

Franco Manzi

«DIO MISE ALLA PROVA ABRAMO»?

La maturazione di Abramo nel suo modo di vedere Dio

*«Questo cammino di fede suppone
il superamento di un'idea di Dio originaria
per lo più sbagliata, almeno in parte,
e quindi da correggere [...].
E questa prova è terribile, è la prova fondamentale»*

CARLO MARIA MARTINI

SOMMARIO: I. PROBLEMA SUL VERSANTE DI DIO: 1. «Dio mise alla prova Abramo»; 2. Dio è proprio così crudele?; 3. «Mi rifiuterò sino alla morte di amare questa creazione dove i bambini sono torturati» – II. PROBLEMA SUL VERSANTE DI ABRAMO – III. NOTE ESEGETICHE SUL RACCONTO: 1. Obbedienza della fede di Abramo; 2. Cosa avviene nel cuore di Abramo? – IV. DUE INTERPRETAZIONI CONTRADDITTORIE? 1. Interpretazione psicologico-religionista: il Signore non volle che Abramo gli sacrificasse il figlio; 2. Interpretazione biblico-tradizionale: il Signore comandò ad Abramo di sacrificargli il figlio; 3. Due interpretazioni complementari – V. INTERPRETAZIONE «TEO-LOGICA» DELL'ESPERIENZA DI FEDE DI ABRAMO: 1. Iniziale esperienza religiosa di Abramo; 2. Vocazione di Abramo; 3. Maturazione paradossale della fede di Abramo – VI. INTERPRETAZIONE CANONICA DELL'ESPERIENZA DI FEDE DI ABRAMO: 1. Fede operosa di Abramo maturata grazie alla prova; 2. Dio non mette nessuno alla prova; 3. Duplice scopo del comando di Dio – VII. LETTURA CRISTIANA DI PAGINE DIFFICILI DELLA BIBBIA

I. PROBLEMA SUL VERSANTE DI DIO

1. «Dio mise alla prova Abramo»

«Dio mise alla prova Abramo» (v. 1): così inizia una delle vicende più drammatiche della storia della salvezza, narrata in Gn 22,1-19. Sia in ebraico (*nissâ*) che in greco (*epeirazen*) si potrebbe anche tradurre: «Dio

tentò Abramo»; o addirittura – riecheggiando la versione latina del *Padre nostro* –: «Dio indusse in tentazione Abramo».

Subito s'insinua nei lettori una delle domande cruciali della vita: che Dio è mai questo, che tenta il credente in maniera così dura? Ma se ci si attiene al testo, non c'è scampo: il soggetto del verbo iniziale è proprio Dio. Quindi, lo stesso Dio che aveva concesso ad Abramo la grazia del figlio Isacco, lo mise poi alla prova con una richiesta al limite del sadismo: «Prendi tuo figlio – traduce l'attuale versione della Bibbia secondo la Conferenza Episcopale Italiana –, il tuo unigenito che ami, Isacco, va' nel territorio di Mòria e offrilo in olocausto su di un monte che io ti indicherò» (22,2).

2. Dio è proprio così crudele?

Un *Dio così* non può che apparire immediatamente crudele. E questo, per diverse ragioni, tutte concentrate nell'ordine divino percepito dal patriarca, sempre più inequivocabilmente mirato su Isacco.

Anzitutto, Isacco è figlio di Abramo¹. Già questo motivo sarebbe più che sufficiente per un padre – o una madre – per disobbedire all'imposizione di qualsiasi Faraone di questo mondo, come fecero i genitori di Mosè². Qui però l'ordine non proviene da un uomo, ma da Dio.

Non solo: Isacco è «l'unico» figlio del patriarca³. Immolato lui, Abramo e Sara non ne hanno altri. Anzi, anziani come sono, non potranno averne altri, almeno umanamente parlando. Per di più, Abramo è stato costretto da Sara ad allontanare Ismaele, il figlio generatogli legittimamente, secondo le consuetudini del tempo, dalla schiava di lei, Agar⁴.

Ma poi Isacco è un figlio «amato» dal padre⁵. Se persino il re Davide pianse disperato alla notizia dell'uccisione di Assalonne, uno dei suoi numerosi figli, che pure aveva meschinamente complottato di detronizzarlo⁶,

¹ Nel comando divino per due volte è ripetuto il pronome «tuo» (*binkā*, «il tuo figlio»; *y^hhīdkā*, «il tuo unico», Gn 22,2) e nell'intero brano per ben dieci volte è martellato il termine «figlio» (*bēn*, vv. 2.3.6.7.8.9.10.12.13.16).

² Cf Es 2,2-3; cf Sap 18,5; At 7,20-21; Eb 11,23.

³ Gn 22,2: *y^hhīdkā* («il tuo unico»); cf vv. 12.16.

⁴ Cf Gn 21,8-14.

⁵ Gn 22,2: *'āšer-'āhabtā* («che ami»).

