakha* – “i nostri saggi della benedetta memoria” e si riferisce ai rabbini del periodo talmudico.

³ Dalla radice שׂרר – “cercare”, “esaminare” proviene anche la parola מדרש.

⁴ Cf. S. PETERS, *Learning...*, op. cit., p. 20.

⁵ M. FISHBANE, *Midrash and the Meaning of Scripture*, in: J. KRAŠOVEC (ed.) *The Interpretation of the Bible*. The International Symposium in Slovenia (JSOT Sup 289), p. 553. L'autore parla dell'effetto della chiusura del testo della Bibbia insieme con la chiusura del canone ebraico. Interessante che il midrash viene da lui considerato come una possibilità di aprire questo sistema chiuso in un certo modo “da dentro”. Cf. *idem*.

Presupponendo quest’opportunità anche dei più piccoli elementi del testo i rabbini hanno elaborato il sistema delle regole ermeneutiche utili nell’interpretazione del testo⁶.

Quando cominciamo la lettura dei *midrashim* di Gen 22 una cosa che attira l’attenzione dall’inizio è l’accorgimento, col quale i commentari dei rabbini concentrano quasi ogni parte della narrazione, quasi ogni parola del testo, così che seguendo le “citazioni dell’apertura” possiamo pressappoco ricostruire il testo stesso. I rabbini leggono e commentano il testo dalle prime lettere dell’introduzione **וַיְהִי אַחֲרֵי הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה** fino all’ultimo elenco dei figli dei Reuma la concubina di Nahor, il fratello d’Abramo: **וְאֶת־מִטְבַּח וְאֶת־זָנָח וְאֶת־חַשׁ וְאֶת־מַעֲכָה**⁸. Loro, provando di trovare il senso degli eventi di *Aqedah*, cercano di scoprire che cosa ha preceduto la prova alla quale Dio ha sottomesso Abramo. Lo fanno sempre commentando la Bibbia con la Bibbia stessa. E così nella loro interpretazione **הָאֵלֶּה הַדְּבָרִים** può significare gli eventi che procedono Gen 22⁹: l’alleanza con Abimelech (Gen 21, 27), la circoncisione d’Abramo (Gen 17, 24), il piantare un tamarisco a Beer-Seba (Gen 21, 33) l’invocazione del nome di Dio (Gen 21, 33) oppure tutti gli eventi dal momento della vocazione d’Abramo (Gen 12)¹⁰. A volte, sulla base della mancanza dei dettagli precisi nel testo sacro gli *Hazal* cercano di dare la risposta sulla base di associazione delle parole. Così la parola “dopo” (**אַחֲרַי**) viene appaiata con la parola “inquietudine”, “scrupolo” (**הַרְהָר**) e la storia di *Akedah* comincia, secondo questa interpretazione, dopo gli scrupoli d’Abramo che constata la sua poca gratitudine verso Dio dopo tutte le grazie che ha ricevuto¹¹.

⁶ Cf. M. MIELZINER, *Introduction to the Talmud*, New York 1968, p. 118-187. D’alcuni metodi esegetici ne parleremo nelle parti seguente di questo lavoro.

⁷ Cf. Gen 22, 1 – Gen. R. 55, 4.

⁸ Cf. Gen 22, 24 – Gen. R. 57, 4.

⁹ Si deve ricordar anche che “la cronologia” dei testi sacri nei *midrashim* non è un elemento decisivo e definitivo. I commentatori sono liberi nel loro uso dei testi per commentare gli altri testi. Alcune informazioni e indicazioni su questo tema possono essere trovate nel capitolo “The Meaning of a Chronological Problem” in S. PETERS, *Learning...*, op. cit., p. 176-204.

¹⁰ Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia of Biblical Interpretation: a millennial anthology*, New York 1953-1979, p. 128-129. (Sanh 89b; Gen R. 55, 4; Tan. Y. Vayyera 42; Midrash Abakir quoted in Yalkut Shimoni).

¹¹ Cf. Gen. R. 55, 4.

Un esempio eccellente di questo tipo d'interpretazione basata sull'associazione delle parole è la ricerca del contenuto del nome del monte Moriah, come il posto dove Dio ha chiesto d'offrire Isacco (Gen 22, 2)¹². Midrash¹³ raccoglie le diverse opinioni dei rabbini sulle possibili connessioni della parola הַמִּזְבֵּחַ: Rabbi Hijjah il grande trova il possibile rapporto con la parola הוֹרָאָה – “insegnamento” e spiega che questo è il posto dove esce l'insegnamento per il mondo¹⁴; R. Jannai vede qui piuttosto il posto dove il timore (יִרְאָה) di Dio esce per il mondo, Rabbi Jehoshua b. Levi identifica il monte con il posto da dove Dio saetta (מִזְרָה) le nazioni del mondo e le fa scendere alla Gehenna; Rabbi Shimon b. Johaj trova la corrispondenza con il Santuario celeste (רְאִי); Rabbi Judan cerca di leggere la parola come il posto che “sarà mostrato” (מְרָאָה) ad Abramo; Rabbi Pinehas lo legge come il posto dell'autorità del mondo (מְרִוּתָא)¹⁵; finalmente la spiegazione viene data sulla base del altro testo della Bibbia dove appare la parola simile – luogo dove si offre l'incenso come in Ct 4, 6: “Andrò al Monte della Mirra (הַר הַמִּיּוֹר), alla collina dell'incenso”¹⁶. La stessa tecnica viene adoperata anche, per esempio, nella spiegazione della parola מִאֲכָלָה – “coltello”¹⁷. “Perché il coltello è chiamato מִאֲכָלָה?” – domanda R. Haninah. E risponde: “Perché rende i cibi adatti a mangiarsi (אָכַל) e aggiunge l'interpretazione degli *Hazal*: “Tutti i beni di questo mondo (letteralmente: ciò che mangia – אָכַל) Israele – li riceve per merito di questo coltello”¹⁸.

¹² E' in realtà il posto un po' enigmatico, che una volta sola appare nella Bibbia Ebraica in 2Cr 3, 1 come posto nel quale è stato costruito il tempio del Salomone. Gli *Hazal* danno i loro commenti sulla base di questa identificazione proposta nel libro delle Cronache – presentando in realtà un tipo della “teologia del tempio”.

¹³ Gen. R. 55, 7.

¹⁴ Interessante che questa spiegazione viene usata anche da Rashi che nel suo commentario a *Torah*, pur citando al primo posto l'identificazione dal 2Cr 3, 1, elenca anche questa interpretazione di *midrash* come pure l'interpretazione del Targum *Onkelos*.