⁶ Cf 2 Sam 19,1-5.

quanto più avrà sofferto Abramo, dovendo immolare con le sue stesse mani il figlio che amava e da cui si sentiva amato⁷! Eppure Dio sembrava quasi volere far sanguinare la ferita intima di Abramo, ricordandogli questo amore del tutto unico per Isacco nel momento stesso in cui gli stava comandando di sacrificarglielo. Lo mette in risalto il *midraš* al libro della Genesi, *Berē'šit Rabbâ*, che, dramatizzando il comando divino, racconta che Dio disse al patriarca:

Ti prego, prendi tuo figlio. Gli rispose: Ho due figli, quale figlio? Ed il Signore: *Il tuo unico*. Replicò Abramo: Questo è unico per sua madre e l'altro è unico per sua madre. Continuò: *Che ami*. E Abramo: Esistono forse confini nelle viscere? Soggiunse: *Isacco*. E perché non glielo disse subito? Per renderlo caro ai suoi occhi [...]»⁸.

Infine, la modalità del sacrificio aggiunge crudeltà a crudeltà: l'olocausto, come indica la stessa etimologia greca della parola (*holokaútōsis*)⁹, consisteva non solo nell'uccisione della vittima, ma anche nella sua completa combustione. Così facendo, si credeva di «far salire»¹⁰ la vittima come profumo verso il cielo, alle stesse narici di Dio, che ne avrebbe gradito l'offerta¹¹. Ma che Dio è un essere che si compiace del lezzo del cadavere bruciato di un ragazzino? Con quell'olocausto sarebbe potuta andare in fumo la stessa fede di Abramo!

3. «Mi rifiuterò sino alla morte di amare questa creazione dove i bambini sono torturati»

Tornano in mente le proteste scagliate contro il cielo da tanti atei – e da altrettanti Giobbe, che atei non sono –, scandalizzati dall'indifferenza di Dio alle proprie o altrui invocazioni. Riaffiora alla memoria il romanzo *La*

⁷ Lo s'intuisce dall'affettuoso «padre mio» (Gn 22,7b) con cui Isacco si rivolse ad Abramo, nonostante l'oscuro presentimento di ciò che «suo padre» (v. 7a) stava per fargli.

⁸ *Berē'šit Rabbâ*, 55,7, in T. FEDERICI (ed.), *Commento alla Genesi (Berešit Rabbâ)*. Introduzione versione note di Alfredo Ravenna (= Classici delle Religioni; La Religione Ebraica), Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1978 (Ristampa 1994), 439; cf anche *Berē'šit Rabbâ*, 39,9 e *Sanhedrin*, 89b.

⁹ Il termine deriva da *hólos* («tutto») e da *kaíein* («bruciare»).

¹⁰ In ebraico l'olocausto era detto *'ōlâ*, sostantivo che derivava dall'*hiphil* del verbo *'alâ*, che significa «far salire».

¹¹ Cf Gn 8,20-21; Es 29,18; Lv 1,9; Nm 15,3 e anche Sal 20,4.

peste dello scrittore esistenzialista ateo Albert Camus (1913-1960), con l'acre protesta del protagonista, il dottor Rieux, che tanto si prodigava per gli appestati della città di Orano. La pagina più commovente del libro descrive l'incontro, al capezzale di un bambino, del generoso medico col gesuita Paneloux, entrambi impotenti di fronte all'agonia del morente. Allo scatto di ribellione del dottore, il sacerdote tentò d'incoraggiarlo, mormorando:

«È rivoltante in quanto supera la nostra misura. Ma forse dobbiamo amare quello che non possiamo capire». Rieux si alzò di scatto; guardava Paneloux con tutta la forza e la passione di cui era capace e scoteva la testa. «No, Padre» disse «io mi faccio un'altra idea dell'amore; e mi rifiuterò sino alla morte di amare questa creazione dove i bambini sono torturati»¹².

Tenere sotto la cenere questo interrogativo ardente, che rasenta il dubbio di fede su Dio, serve per lo meno a superare la tentazione del «so già come va a finire», capace di narcotizzare anche la scandalosità intenzionalmente insita nella pagina di Gn 22,1-19. Il «problema», scagliato (*bállein*) davanti (*pro-*) ai lettori cristiani della Bibbia, riguarda primariamente Dio: entrando in empatia con Abramo¹³, è possibile, da credenti in Cristo, seguitare a credere in un Dio così *fascinans et tremendum*¹⁴? O forse, secondo l'antica eresia marcionita, il volto del «Padre misericordioso e Dio di ogni consolazione»¹⁵ rivelatoci da Cristo è contraddetto dall'oscura immagine di Dio che compare sulla scena di Gn 22,1-19, per cui questa pagina dovrebbe essere semplicemente stralciata dalla sacra Scrittura?

¹² A. CAMUS, *La peste*, Bompiani, Milano 1985⁷ (1948; orig.: *La peste*, Gallimard, Paris 1947), 168-169.

¹³ Su questo processo di empatia indaga lo studio di taglio narratologico di J.L. SKA, «Gn 22,1-19. Essai sur le niveaux de lecture», *Biblica* 69 (1988) 324-339, che evidenzia gli spazi di silenzio del racconto, che si dischiudono alla perspicacia empatica dei lettori (cf pp. 330.332.334).

¹⁴ Gn 22,12 («Sì, adesso so che tu sei uno che ha timore di Dio»); cf 18,27. A questo riguardo, rimane suggestivo il saggio di fenomenologia religiosa del teologo protestante RUDOLF OTTO (1896-1937), *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (= Beck'sche Reihe 328), C.H. Beck, München 2004 (1931¹⁷ [1917]).

¹⁵ 2 Cor 1,3.

II. PROBLEMA SUL VERSANTE DI ABRAMO

Inevitabilmente però il problema si sposta sul versante di Abramo. Ed è gravissimo, insolubile: è lecito a un padre degno di questo nome immolare il figlio, se a comandarglielo è Dio stesso? L'alternativa è secca: è più giusto obbedire al proprio Dio o al proprio «io»? Giungere a una risposta moralmente certa a questo interrogativo sembra impossibile¹⁶. Se si rispondesse che è lecito, anzi doveroso, per Abramo fare il sacrificio, si ricadrebbe immediatamente nel problema precedente sull'autenticità della credenza in una divinità così spietata. Se invece si ribattesse che il patriarca non è tenuto a obbedire a Dio, sembrerebbe che il criterio ultimo del bene e del male sia lui, non Dio. Ma questa posizione non coinciderebbe forse con la quintessenza del peccato? In fondo, il peccato di Adamo ed Eva non è consistito proprio nell'illusione incredula di poter decidere ciò che era giusto fare, a prescindere dal divieto del Creatore di mangiare il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male¹⁷? Il paradosso è insuperabile: «il massimo crimine posto sotto il massimo dovere»¹⁸!

III. NOTE ESEGETICHE SUL RACCONTO

1. *Obbedienza della fede di Abramo*

Sta di fatto che – come attesta il racconto genesiaco – Abramo obbedì a Dio. Il testo colpisce proprio perché riporta gesti e parole del patriarca senza mai soffermarsi sui sentimenti, sui pensieri, sui dubbi che gli passarono in cuore in quel frangente. Tutto è descritto da un punto di vista esterno¹⁹. Almeno così pare. In quest'ottica, di fronte all'ordine di Dio, non c'è un solo «ma» o «perché?». Dio comandò, Abramo eseguì, senza nemmeno conoscere – a differenza dei lettori – l'intenzione divina di sottoporlo a una specie di «collaudo di carico» della sua fede (cf 22,1)²⁰. La

¹⁶ Cf P. SEQUERI, *Il timore di Dio* (= Sestante 4), Vita e Pensiero, Milano 1993, 23-24.

¹⁷ Cf Gn 3.

¹⁸ C.M. MARTINI, «Abramo, nostro padre nella fede», in D. MODENA - V. PONTIGLIA (edd.), *Carlo Maria Martini, Le ragioni del credere. Scritti e interventi* (= I Meridiani; Classici dello Spirito), A. Mondadori, Milano 2011, 13-156: 118.

¹⁹ Lo annota pure J.L. SKA, «Gn 22,1-19», 328.

²⁰ Cf G. VON RAD, *Das erste Buch Mose. Genesis* (= Das Alte Testament Deutsch 2-4), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1987¹² (1949), 190.

fede del patriarca si mostra pronta, tetragona, obbediente, come agli inizi del suo rapporto con il Signore: «Il Signore (*YHWH*) disse ad Abram: “Vattene dalla tua terra²¹, dalla tua parentela e dalla casa di tuo padre, verso la terra che io t’indicherò”» (12,1). E «Abram partì, come gli aveva ordinato il Signore (*YHWH*)» (12,4).

Ma trentacinque anni dopo quel primo atto di fede nel Signore, suo provvidente alleato, Abramo si sentì chiedere da lui un gesto infinitamente più gravoso: il sacrificio del «figlio del sorriso» – il nome «Isacco» significa questo²² –, che sarebbe diventato per lui il «figlio del pianto»²³.

Ciò nonostante, Abramo obbedì. In silenzio. Subito: il giorno dopo, al mattino presto. Verosimilmente era notte quando il patriarca aveva percepito il terribile ordine divino. Perciò «si alzò di buon mattino, sellò l’asino, prese con sé due servi e il figlio Isacco, spaccò la legna per l’olocausto e si mise in viaggio verso il luogo che Dio gli aveva indicato»²⁴ in un modo – a dire il vero – piuttosto impreciso²⁵. L’obbedienza di Abramo è *ad litteram*, *sine glossa*. Tant’è che alcune parole del comando tornano identiche nella sua attuazione e la trama essenziale del racconto è strutturata proprio sul binomio ordine-esecuzione.

²¹ In ebraico è identico l’imperativo del verbo in Gn 12,1 (*lek-l’kā*, «va’») e in 22,2 (*w’lek-l’kā*, «va’»).

²² La radice ebraica *šhq* significa «ridere». «Isacco» (*Yiśhāq*) è la forma abbreviata di un nome teoforo, che significa «Dio ride», «Che Dio sorrida», «Che Dio sia benevolo» (cf Sal 2,4). Al riso scettico di Abramo (Gn 17,17) e di Sara (18,12-13.15) alla notizia che avrebbero avuto un figlio – «Sarebbe troppo bello se fosse vero!» –, Dio rispose donando loro il sospirato bambino. Egli avrebbe portato iscritto nel suo nome il ricordo di essere un dono divino al di là della logica umana, un ricordo lieto che spinse al sorriso Dio, ma anche i genitori e tutti coloro che ne avrebbero ascoltato la storia (21,6), noi inclusi.