¹⁵ Interpretazione sulla base del commento a Lam 1, 1, dove Gerusalemme viene considerata come la principessa tra le province, il luogo più venerato – cf. A. RAVENNA, FEDERICI T., *Comento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*, Torino 1978, p. 440 nota 19.

¹⁶ Questo ultimo tipo di spiegazione sarà presentato in modo più largo nella seconda parte di questo lavoro.

¹⁷ Per i *Hazal* può essere interessante il fatto, che in questo posto viene usata la parola מִאֲכָלָה e non per esempio תַּעַר.

¹⁸ Cf. Gen. R. 56, 3.

A volte le mancanze dei dettagli del testo, che attirano l'attenzione dei rabbini, vengono completate attraverso le espansioni della narrazione attraverso le quali cercano di rispondere alle domande fatte dal testo. Gli studiosi del *midrash* individuano i diversi tipi di queste estensioni: le espansioni che colmano le lacune nel testo, le espansioni che riconciliano le discrepanze, le incoerenze, e le contraddizioni dei racconti, l'estensioni che interpretano i dialoghi biblici, che delucidano il significato delle parole, l'estensioni che “riscrivono” la storia biblica oppure che arricchiscono il testo biblico¹⁹.

Come esempio di tale espansione nel servizio dell'esegesi rabbinica adoperata nel commento a Gen 22 possiamo citare la storia del litigio tra Isacco e Ismaele²⁰. Loro disputavano, chi di loro due, fosse più caro al Signore. L'argomento della discussione era l'età nella quale i ragazzi sono stati circumcisi. Ismaele era fiero di essere circumciso nell'età di tredici anni, quando poteva resistere e opporsi. Isacco era circumciso nell'ottavo giorno dopo la sua nascita (Gen 21, 4), ma questo, secondo lui, non lo dovrebbe discreditarlo. Dice: “Magari si rivelasse a me il Santo, Egli sia benedetto, e mi ordinasse di recidere una delle mie membra ed io non lo impedirei”. Dopo questa affermazione d'Isacco (אָחַר הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה) “e Dio provò Abramo”²¹. Come per altri esempi dell'estensione di questo tipo possiamo elencare per esempio i dialoghi tra Abramo e Isacco nei quali figlio chiede a suo padre di essere legato (dq[]) strettamente affinché non possa annientare il valore del sacrificio del padre²² oppure chiede affinché le sue ceneri possano essere portate a sua madre Sarah²³; il racconto degli angeli del servizio piangenti in vista del padre pronto per l'uccidere il suo figlio²⁴; il racconto del dialogo tra Dio e Satana,

¹⁹ Cf. S. PETERS, *Learning...*, op. cit., p. 99-102.

²⁰ Cf. Gen. R. 55, 4. Gen. R. “tends to explore Abraham's true motifs and to place the Akeda in the context of different kinds of personal relationships, especially generational succession and sibling rivalry” – M. R. NIEHOFF, *The Return of Myth in Genesis Rabbah on the Akeda*, *JJS* 46(1995), p. 69-78.

²¹ Questa storia è citata come introduzione al capitolo 22 del Libro di Genesi del Targum Pseudo-Jonathan.

²² Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 146-147. (Gen R 56, 5 T.S. 22,110)

²³ Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 143. (Midrash; Yalkut Shimoni 1, 101)

²⁴ Gen. R. 56, 7.

secondo il quale questo ultimo avrebbe il ruolo dell'accusatore d'Abramo e provocatore dell'ultima prova²⁵.

Alla fine di questa parte vogliamo segnalare ancora qualche esempio che dimostra la buona illustrazione della dettagliata e attenta lettura degli *Hazal* ad ogni particolarità testuale lettura dei *Hazal*. Come abbiamo detto, secondo la convinzione degli esegeti rabbinici non esistono nella Bibbia gli elementi (anche più piccoli!) superflui o insignificanti. L'esempio di questa attenzione può essere la lettura del primo versetto del capitolo 22 dove loro notano la presenza di una ׀ davanti alla parola אֱלֹהִים. La congiunzione superflua, secondo la valutazione di un lettore non abituato, secondo il giudizio dei rabbini diventa il codice che nasconde un messaggio: ecco Dio nella sua decisione di mettere Abramo alla prova non agisce da solo. Secondo Rabbi Leazar sempre quando la Scrittura dice וְהָאֱלֹהִים, si dice di Dio e il suo Tribunale (Corte) – gli angeli del servizio (מלאכי השרת)²⁶.

Un simile tipo d'interpretazione adoperano i rabbini quando leggono l'espressione אֶת־אַבְרָהָם (Gen 22, 1). La particella dell'accusativo nell'esegesi rabbinica viene interpretata come la particella amplificativa. Il testo dice che Dio ha provato Abramo ma la presenza di questa אֶת suggerisce che nonostante che Abramo fosse l'oggetto principale della prova, Isacco (rappresentato, nascosto nel codice di ta,) è incluso in questo evento, in questa tentazione²⁷. Similmente il suo significato più profondo lo trovano nell'esegesi rabbinica con le ripetizioni delle parole

²⁵ Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 128. (Sanh 89b; Gen R. 55, 4; Tan. Y. Vayyera 42; Midrash Abakir quoted in Yalkut Shimoni.) Nella versione del *Midrash Rabbah* quel ruolo secondo Rabbi Elazar lo svolgono gli angeli del servizio (מלאכי השרת). L'offerta d'Isacco era secondo la tradizione l'ultima – decima prova alla quale Dio ha sottomesso Abramo. Il numero dieci non è stato usato per caso. I rabbini vedono questa cifra negli altri eventi descritti sulle carte della Bibbia (10 comandamenti, 10 piaghe in Egitto, 10 miracoli del Tempio, 10 persone che creano lo spazio per la Shechinah, il perdono dei peccati a 10. giorno del mese Tishri) – a causa del numero dieci, essi entrano in una relazione con la prova d'Abramo, attingono dal suo merito – cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 130. (Yelamdenu)

²⁶ Cf. Gen. R. 55, 4

²⁷ Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 131. (Zohar 1, 119b)

(אֶבְרָהָם in Gen 22, 7²⁸; אֶבְרָהָם in Gen 22, 11²⁹), la particella אֶבְרָהָם nell'espressione אֶבְרָהָם אֶבְרָהָם (Gen 22, 2)³⁰.

Concludendo dobbiamo dire, che non soltanto i problemi testuali attirano l'attenzione degli esegeti – a volte sono i problemi della natura teologica la base della riflessione rabbinica. Nel caso di *Akedah* il vivo interesse degli *Hazal* emerge il fatto che è Dio, che sottopone Abramo alla prova. Come può Dio usare lo strumento della prova³¹? Quale era lo scopo di una prova così forte?

2. *Petihta*

Il termine *petihta* riporta il versetto citato come introduzione al *midrash*. A differenza di *dibur hamat'hil*, *petihta* non si riferisce al testo discusso, ma a un altro testo della Sacra Scrittura, secondo la regola, che prescrive soprattutto di spiegare la Bibbia usando la Bibbia stessa³². Questa parte del nostro lavoro la vogliamo dedicare all'uso delle citazioni bibliche (presenti in forme diverse!) nei *midrashim*³³.

Quando i rabbini trovano la difficoltà nell'interpretazione di un passo, cercano di rischiarare la sua oscurità attraverso l'uso degli altri passi di *Tanak*. La base di questa operazione può essere una parola o una

²⁸ La parola ripetuta rappresenta la muta richiesta d'Isacco, perché il padre avesse per lui la passione oppure lo stupore d'Isacco che il sacrificio viene preparato senza l'agnello – cf. Gen. R. 56, 4; KASHER M. M., *Encyclopedia...*, op. cit., p. 143. (Gen R. 56, 4)

²⁹ La ripetizione del nome d'Abramo viene interpretato come il segno d'amore di Dio verso il Patriarca, estensione del merito di prova non soltanto ad Abramo ma anche alle generazioni future, la partecipazione d'Abramo nella vita nei due mondi – presente e futuro, designa due momenti nella vita d'Abramo – prima (l'uomo imperfetto) e dopo la prova (l'uomo perfetto), rinnovamento dello spirito in Abramo – cf M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 149. (T.Ber. 1; Gen R. 56, 7; Tan. Sh'moth 18)

³⁰ Dio chiede Abramo – non gli ordina – cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 149.

³¹ Cf. Gen. R. 55, 3.

³² Per lo studio più dettagliato della questione cf. D. BOYARIN, *Intertextuality and the Reading of Midrash*, Bloomington-Indianapolis 1990.

³³ Cercheremo di presentare qui non soltanto alcune caratteristiche di *petihta* ma anche i testi della Bibbia usati nei *midrashim* come testi della prova (prooftexts).

espressione uguale nei due passi, un'analogia o una idea comune. Nonostante che l'applicazione di tale operazione (specialmente sul campo di *Halakha*) fosse sottomessa a certe regole³⁴, i rabbini stupiscono per la libertà dell'uso della Bibbia e per la larghezza del campo associativo (specialmente sul campo dell'esegesi haggadica³⁵). Forse in questa larghezza e in questa libertà si esprime in modo più pieno la verità sul *midrash* come "un modo d'essere e di pensare di fronte alla Parola di Dio, sperimentata come Rivelazione, omogenicamente animata da un'armonia interna che traspare in tutte le parole"³⁶. Il modo nel quale gli *Hazal* leggono e delucidano il Libro Sacro convince una volta di più, che abbiamo da fare con la lettura religiosa del testo fino al fondo e lo studio del *midrash* significa entrare nello spazio di "un'attività religiosa, eterno dialogo di Israele con il suo Dio"³⁷.

Suddette osservazioni trovano la conferma anche nelle *petihtot* (?) adoperate nel commento rabbinico a Gen 22. L'esegesi basata sulla presenza della simile radice nelle due espressioni diverse la troviamo in Gen. R. 55, 1. Per risolvere il problema dell'opportunità della prova alla quale Dio ha sottomesso Abramo (וְהָאֱלֹהִים נִסָּה אֶת־אַבְרָהָם) viene citato il Salmo 60, 6: "Ma ora, tu hai dato a quelli che ti temono una bandiera (נִס), perché si alzino (לְהִתְנוּסִים)". L'autore nota una certa rassomiglianza tra נִסָּה in Gen 22, 1 e נִס e לְהִתְנוּסִים nel Sal 60, 6³⁸. Questo gli permette di guar-

³⁴ "Nessuno ricava una deduzione analogica sulla base della propria autorità" – *jPesachim* VI, 1. Cf. G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma 1995, p. 34.

³⁵ "L'esegesi haggadica è più libera, obbedisce maggiormente all'esigenza di intrattenimento, anche se, a modo suo è molto legata alla tradizione e, d'altra parte, aperta ai problemi del tempo in cui sorge. (...) A proposito di *haggadah*, Heinemann parla di due orientamenti fondamentali: la «narrazione storica creativa» e la «filologia creativa». G. STEMBERGER, *Il Midrash. Uso rabbinico della Bibbia. Introduzione, testi, commenti*, Collana di Studi Religiosi, Bologna 1992, p. 29.

³⁶ G. RIZZI, *Le scritture tra metodi storico-critici moderni e principi ermeneutici fondamentali nel Giudaismo e nel Cristianesimo*, *RivBiblit* 46 (1998) 188.

³⁷ G. STEMBERGER, *Il Midrash*, op. cit., p. 31. Come conferma della sua intuizione, G. Stemberger menziona il fatto che la recita delle tredici regole esegetiche di R. Ishmael fa parte integrale della preghiera del mattino.

³⁸ Abbiamo qui un esempio dell'uso della regola (usata molto spesso) *Gezera Shava* ("eguale norma", "eguale valore") che significa, "che una parola dal significato oscuro può

testo è completamente diverso. Secondo i rabbini questa rassomiglianza, non può essere soltanto un caso, ma spesso contiene un significato più profondo, in un certo modo unisce gli eventi apparentemente non connessi. *Bereshit Rabba* nel punto 56, 1 commentando i tre giorni del viaggio d'Abramo verso il monte Moria, elenca le citazioni della Bibbia delle quali il denominatore comune è la presenza in esse del motivo dei tre giorni⁴³. Secondo gli *Hazal* questa coincidenza provoca una domanda: perché le cose sono successe nel terzo giorno? Rabbi Levi risponde: "Per il merito del terzo giorno d'Abramo nostro padre, com'è detto: *Il terzo giorno Abramo alzò i suoi occhi, ecc*"⁴⁴.

L'uso dell'elemento comune nei due versetti diversi viene anche adoperato nell'esegesi del v. Gen 22, 3⁴⁵. Un interesse dei commentatori suscita il fatto, che Abramo, alzatosi di buon mattino, "sellò (lui stesso) il suo asino". Questo comportamento contrasta un po' con la posizione sociale d'Abramo, un uomo ricco che possedeva numerosi schiavi e tanti beni e non doveva alzarsi presto a lavorare da solo. R. Shimon b. Johaj nota che lo schema simile lo troviamo nella descrizione di Balaam: "E s'alzò Balaam di mattina e sellò la sua asina" (Nm 22, 21). Da questa contrapposizione, analizzando i motivi delle azioni, rabbi trae la conclusione, che sono due le forze che sconvolgono l'ordine naturale della realtà: l'amore (nel caso di Abramo) e l'odio (nel caso di Balaam)⁴⁶.