²³ Come per Giacobbe anche per Abramo, il «beniamino» (*binyāmîn*) della famiglia, Isacco, sarebbe diventato il «*ben-’ônî*», il «figlio dell’afflizione» (Gn 35,18), capace di far «scendere con dolore negli inferi la canizie» del padre (42,38).

²⁴ Gn 22,3.

²⁵ A. WÉNIN, *Isaac ou l’épreuve d’Abraham. Approche narrative de Genèse 22* (= Le Livre et le Rouleau 8), Lessius, Bruxelles 1999, 52-53 puntualizza che «un certain flou subsiste: Élohîm doit encore préciser de quelle montagne il s’agit [...]. Or, il part dès le matin, au point du jour, sans attendre cette information pourtant élémentaire, qu’il lui sera donnée Dieu sait quand».

2. Cosa avviene nel cuore di Abramo?

Ma, al di là delle apparenze, qualcosa d'impercettibile e traumatico stava avvenendo in Abramo. In effetti – stando al testo –, il patriarca *prima* «sellò l'asino»; *poi* «prese con sé due servi e il figlio Isacco» e, *soltanto allora*, si mise a spaccare la legna per l'olocausto. A dire il vero, la logica avrebbe voluto il contrario: che cioè Abramo prima avesse spaccato la legna e poi avesse sellato l'asino, per incamminarsi con Isacco e i servi verso il luogo dell'olocausto. Ma è come se, quando tutto ormai era pronto, Abramo dicesse – anzitutto a se stesso –: «Fermi! Devo *ancora* preparare la legna per l'olocausto!»²⁶. Effettivamente si trattava della cosa più odiosa da fare: quella legna era lo strumento di morte per sacrificare il figlio. Abramo prese tempo con se stesso, forse non capendo ancora fino in fondo ciò che stava sentendo in cuore.

Il suo silenzioso combattimento interiore, l'«agonia» che l'avrebbe portato a maturare nell'obbedienza della fede, durò per ben tre giorni. Per tre volte, montare e smontare la tenda. Per tre giorni e due notti, macerare nell'incubo, come Giona nel ventre del pesce²⁷; come colui di cui Giona era segno²⁸, che «imparò l'obbedienza [a Dio] dalle cose che patì»²⁹. Qualcosa in Abramo doveva morire e qualcos'altro risorgere, come per Saulo di Tarso, rinato nel battesimo soltanto dopo la morte del suo «uomo vecchio», nei tre giorni trascorsi nella cecità, senza mangiare né bere³⁰. Solo «al terzo giorno» (22,4) il Signore venne in aiuto di Abramo. Similmente, altre volte nella Bibbia, Dio si sarebbe destato per «ridare vita» sempre *al terzo giorno*³¹. In modo pieno e definitivo l'avrebbe fatto per suo Figlio Gesù, risuscitandolo «al terzo giorno, secondo le Scritture»³².

²⁶ Su questo ritardo di Abramo si concentra l'indagine di Y. MAZOR, «Genesis 22: The Ideological Rhetoric and the Psychological Composition», *Biblica* 67 (1986) 81-88, in partic. 84-85.

²⁷ Gio 2,1.

²⁸ Mt 12,39-40 (parallelo a Mc 8,12 e a Lc 11,29-30); Mt 16,4.

²⁹ Eb 5,8.

³⁰ Cf At 9,9.

³¹ Os 6,2.

³² 1 Cor 15,4.

IV. DUE INTERPRETAZIONI CONTRADDITTORIE?

Senza soffermarci su altri particolari narrativi, cerchiamo di rispondere alle domande serie suscitate da questo racconto. La storia dell'esegesi, sia giudaica che cristiana, ha registrato varie ipotesi interpretative di questa pagina. Ci soffermiamo sulle due più interessanti. La prima individua nel testo una critica ai sacrifici umani. Per vari biblisti di matrice storico-critica, l'intento – o almeno uno degli intenti – del racconto sarebbe quello di escludere che il Signore desideri essere onorato con sacrifici umani. La seconda interpretazione, indubbiamente più antica, si concentra invece sulla maturazione di fede del patriarca, dovuta al superamento della prova divina da parte sua.

1. Interpretazione psicologico-religionista: il Signore non volle che Abramo gli sacrificasse il figlio

La spiegazione storico-critica si potrebbe definire primariamente *religionista* perché, a partire dagli studi sulle religioni dell'antico vicino Oriente, individua nel brano una critica ai sacrifici umani³³. Del resto, gli scavi archeologici hanno dimostrato quanto fosse diffusa nei popoli della Mezzaluna fertile, Canaan inclusa, la pratica religiosa di sacrificare il primogenito del re, quando si gettavano le fondamenta di una città, o la consuetudine di offrire sacrifici umani a certe divinità, soprattutto nel momento della fondazione dei relativi santuari.

A conferma di questa ipotesi esegetica vanno ricordati almeno due dati. Anzitutto, il brano di Gn 22,1-19 si conclude effettivamente con un'eziologia del monte Mòria, cioè con l'individuazione del motivo per cui quel luogo si chiamasse appunto *Mōrîyâ*, nome che contiene la radice ebraica *ra'â* («vedere»): «Abramo chiamò quel luogo “Il Signore vede (*yir'eh*)”; perciò oggi si dice: “Sul monte il Signore si fa vedere / provvede (*yērā'eh*)”» (22,14).