⁴³ *Midrash* evoca per esempio al risorgimento in terzo giorno annunciato da Osea (6, 2), la storia di Giuseppe (42, 18), il terzo giorno della promulgazione del Decalogo (Es 19, 16), storia delle spie dal libro di Giosué (Gs 2, 15), la storia di Giona (Gn 2, 1), tre giorni dell'accampamento degli Israeliti descritto da Esra (Esd 8, 15), la storia di Ester (Est 5, 1).

⁴⁴ *Midrash* adduce anche una risposta alternativa. I "nostri Maestri" dicono che tutto è successo a causa del merito del terzo giorno in cui è avvenuta la promulgazione della Legge (Exo 19, 16).

⁴⁵ Cf. Gen. R. 55, 8

⁴⁶ Rabbi Shimon arricchisce il corpo del reato della sua conclusione citando un altro esempio, dove l'amore e l'odio sconvolgono l'ordine naturale della realtà: Giuseppe che attacca il suo cocchio per andare incontro a suo padre (Gen 46, 29) e il Faraone che attacca il suo cocchio per andare contro d'Israele (Es 14, 6). Un altro esempio viene addotto da R. Ishmael: Abramo prese il coltello per scannare il suo figlio (Gen 22, 10) e il Faraone suda la spada per distruggere Israele (Es 15, 9). Tutti e due sviluppano il pensiero affermando che in tutti questi casi la forza dell'odio viene neutralizzata attraverso la forza dell'amore. – Cf. Gen. R. 55, 8.

A volte il testo della *petihta*, pur non contenendo i comuni elementi lessicali con il versetto commentato, fornisce – secondi gli *Hazal* – la risposta per la domanda da loro fatta. Come esempio di questo tipo possiamo indicare Gen. R. 55, 2. Alla domanda: “perché Dio ha messo alla prova Abramo?” R. Jose b. Hanina risponde citando il Salmo 11, 5: “Il Signore sperimenta giusto”. Non sempre la *pethitha* contiene la risposta sufficiente e convincente per tutti. Per questo a volte troviamo in *midrash* le proposte alternative. Nel nostro caso citato sopra R. Abbin risponde rendendo evidente l'autonomia assoluta di Dio, servendosi con il testo dal libro di Qohelet: “La parola del Re è autorità, e chi gli può dire, cosa fai?” (Qo 8, 4)⁴⁷.

In questo momento vale la pena evocare, sottolineata dai maestri del *midrash*, la necessità di leggere l'intero versetto (a volte soltanto menzionato nella *petihta*) nel suo contesto originale, contesto che nella citazione in *midrash* può spesso cambiare il significato originale del versetto. Inoltre gli autori di *midrash* a volte citano soltanto una parte del versetto (supponendo per esempio la conoscenza a memoria di *Tanakh*). La parola alla quale allude l'autore può non essere presente nella citazione⁴⁸.

Sembra che un'interessante illustrazione di questa regola insieme con l'uso particolare della *petihta* la troviamo in Gen. R. 55, 5. Come *petihta* vengono citati due frammenti da Mi 6, 6-7: “Con che mi presenterò davanti al Signore, mi prostrerò davanti al Dio Eccelso? Offrirò forse il mio primogenito per la mia colpa?”. Il testo sembra essere corrispondente alla situazione d'Abramo. Ma il contesto più largo, secondo Rabbi Jehoshua b. Siknin che parla in nome di R. Levi, esclude questa identificazione. Secondo le parole seguenti, il primogenito sarebbe un'offerta per la colpa e per il peccato del padre – e questo non è vero nel caso di *Aqedah*. In fine come dice commentando il sacrificio d'Abramo, pur non condotto alla fine, era accettato, invece quello di Mesha re di Moab non era accolto⁴⁹.

⁴⁷ Cf. Gen. R. 55, 3.

⁴⁸ S. PETERS, *Learning...*, op. cit., p. 44.

⁴⁹ Cf. 2Re 3, 27. Può darsi che il commento di R. Jehoshua è un'eco delle controversie o della discussione nell'ambiente degli *Hazal* riguardo al sacrificio d'Isacco.

Prima di concludere questa parte del lavoro vogliamo presentare ancora un altro caso interessante. Studiando i seguenti commenti dei rabbini abbiamo notato il grande pluralismo delle opinioni e la libertà nell'approccio ai problemi della Sacra Scrittura. Eppure a volte *midrash* contiene anche i segni delle polemiche e discussioni, anzi, degli interventi autoritari. In Gen. R. 55, 8 troviamo per esempio l'interpretazione di R. Mejashah che insegnava in nome di R. Benajah. Loro affermano che la spaccatura del legno da Abramo ("E spaccò la legna dell'olocausto" – Gen 22, 3) ha meritato che Dio ha spaccato le acque del Mar Rosso ("E si spaccarono le acque" – Es 14, 21), ponendo così un parallelo tra le opere di Dio e quelle dell'uomo cui si oppone R. Levi: וַיִּדְרֹשׁ עֵר כַּהֵן – "Ti basta fin qui! Abramo agì secondo le sue possibilità e il Santo, Egli sia benedetto, secondo le sue possibilità".

L'analisi dell'uso delle citazioni bibliche nei *midrashim* ci dimostra a volte le difficoltà nel capire l'idea che conduceva la riflessione dell'esegeta. Queste difficoltà a volte possono essere diminuite se prendiamo in considerazione alcune premesse⁵⁰:

– gli *Hazal* nei loro commenti sanno distinguere tra la comprensione del senso pieno del testo (*peshuto shel mikra*) e il suo uso omiletico (*derash*). La confusione di questi due ordini provoca gli errori nella comprensione giusta del *midrash*, a volte la rende anche impossibile.

– la libertà dei rabbini nell'uso della Bibbia nei *midrashim* è basata sul fatto che il linguaggio della Bibbia diventa la parte integrale del linguaggio degli *Hazal*. Dedicando gran parte della loro vita allo studio, cominciano a pensare, parlare e scrivere secondo il modo biblico.

– come abbiamo già menzionato gli *Hazal* sono coscienti che è la Bibbia stessa che offre gli strumenti per essere intesa in modo giusto. Specialmente i Profeti (*Neviim*) e gli altri scritti (*Ketuvim*) diventano per loro un grande tesoro indicativo per commentare il Testo.