D'altra parte, il monte Mòria è identificato nell'AT con il luogo su cui fu edificato il tempio di Gerusalemme, che progressivamente fu riconosciuto

³³ Così C. WESTERMANN, *Am Anfang. 1. Mose (Genesis). Teil 1. Die Urgeschichte. Abraham* (= Kleine Biblische Bibliothek), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1986, 234, per il quale «überall, wo das Kinderopfer im Alten Testament vorkommt, wird es verurteilt». Cf anche R. DE VAUX, *La Genèse* (= La Sainte Bible traduite en français sous la direction de l'École Biblique de Jérusalem), Cerf, Paris 1951, 104-105.

come l'unico santuario legittimo d'Israele³⁴. Per giustificare questa scelta di fondamentale importanza per l'intero sistema sacrificale israelitico, si è fatto ricorso nell'AT a ben due racconti eziologici, il primo dei quali è appunto quello di Gn 22,1-19. È vero che qui non è precisato dove fosse situato il territorio di Mòria. Ma è altrettanto vero che, per il Secondo Libro delle Cronache (3,1), è proprio sul monte Mòria che il re Salomone edificò il tempio di Gerusalemme, perché quel luogo era stato preparato per questo scopo dal padre Davide in seguito ad un'apparizione del Signore. È esattamente per precisare questa apparizione divina al re Davide che nel Secondo Libro di Samuele (24,1-25) si presenta un altro racconto eziologico, ripreso dal successivo Primo Libro delle Cronache (21,1-30). Qui si narra che il re Davide, messo alla prova³⁵, cedette al peccato d'orgoglio di verificare con un censimento quanto fosse numeroso il suo popolo. Perciò a castigare Israele con la peste fu mandato l'angelo del Signore, che il sovrano vide presso l'aia di *Árawnâ*³⁶. Lì Davide costruì un altare al Signore, offrendovi olocausti e sacrifici di comunione³⁷. E sempre in quel luogo, alcuni anni dopo, Salomone edificò il tempio di Gerusalemme.

In sintesi: la sacralità del tempio è esaltata da due racconti eziologici di fondazione, tra loro collegati. Ma il primo di essi (Gn 22,1-19) precisa che il Signore rifiuta il sacrificio del primogenito di Abramo e, quindi, tutti i sacrifici umani di fondazione sia di santuari che di città. Senza dubbio, questa pratica cultuale dei popoli circostanti³⁸ penetrò nella religiosità d'I-

³⁴ La centralizzazione del culto operata – secondo la storiografia anticotestamentaria – dalle riforme antisincretiste del re Ezechia (716-687 a.C.; cf 2 Re 18,4-6; 2 Cr 31,1) e soprattutto del re Giosia (640-609 a.C.; cf 2 Re 22-23; 2 Cr 34-35; M. NOTH, *Geschichte Israels* [= Göttinger Theologische Lehrbücher], Vandenhoeck & Ruprechts, Göttingen 1963³ [1950], 246-247) produsse un attaccamento viscerale dei pii Israeliti al tempio di Gerusalemme (cf Dt 12; 2 Re 23,4-25), che si accentuò ancora di più a partire dalla sua ricostruzione postesilica (520-515 a.C.; cf Ag 2,1-9; Esd 3; T. WARDLE, *The Jerusalem Temple and Early Christian Identity* [= Wissenschaftliche Untersuchungen Zum Neuen Testament; 2. Reihe 291], J.C.B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen 2010, 45).

³⁵ Si noti, però, che benché in 2 Sam 24,1 e nel parallelo 1 Cr 21,1 ricorra lo stesso verbo *wayyāset* («e incitò»), nel secondo testo, posteriore di vari secoli, viene corretto il soggetto: non più «il Signore» (*YHWH*, TM; *Kyriou*, LXX), come in 2 Sam 24,1, ma «satana» (*šātān*, TM) o il «diavolo» (*diábolos*, LXX).

³⁶ Cf 2 Sam 24,16.

³⁷ Cf 2 Sam 24,18-25.

³⁸ Cf 2 Re 3,27.

sraele, rimanendovi lungo l'intero periodo dei giudici e dei re³⁹. Condannata dai profeti dell'esilio⁴⁰, venne vietata⁴¹ e punita con la pena di morte per lapidazione⁴².

Su questa lettura religionista di Gn 22,1-19 come divieto divino dei sacrifici umani si è innestata nella storia della ricerca esegetica un'*interpretazione di taglio psicologico*. Come mostreremo, essa tenta, basandosi su alcuni indizi testuali, di chiarire le reazioni interiori del personaggio Abramo, al quale però il Signore *non avrebbe ordinato* di sacrificargli il figlio.