– finalmente loro presuppongono la conoscenza della Bibbia da parte del lettore. Questo ci costringe allo sforzo di conoscere la Sacra Scrittura e di esaminare le citazioni bibliche dei *midrashim* nel contesto pieno dal quale sono state prese. Questo sempre faciliterà la comprensione più profonda del pensiero rabbinico.

⁵⁰ Cf. S. PETERS, *Learning...*, op. cit., p. 58-59.

3. *Mashal e Nimshal*

Nel suo commento alla Bibbia, tranne le citazioni della Bibbia stessa, gli *Hazal* si servono spesso dell'allegoria, parabola, favola o proverbio⁵¹. Tutti questi generi letterari racchiude il termine ebraico מִשָּׁל⁵². *Mashal* come la parte di *midrash* viene usato per esprimere la verità del testo biblico in modo più tangibile, per farlo più vicino alla esperienza umana. Di solito viene introdotto dalla formula: לְמַה הִדְבַּר דְּמָה (“a che cosa questa cosa può essere paragonata”) oppure לְמַשָּׁל לְ (“questo può essere paragonato a...”; a volte come abbreviazione anche solo לְ). Il termine *nimshal*, che proviene dalla stessa radice, significa la spiegazione, chiarificazione di *mashal*. Esso viene spesso introdotto con l'espressione כִּכֵּן (oppure: כִּכְנָה) “così”. *Mashal* fa parte integrale dello stile di *midrash* ed era spesso usato nell'insegnamento nella tradizione didattica del popolo d'Israele⁵³. Prima di presentare gli esempi dei *meshalim* e dei *nimshalim* a loro corrispondenti adoperati nell'interpretazione di *Akedah* vogliamo segnalare due osservazioni metodologiche. Primo, sembra importante ricordare che ogni paragone e ogni metafora ha i suoi limiti. Aumentandone il significato non ci avviciniamo più alla verità ascosta nel *mashal*; al contrario, rasentiamo l'esegesi erronea, a volte anzi le frontiere dell'assurdo o del ridicolo. Secondo, il senso più profondo e il carattere innovatore dei *meshalim* si esprime non tanto nella dimostrazione delle rassomiglianze tra gli elementi del paragone quanto nelle differenze, discrepanze e incoerenze rilevate attraverso il *mashal*⁵⁴.

⁵¹ Per essere precisi dobbiamo ricordare il fatto che la Bibbia stessa usa questo tipo di linguaggio.

⁵² Il verbo מִשָּׁל significa “parlare in modo metaforico”, “paragonare”, “dare esempio, illustrazione” – cf. M. JASTROW, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic Literature*, New York 1996, p. 855. Per lo studio dettagliato dei *meshalim* cf. D. STERN, *Parables in Midrash. Narrative and Exegesis in Rabbinic Literature*, Cambridge, Massachusetts - London 1991.

⁵³ Per questo non dovrebbe stupire per esempio lo stile d'insegnamento di Gesù nelle parabole; questo non era la sua idea o invenzione ma piuttosto attaccamento alla lunga tradizione del popolo eletto.

⁵⁴ Su questo punto insiste molto S. Peters nel suo libro *Learning...*, op. cit.. E il metodo presentato da lui che vogliamo adoperare nella presentazione dei *meshalim* usati nel commento di *Akedah* in questa parte del nostro lavoro.

Presentando gli esempi dei *meshalim* ci concentreremo su Gen. R. 55, 2. Questa *parasha* che commenta Gen 22, 1 (“Dopo questi avvenimenti Dio provò Abramo”) consiste di *petihta* e dei tre *meshalim*. Come *petihta* viene usato Sal 11, 2: “Il Signore prova il giusto; ma l’anima sua odia l’empio e colui che ama la violenza”. La citazione della *petihta* è l’introduzione ai *meshalim* seguenti, ma spesso, come abbiamo detto nel capitolo precedente, anche la *petihta* stessa contiene una forma di risposta al problema del versetto commentato. In questo caso possiamo osservare una curiosità, che il versetto del salmo rompe lo schema del parallelismo tipico per il linguaggio della Bibbia. La prima parte del versetto porta l’informazione della prova alla quale vengono messi i giusti. Nella seconda parte, riguardo a non-giusti, si aspetterebbe l’informazione opposta: “Il Signore non prova i “non-giusti”. Invece la prova viene contrapposta all’odio: “l’anima sua odia l’empio e colui che ama la violenza”. Questo ci suggerisce che la prova del giusto dalla prima parte del versetto deve essere un segno dell’amore (come opposto all’odio). Come vediamo, la *petihta* non soltanto introduce ai *meshalim* seguenti, ma anche organizza la loro interpretazione con la premessa introduttiva: la prova di Abramo non significa una punizione – è piuttosto il segno dell’amore⁵⁵.

Primo *mashal* che segue la *petihta* è proposta da rabbi Jonatan . Rabbi riporta un esempio del lavoro di un vasaio. Egli non sperimenta i vasi difettosi, perché non può batterli neppure una volta sola senza che essi si rompono. Il vasaio prova i vasi sicuri, che anche battuti parecchie volte non si rompono⁵⁶. “Così – conclude nella parte di *nimshal* R. Jonatan – il Santo, Egli sia benedetto, non mette alla prova i malvagi ma i giusti, come è detto: «Il Signore prova il giusto.» Nel suo metodo a questo punto S. Peters propone di giustapporre glie elementi di *mashal* e di *nimshal*.

⁵⁵ Ancora una volta dobbiamo vedere la necessità di controllare la citazione intera nel suo contesto. Purtroppo uno che legge soltanto il testo nella traduzione italiana oppure inglese, senza tornare al testo della Bibbia non avrebbe possibilità di arrivare a questa conclusione – entrambe le traduzioni citano soltanto la prima parte del versetto: “Il Signore prova il giusto”

⁵⁶ Qui si finisce la parte di *mashal*.

<i>mashal</i>	<i>nimshal</i>	<i>deduzione</i>
il vasaio	il Santo Egli sia benedetto	
i vasi difettosi	i malvagi	
i vasi sicuri	i giusti	
sperimentare/battere		
i vasi	la prova Divina	
rottura dei		
vasi difettosi	-----	incapacità dei malvagi di subire la prova
durevolezza	-----	capacità dei giusti
dei vasi sicuri		di subire la prova

Come possiamo vedere (e questo sembra una regola più generale) la parte di *nimshal* è meno sviluppata che la parte di *mashal*. In questo caso però le mancanze possono essere completate senza grandi problemi sulla base della deduzione. Analizzando gli elementi così elencati possiamo trarre qualche conclusione: 1) la prova ha il carattere doloroso – è presentata come il “battere (שָׁבַר) i vasi”, subire la prova può essere un’esperienza dolente; 2) da questo *mashal* è difficile riconoscere lo scopo della prova – il vasaio in anticipo sa la qualità dei vasi, sembra come se fosse la sopportazione della prova l’unico scopo di essa; 3) *mashal* sembra concentrare la nostra attenzione piuttosto sui malvagi, dando una risposta chiara e molto razionale alla domanda: perché loro non sono sottomessi alla prova Divina.