2. Interpretazione biblico-tradizionale: il Signore comandò ad Abramo di sacrificargli il figlio

Resta innegabile che, fin dalla chiave interpretativa offerta ai lettori al v. 1, l'autore di Gn 22,1-19 presenti esplicitamente la vicenda come una «prova» – anzi, come *la* «prova» suprema – della fede di Abramo. Superandola, il patriarca sarebbe giunto a considerare Isacco, che pure aveva generato, non più come «figlio della propria carne», quanto piuttosto come «figlio della promessa» di Dio⁴³. E così fu: a motivo del gesto di obbedienza radicale del patriarca, il Signore gli confermò la promessa (22,16-18) già fattagli a più riprese⁴⁴. Perciò questo brano e le sue successive riletture anticotestamentarie, giudaiche e neotestamentarie intendono il sacrificio di Abramo come l'atto di fede per eccellenza, modello di comportamento di ogni credente autentico. Pur non avendo immolato Isacco per l'intervento dell'angelo, il patriarca superò la prova divina, che ne perfezionò la fede.

³⁹ Cf Gdc 11,31.39; 1 Re 16,34; 2 Re 3,27; 16,3; 17,17.31; 21,6; 23,10 ecc. Su questo tema, si può consultare con frutto la monografia di F. STAVRAKOPOULOU, *King Manasseh and Child Sacrifice. Biblical Distortions of Historical Realities* (= Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 338), De Gruyter, Berlin - New York 2004.

⁴⁰ Cf Ger 7,31; 19,5; 32,34-35; Ez 16,19-22; 20,31; Mic 6,7-8.

⁴¹ Lv 18,21; Dt 12,31; 18,10.

⁴² Lv 20,2-5.

⁴³ Cf Rm 9,8.

⁴⁴ Cf Gn 12,2; 15,5 e 16,10.

3. Due interpretazioni complementari

A nostro avviso, queste due linee interpretative di Gn 22,1-19 sono le più interessanti. Tuttavia, per essere coerente fino in fondo, l'interpretazione psicologico-religionista finisce per sostenere che in realtà Dio non *ha comandato* ad Abramo di sacrificargli Isacco. La lettura biblico-tradizionale, invece, sottolinea che Dio, per mettere alla prova il patriarca, *gli ha proprio dato quest'ordine*, anche se poi gli ha impedito di portarlo a termine. Sembra, dunque, che le due letture siano antitetiche: o Dio ha comandato ad Abramo il sacrificio del figlio oppure non l'ha fatto. Non c'è una terza possibilità!

Ma, al di là delle apparenze, entrambe le letture mettono in luce sfaccettature vere dell'unico mistero divino. Anzi, proprio nella loro complementarietà, rivelano il vero volto del Signore, da un lato, e mostrano l'autenticità della fede in crescita di Abramo, dall'altro. Detto altrimenti: le due interpretazioni sono frutto di punti di vista convergenti sulla stessa esperienza di fede attestata nel brano biblico ispirato. Da un primo punto di vista, osserviamo come la fede di Abramo sia cresciuta. Ha superato la tentazione radicata nell'equivoco sul Signore, avendolo equiparato alle divinità dei popoli circostanti, venerate anche con sacrifici umani. Abramo comprende che il Signore non li ha mai comandati⁴⁵ perché li aborrisce, diversamente da quanto si credesse nell'antico Israele e da quanto lo stesso patriarca avesse finito per credere. Da un secondo punto di vista, più attento alla gradualità della rivelazione storica della Bibbia, appare che il Signore iniziò a essere compreso da Israele come un Dio che pedagogicamente mette i credenti alla prova per farne maturare la fede. Ciò nonostante, su questo aspetto della prova divina la stessa rivelazione biblica esigerà di essere compresa sempre meglio dai credenti. Il primo punto di vista tenta di scrutare – per quanto possibile – l'esperienza di fede vissuta in quei tre giorni da Abramo, mentre il secondo considera rapidamente l'interpretazione datane dall'autore della Genesi (*intentio auctoris*) e dalle *riletture* di alcuni altri autori biblici⁴⁶. C'inoltriamo su questi due sentieri

⁴⁵ Ger 7,31.

⁴⁶ Assumiamo la prospettiva sinteticamente delineata dalla PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, «L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa», III.A.1, in IDEM, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e Documento della Pontificia Commissione Biblica* (= Documenti Vaticani), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1993, p. 79, secondo cui «ciò che contribuisce a dare alla Bibbia

interpretativi su cui Dio stesso ha sospinto i credenti, per mostrarsi loro in maniera sempre più nitida come il Signore che vede e provvede, com'è proclamato al centro del racconto (v. 8) e ribadito nel suo finale (v. 14)⁴⁷.

V. INTERPRETAZIONE «TEO-LOGICA» DELL'ESPERIENZA DI FEDE DI ABRAMO

1. *Iniziale esperienza religiosa di Abramo*

Dobbiamo ammettere che cercare di delineare l'esperienza del Signore vissuta da Abramo in quel frangente ha un alto grado d'ipoteticità. Se non altro perché attorno alla figura del patriarca si condensano numerosi problemi (storici, archeologici, letterari e talvolta anche teologico-biblici), ma ben poche certezze. Perciò nella presente indagine ci limitiamo a riflettere su Abramo come personaggio biblico. Ma anche sotto questo profilo, dobbiamo riconoscere che la Bibbia non ci offre informazioni esplicite sulla fede di questo personaggio prima della sua vocazione, narrata in Gn 12,1-9.