Il secondo *mashal* di R. Jose b. Hanina racconta la storia dalla vita agraria. Quando il coltivatore del lino sa che il suo lino è di buona qualità, più lo batte più migliora e diventa più lucido. Ma quando il suo lino è di qualità pregiata, non può batterlo neanche una volta senza spezzarlo (la fine di *mashal*). Così – conclude in *nimsal* R. Jose – il Santo Egli sia benedetto non mette alla prova i malvagi ma i giusti, come è detto: “Il Signore prova il giusto.”

Anche qui cominciamo dalla giustapposizione degli elementi di *mashal* e di *nimshal*.

<i>mashal</i>	<i>nimshal</i>	<i>deduzione</i>
coltivatore del lino	il Santo Egli sia benedetto	
lino di buona qualità	i giusti	
il battere del lino	la prova Divina	
miglioramento e lucidità del lino	-----	miglioramento del giusto, la sua lucidità – fama (?)
lino della qualità pregiata spezzatura del lino	i malvagi -----	incapacità dei malvagi di subire la prova ⁵⁷

Anche in questo caso possiamo vedere le differenze nello sviluppo tra *mashal* e *nimshal*. Anche qui – come in *mashal* precedente le lacune possono essere completate senza grande problema. Traendo le conclusioni constatiamo alcune rassomiglianze con il *mashal* del vasaio: 1) Anche qui la prova ha le caratteristiche dell’esperienza, della realtà dolorosa – “il battere (בַּתֵּיבָה) del lino”; 2) anche qui l’attenzione forte si concentra sui malvagi – Dio non li prova perché non possono resistere nella prova⁵⁸. Questo *mashal* porta però anche un elemento nuovo: la prova è presentata come una tappa necessaria nel processo del miglioramento del giusto. Per dire la verità troviamo qui anche certe ambiguità, per esempio l’autore non precisa chi è il beneficiario di questo processo, chi in realtà beneficia dalla prova. Secondo la logica della storia presentata nel *mashal* potrebbe essere Dio l’unico che ottiene i frutti del “battere del lino”, ma come abbiamo detto: trascendendo i limiti di un *mashal* rasentiamo l’esegesi erronea e a volte anche le frontiere dell’assurdo. Sembra che nel nostro caso è la *petihta* compresa in modo profondo, che ci protegge dall’interpretazione che accuserebbe Dio del gioco disonesto⁵⁹.

⁵⁷ Questo è detto direttamente in alcune versioni di questo midrash dove l’autore argomenta, che “Dio non prova i malvagi perché essi non possono resistere”. Come testo probante egli adopera la citazione da Isaia (57, 20): “Ed i malvagi sono come un mare in tempesta”

⁵⁸ Cf. la nota precedente.

⁵⁹ L’altro problema alla luce dei due *meshalim* finora discussi potrebbe essere per esempio la questione della determinazione o predestinazione e la volontà libera dell’uomo.

L'ultimo *mashal* che incontriamo in Gen. R. 55, 2 è quello presentato da R. Eleazar. Ecco, un padrone possedeva due mucche: una forte ed una debole. Su quale pone il giogo? – domanda R. Eleazar – non forse su quella forte? (la fine di *mashal*) Così (*nimshal*) il Santo, Egli sia benedetto, non mette alla prova che i giusti, come è detto: Il Signore prova il giusto.”

Come sempre cominciamo dalla giustapposizione degli elementi del *mashal*:

<i>mashal</i>	<i>nimshal</i>
il padrone della casa	il Santo Egli sia benedetto
la mucca forte	i giusti
la mucca debole	i malvagi
il giogo	la prova

In questo ultimo esempio possiamo scoprire alcuni cambiamenti importanti in confronto ai due *meshalim* precedenti. Secondo l'insegnamento di R. Eleazar la prova non è più vista come un colpo dolente ma piuttosto come un peso che deve essere portato, un lavoro che deve essere fatto. Il quadro qui presentato ci fa pensare alla prova nella categoria dell'utilità e dell'opportunità. La prova secondo questo *mashal* (come anche nel *mashal* del coltivatore del lino) si racchiude nella sfera razionale. Al contrario degli esempi precedenti non si neanche parla dei malvagi da parte di *nimshal*. Qui tutta l'attenzione si concentra sui giusti – abbastanza forti da ricevere il compito della prova divina. Come nella *petihta*, la prova sembra piuttosto il segno dell'elezione del giusto da parte di Dio.

Come abbiamo visto, in questa parte del nostro lavoro, attraverso il processo a tre stadi, gli *Hazal* ci hanno fatto passare attraverso i meandri della domanda: “Perché Dio ha messo Abramo alla prova?”. Questo cammino è cominciato con la constatazione del carattere doloroso e l'assurdità o almeno l'inutilità della prova. Alla fine abbiamo visto la prova nella prospettiva dell'elezione Divina del giusto. Questo non elimina tutti i dubbi e non risponde a tutte le domande.

Il pensiero dei rabbini rimane una strada apofatica nel processo della cognizione di Dio⁶⁰. Ma la loro riflessione contenuta nei *meshalim* – la riflessione molto attenta e dettagliata – ci lascia con la coscienza sprofondata nel leggere le parole: “E dopo queste cose Dio ha messo Abraamo alla prova...”.

4. *Conclusion* – il *midrash* aperto al futuro.

Manca nella struttura di *midrash* un modello fisso della conclusione del commento rabbinico. Parecchie volte in questo punto gli autori tornano semplicemente alla citazione introduttiva, tracciando in questo modo un cerchio e tornando al punto di partenza – ma tornano trasformati in un certo senso dall'interpretazione del *midrash*, con la nuova consapevolezza. Questo ritorno non significa però la conclusione nel senso della chiusura finale del processo della riflessione. Al contrario – il ritorno alla domanda di partenza apre la possibilità di ricominciare il processo di nuovo. Questo possiamo percepire anche nella struttura di *midrash* che riporta i commenti degli *Hazal* senza costruire un sistema teologico fisso. Questa è una delle caratteristiche importantissime dell'esegesi rabbinica: i commentatori riflettendo i problemi della Scrittura e a volte discutendo i commenti dei predecessori non creano il sistema dei dogmi. La tradizione teologica ha il carattere piuttosto accumulativo, dove le affermazioni dei seguenti commentatori hanno il valore dei pezzi di un mosaico, i quali – tutti insieme – giocano il proprio ruolo nella presentazione del quadro completo. Questo fa di *midrash* un sistema aperto – a nuove interpretazioni, a nuove contestualizzazioni, a nuove letture e attualizzazioni.