Ciò nonostante, possiamo tentare d'intuire qualcosa al riguardo, partendo da un cenno non così limpido del libro della Sapienza (10,5), che, in riferimento ad Abramo e al sacrificio d'Isacco, annota:

Quando i popoli furono confusi, unanimi nella loro malvagità, [la sapienza di Dio] riconobbe il giusto, lo conservò davanti a Dio senza macchia e lo mantenne forte nonostante la sua tenerezza per il figlio.

Da questa allusione si può evincere che la situazione religiosa in cui viveva il patriarca fosse un'esperienza di generale «confusione» e «malvagità».

Un altro cenno anticotestamentario che precisa questo dato è rintracciabile nel capitolo XIV della Genesi, il quale contiene frammenti storici molto arcaici⁴⁸. Al v. 22, Abramo si esprime così a riguardo di Dio: «Alzo

la sua unità interna, unica nel suo genere, è il fatto che gli scritti biblici posteriori si basano sugli scritti anteriori. Fanno allusione ad essi, ne propongono delle "riletture" che sviluppano nuovi aspetti di significato, talvolta molto diversi dal senso primitivo, o ancora vi si riferiscono esplicitamente, o per approfondire il significato o per affermarne il compimento».

⁴⁷ Gn 22,8: «Dio stesso provvederà (*yir'eh*) l'agnello per l'olocausto»; v. 14: «Sul monte il Signore è visto / sarà visto / si fa vedere / provvede / provvederà (*yērā'eh*)».

⁴⁸ Ad esempio, l'elenco delle cinque città al v. 2 è stato rintracciato anche in una tavoletta di Ebla del 2300 a.C. Cf C.M. MARTINI, «Abramo, nostro padre», 33-34.

la mano davanti al Signore, il Dio altissimo, creatore del cielo e della terra». Pare, quindi, che il patriarca credesse in un Creatore dell'universo. Del resto, una concezione teologica del genere s'inquadra bene nel contesto religioso dei Caldei, presso i quali era in auge l'astrologia.

2. Vocazione di Abramo

Pur partendo da una concezione del divino improntata all'astrologia, Abramo si lasciò gradualmente illuminare dal Signore, che lo aveva scelto per pura grazia per iniziare con lui un rapporto di alleanza. Quindi, il primo salto di qualità di Abramo fu di passare dalla fede nel *Creatore degli astri*, i cui piani enigmatici i fedeli cercano di cogliere studiando i percorsi astrali, alla fede nel *Dio alleato*, il quale liberamente manifesta agli uomini la sua volontà salvifica, per poi attuarla nella vita di chi ha fede in lui.

3. Maturazione paradossale della fede di Abramo

Ma circa trentacinque anni dopo la sua vocazione, Abramo si sentì chiedere dal Dio alleato di fare un salto di qualità immane: sacrificargli il figlio donatogli miracolosamente da lui stesso una decina di anni prima⁴⁹.

Ebbene, tentiamo di spingerci a indagare nel cuore di Abramo, per cercare di rispondere ai due interrogativi inquietanti suscitati in noi fin dall'*incipit* del brano (22,1): che Dio è un essere che comanda a un suo fedele d'immolarli l'unico figlio tanto amato? A chi deve dunque obbedire Abramo: al proprio Dio o al proprio cuore di padre?

3.1. Tocco divino e filtro umano

In quel momento Abramo era consapevole che Isacco non fosse tanto frutto della sua carne ormai «necrotizzata»⁵⁰, quanto piuttosto dono straordinario del Dio alleato. D'altronde, era al corrente dei sacrifici umani praticati dai popoli circostanti. Anzi, verosimilmente ammirava il timore e tremore che i re cananei provavano nei confronti delle loro divinità e che li spingeva, specialmente quando fondavano qualche città, a sacrifi-

⁴⁹ Cf Gn 12,4; 21,5.

⁵⁰ Eb 11,12: *nenekrōménou*.

care persino i propri primogeniti. Forse il patriarca sentiva il fascino della loro reverente sottomissione a divinità potenti, sempre pronte a scatenare la propria ira contro i peccatori. Inconsciamente, Abramo, capoclan e valido guerriero – come appare dalla vittoria da lui riportata contro i quattro potenti re del Nord⁵¹ –, finì per proiettare sul Signore una propria immagine del divino, che sapeva di potere tribale e di autorità paterna⁵². Così, il patriarca sentì nascere in sé una domanda oscura e insopprimibile: «Non è che per onorare davvero il mio Dio dovrei anch'io sacrificargli Isacco?». Del resto, qualcosa di simile è raccontato nel libro dei Giudici sul bisogno di protezione divina che spinse Iefte il Galaadita a fare a Dio un voto imprudente: gli avrebbe sacrificato in olocausto la persona che, al suo ritorno dalla battaglia, fosse uscita per prima da casa sua, come segno di gratitudine al Signore se questi gli avesse concesso la grazia di sconfiggere gli Ammoniti (11,31).