Questa apertura, l'abbiamo notata nei livelli diversi. Primo, il *mi-*

⁶⁰ Un *mashal* molto interessante lo troviamo in Gen. R. 55, 3 dove il Santo, Egli sia Benedetto, viene paragonato da un lato a un re, da altro lato a un maestro (*rabbi*). Dialettica di questi paragoni ci svela la verità di Dio aperto alle domande dell'uomo-discepolo come un maestro e contemporaneamente Dio che non deve rispondere – come un re; la verità dell'uomo che sempre può domandare il suo maestro – e contemporaneamente non sempre dovrebbe domandare...

drash non si limita al commento dei fatti dalla prospettiva storica. Come abbiamo detto, nel processo dell'esegesi rabbinica la cronologia non gioca il ruolo importante. Molto spesso gli eventi dalla storia della salvezza vengono letti come se fossero successi oggi⁶¹. La storia e il presente creano un sistema di relazioni reciproche. Nel caso di *Akedah* i rabbini reiteratamente dimostrano come la storia di Abramo influisce sulla storia d'Israele, come influisce anche il loro giorno d'oggi⁶². Abbiamo menzionato per esempio come i tre giorni del viaggio d'Abramo secondo l'interpretazione rabbinica sono diventati di merito per gli altri “tre giorni” nella storia del popolo d'Israele: nella profezia di Osea, nella storia di Giosué, di Giona e di Ester⁶³. Un altro *midrash* trova il legame tra il passaggio attraverso il Mar Rosso e *Akedah*, affermando che in questo momento della fuga il Monte Moria con il legno dell'altare ed Isacco legato è stata trasferita per asciugare le acque del mare – e questo era il merito dell'offerta d'Abramo⁶⁴. Ancora un altro vede nella storia del popolo eletto la presenza continua dell'ariete che è stato sacrificato come sostituto dell'Isacco: le sue ceneri sono diventate la base dell'altare interno, i suoi tendini sono serviti come le corde della cetra di Davide, il suo pelo era usato da Elia come la cintura intorno ai suoi fianchi, le corna – uno è stato usato da Dio sul monte Sinai (Es 19, 19), l'altro sarà usato per radunare gli esuli secondo la profezia d'Isaia (Is 27, 13)⁶⁵. L'esempio della presenza continua dell'*Akedah* nella vita d'Israele è il ricordo particolare nel giorno *Rosh Hashana*, quando al suono del corno Dio perdona i peccati del suo popolo a causa del merito dell'offerta

⁶¹ Cf. Es 19, 1.

⁶² Sembra molto interessante vedere il contrasto tra le scarse allusioni da scena di *Akedah* nella Bibbia e l'immensità delle allusioni e riferimenti ad essa nella letteratura rabbinica. In un certo senso i rabbini riscoprono questo tema e la sua importanza per il Giudaismo del Periodo Romano, anche nel contesto dell'alba del Cristianesimo. Cf. J.D. LEVENSON, *The Death...*, op. cit., p. 173-232. Per vedere l'influsso di Gen 22 sulla tradizione letteraria ebraica cf. J. SWETNAM, *Jesus and Isaac. A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*, AB 94, Rome 1981, p. 23-80.

⁶³ Cf. nota 40.

⁶⁴ Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 148. (Mechilta B'shallach 1, 3)

⁶⁵ Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 155. (ARN MS; MhG; PRE 31)

d'Abramo⁶⁶. La storia di *Akedah* viene ricordata magari nel nome di Gerusalemme, che secondo il *midrash* è un compromesso che Dio ha fatta tra il nome dato a questo posto da Sem⁶⁷ – Salem e il nome con il quale l'ha chiamato Abramo – *Adonai Jir'eh*.

L'apertura del *midrash* si proietta anche verso il futuro. R. Isaac commentando la frase Gen 22, : “Vide il luogo da lontano” dice che “da lontano” significa il giorno quando il posto sarà abbandonato, quando i suoi proprietari (i figli d'Israele) si allontaneranno – saranno espulsi. Ma questo non durerà per sempre perché il Signore ha scelto questo posto per sempre (Sal 132, 14) e un giorno verrà il Messia – colui, che “è povero e cavalca sull'asino” (Zc 9, 9)⁶⁸. All'intervento redentore nei tempi delle persecuzioni alludono anche gli altri commenti dei rabbini. R. Judan commentando il versetto Gen 22, 13: “Allora Abramo alzò gli occhi e guardò; ed ecco dietro di lui un montone, preso per le corna in un cespuglio” dice, che dopo tutto ciò che è accaduto (אָחַר) Israele peccherà di nuovo e diventerà la vittima delle persecuzioni, ma finalmente sarà liberato con le corna dell'ariete, perché sta scritto: “E il Signore suonerà il corno” (Zc 9, 14)⁶⁹. Tutto questo è considerato come il merito dell'offerta d'Abramo e del “legare” d'Isacco (עִקָּר). In questo senso l'*Akedah* rimarrà per sempre l'ultimo punto di riferimento anche nelle più drammatiche vicende della vita del popolo eletto⁷⁰.

⁶⁶ Cf. M. M. KASHER, *Encyclopedia...*, op. cit., p. 153; (J. Taan 2, 4; Tan Y. Vayyera 46; Tan Tsav 13; Midrash) Gen. R. 56, 9; F. MANNS, *The Binding Isaac in Jewish Liturgy*, in: F. MANNS (ed.), *The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions*. Proceedings of a symposium on the interpretation of the Scriptures held in Jerusalem, March 16-17, 1995, SBFA 41, Jerusalem 1995, p. 65-67. L'autore dimostra anche i collegamenti di *Akedah* con gli altri elementi della vita liturgica degli Ebrei p.e. la Pasqua Ebraica, la preghiera *Shemoe Esre*, forse anche *Jom Kippur*.

⁶⁷ Egli viene identificato dai rabbini con “Melichisedec, re di Salem” – cf. Gen 14, 18.

⁶⁸ Cf. Gen. R. 56, 2

⁶⁹ R. Judan fonda il suo commento sull'omonimia della parola אָחַר (“dietro” e “dopo”) sul quadro dell'ariete involupato con le corna in un cespuglio, che rappresenta Israele “involupato” nelle persecuzioni e sofferenze. Cf. Gen. R. 56, 9; cf. S. SPIEGEL, *The Last Trial, On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice: The Akedah*, New York 1963, p. 74-76.

⁷⁰ Per la visione di *Akedah* nella prospettiva di *Holocaust* e *Shoah* cf. L.A. BERMAN, *The Akedah. The Binding of Isaac*, Northvale, New Jersey – Jerusalem 1997, p. 85-104.

Continuando scopriamo che il *midrash* si apre anche all'interpretazione che attraversa le frontiere delle religioni⁷¹. La scena d'*Akedah* diventa un luogo d'incontro tra l'esegesi rabbinica e quella degli esegeti cristiani⁷². Parliamo del luogo d'incontro essendo coscienti delle difficoltà e delle differenze nell'approccio a questo tema. Il *midrash* con il suo metodo accumulativo della riflessione teologica può essere un esempio del vero dialogo condotto tra le persone che pur presentando le opinioni diverse con simile rispetto e umiltà si avvicinano al mistero della Parola Divina. Per noi cristiani, alcune intuizioni dei rabbini fosse pure quella che Isacco era come “uno che porta lo strumento della propria morte”⁷³ oppure quelle concentrate intorno alla frase “Dio si provvederà da sé l'agnello per l'olocausto, figlio mio!” (Gen 22, 8), possono essere sempre un'occasione alla meditazione sul mistero dei semi di verità Divina seminati, sparsi nel mondo.

E finalmente il *midrash* presenta l'apertura straordinaria ad ognuno che comincia ad esplorarlo. Esso insegna di stare attento nel confronto con le parole della Bibbia, fare le domande, anche difficili, e cercare le

Per la lettura della scena nel contesto delle Crociate cf. S. SPIEGEL, *The Last Trial...*, op. cit., 16-27. Queste riletture del testo basano sul fatto che l'esegesi ebraica mette in rilievo in modo molto forte l'offerta/“legare” d'Isacco (non soltanto il sacrificio d'Abramo) – l'*Akedah*. In questo modo Isacco entra per sempre come un *topos* del martirio nella storia degli Ebrei. Cf. J. W. VAN BEKKUM, *The Aqedah and its interpretations in Midrash and Piyyut*, in: NOOT E. – TIGCHELAAR E. (ed.), *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, Leiden – Boston – Köln 2002, p. 91, 93.

⁷¹ Di *Akedah* come incrocio del Giudaismo, Cristianesimo ed Islam cf. J. DOUKHAN, *The Akedah at the “Crossroad”: Its Significance in the Jewish-Christian-Muslim Dialogue* in: F. MANNS (ed.), *The Sacrifice of Isaac in the Three Monotheistic Religions. Proceedings of a symposium on the interpretation of the Scriptures held in Jerusalem, March 16-17, 1995*, SBFA 41; Jerusalem 1995, p. 167-176; E. KESSLER, *Bound by the Bible. Jews, Christians and the sacrifice of Isaac*, Cambridge 2004.

⁷² Cf. J.D. LEVENSON, *The Death...*, op. cit., p. 173-232; R. M. JENSEN, *The Offering of Isaac in Jewish and Christian Tradition*, *BiblInterp* 2 (1994) 85-110; *The Binding of Sacrifice of Isaac: How Jews and Christians See Differently*, *BibleReview* 9 (1993) 42-51.

⁷³ Cf. Gen. R. 56, 3. Per la discussione con l'interpretazione cristiana di questo quadro cf. S. SPIEGEL, *The Last Trial...*, op. cit., p. 16-77-86.

risposte con pazienza e rispetto⁷⁴. Il metodo dei rabbini insegna di essere aperto all'insegnamento degli altri, alle alternative e possibilità di'interpretazione, di non assolutizzare le proprie conclusioni. Anche davanti a lettori senza grande esperienza il *midrash* apre il ricchissimo mondo dell'esegesi che è nata nel contatto permanente con Dio che vive e parla al cuore dell'uomo.

Conclusione.

La storia del sacrificio d'Isacco o del sacrificio d'Abramo, come preferiscono dire gli altri, oppure l'*Akedah* come spesso nella tradizione ebraica viene chiamato il racconto dal capitolo 22 del libro di Genesi, ha influenzato parecchi aspetti della vita e della cultura del mondo. Gli elementi di questa storia li possiamo trovare nella vita liturgica del popolo eletto, nella sua spiritualità, nella preghiera e anche nell'arte. Ma la riflessione sulla storia di Dio che richiede ad Abramo l'offerta del proprio figlio ha varcato i confini delle religioni, delle culture e delle società. Molto spesso diventava lo spazio dell'incontro, del dialogo tra le diverse visioni, filosofie di vita, convinzioni o credenze. La storia elaborata da tanti teologi, filosofi, artisti rimane sempre aperta per l'uomo che cerca nella sua vita la risposta per le domande costitutive, che ha il coraggio di fare domande alla Sacra Scrittura, a Dio stesso. In questo processo l'esegesi rabbinica e il *midrash* appaiono non soltanto come i testimoni della storia del pensiero umano ma anche come i fonti dell'ispirazione e strumenti dello studio sempre più profondo.

Summary

The narrative traditionally called the "sacrifice of Isaac", or "the sacrifice of Abraham", or – especially in Jewish tradition – *Aqedah* (Gen 22) has affected many aspects of life and culture of the world. The elements of this story we can

⁷⁴ Confronta il *mashal* dialettico in Gen. R. 55, 3, dove il Santo Egli sia benedetto viene presentato come re e come il maestro.

find them in the liturgical life of the chosen people, in its spirituality, prayer and also in art. But reflection on the narrative concerning God requiring from Abraham his beloved son has crossed the boundaries of religions, cultures and societies. Very often it became a space for meeting and dialogue between different visions, philosophies of life, convictions or beliefs. The story developed by many theologians, philosophers, artists always remains open for a human being who seeks in his or her life the answer to the fundamental questions; who has the courage to put questions not only to the holy text, but also to God himself. In this process the rabbinic exegesis and midrash appear not only as witnesses of the history of human thought but also as sources of inspiration and tools for solid biblical study.

Ks. dr Krzysztof Napora, sercanin, doktor nauk biblijnych; absolwent WSM Księży Sercanów w Stadnikach, Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie, Pontificio Instituto Biblico w Rzymie, Rothberg International School Uniwersytetu Hebrajskiego w Jerozolimie oraz École biblique et archéologique française de Jérusalem (EBAF); od 2012 roku pracownik naukowo-dydaktyczny Instytutu Nauk Biblijnych KUL; asystent w Katedrze Filologii Biblijnej i Literatury Międzytestamentalnej.

e-mail: naporus@gmail.com