D'altronde, al di là della drammatizzazione tipica di vari racconti biblici, anche in Gn 22,1-19 Dio si rivela «in» Abramo, nel suo intimo⁵³. Di questo tocco interiore dello Spirito possiamo intuire qualche aspetto confrontandolo con l'esperienza spirituale dell'apostolo Paolo, che pure ha testimoniato di aver «visto» il Risorto sulla via di Damasco⁵⁴. Nei tre racconti della vocazione di Paolo negli Atti degli Apostoli⁵⁵, Luca drammatizza la rivelazione divina mediante segni visivi (la luce) e auditivi (la voce) che sembrano esterni al chiamato. Paolo, invece, attesta solo ciò che di quell'evento divino egli ha percepito nella sua coscienza: Dio «si

⁵¹ Cf Gn 14,14-16.

⁵² Alcune sottolineature delle dinamiche inconscie di Abramo sono individuate soprattutto nello studio di H. LINARD DE GUERTECHIN, «A partir d'une lecture du sacrifice d'Isaac (Gn 22)», *Lumen Vitae* 38 (1983) 302-322 e, in partic., 312-313.

⁵³ Così ritiene anche A. WÉNIN, *Isaac*, 59, secondo cui la narrazione di Gn 22,1-19 si limiterebbe «à “dramatiser” la situation, autrement dit à la mettre en scène, à en faire une action racontable ou “théâtralisable” (en grec *drama*)».

⁵⁴ Cf 1 Cor 15,8 e anche 9,1.

⁵⁵ At 9,1-19; 22,4-21; 26,12-18.

compiacque di rivelare *in me* il Figlio suo»⁵⁶. Possiamo intuire che una rivelazione simile sia avvenuta anche «in» Abramo⁵⁷.

Dobbiamo precisare però che – come sempre avviene – Abramo ha percepito il segno di rivelazione divina a partire dalla concezione che di Dio aveva in quella stagione della sua vita. Questa sua concezione, che non poteva non risentire dell’influsso delle concezioni religiose dell’epoca, costituiva una sorta di «filtro» attraverso cui è passata la «voce» di Dio.

Illuminante sul misterioso rapporto tra la rivelazione «spirituale» di Dio (in senso stretto) e il «filtro» personale di un credente come Abramo è quanto scrisse l’allora prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede, il cardinale Joseph Ratzinger, sulle apparizioni della Madonna a Fatima:

Già nella visione esteriore [con gli occhi fisici] è sempre coinvolto anche il fattore soggettivo: non vediamo l’oggetto puro, ma esso giunge a noi attraverso il filtro dei nostri sensi, che devono compiere un processo di traduzione. Ciò è ancora più evidente nella visione interiore, soprattutto allorché si tratta di realtà che oltrepassano in se stesse il nostro orizzonte [...]. Il soggetto è essenzialmente compartecipe del formarsi, come immagine, di ciò che appare. L’immagine può arrivare soltanto secondo le sue misure e le sue possibilità. Tali visioni pertanto [...] portano in sé anche le possibilità e i limiti del soggetto che percepisce⁵⁸.

⁵⁶ Di fronte alla testimonianza di Paolo in Gal 1,15-16 – «Dio [...] si compiacque di rivelare *in me* (*en emoi*) il Figlio suo» –, alcuni traduttori ritengono che l’espressione *en emoi* sia insolita e la rendono con il più semplice «a me». Ma se rimaniamo fedeli al testo, ci accorgiamo che l’apostolo attesta che la sua vocazione fu un’azione divina interiore. Senza togliere nulla ai particolari sulla visibilità sensibile con cui la vocazione apostolica di Paolo è narrata negli Atti, l’asserto di Galati lascia intendere come essa non sia stata una semplice assegnazione di un incarico, ma un’esperienza intima con il Figlio di Dio, come esplicita 2 Cor 4,6: «Dio [...] rifulse nei nostri cuori (*en taïs kardiais hēmōn*) per far risplendere la conoscenza della gloria divina che brilla sul volto di Cristo». Proprio perché Dio rivelò suo Figlio non solo «a» Paolo, ma anche «in» lui, cioè «nel suo cuore», nella sua coscienza, Paolo divenne un autentico testimone di Cristo.

⁵⁷ Un’intuizione esegetica del genere si trova pure accennata in M. BALMARY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Grasset, Paris 1986, 198.

⁵⁸ J. RATZINGER, *Commento teologico*, in *Enchiridion Vaticanum 19. Documenti ufficiali della Santa Sede 2000* (= Strumenti), EDB, Bologna 2004, §§ 1000-1021, pp. 556-569: § 1010, p. 562.

3.2. Cosa sentì Abramo «in» sé?

Se sta tutto questo, cosa sentì Abramo «in» sé e come si attuò in lui il «processo di traduzione» dell'ispirazione divina? Per iniziare a intuirlo, non possiamo far altro che attenerci al testo ebraico del comando divino al patriarca in Gn 22,2. La sua traduzione letterale è la seguente:

Prendi, ti prego, tuo figlio, il tuo unico, che ami, Isacco, e va' verso la terra del Mòria e fallo salire (*w^eha'ālēhū*) là per un olocausto (*l'ōlā*) su una delle montagne per un olocausto.

Il comando potrebbe essere interpretato in due modi⁵⁹. Al primo i lettori della Bibbia sono abituati perché corrisponde a quanto capì Abramo e a quanto passò nella successiva tradizione dell'AT e del NT: Dio ordinò al patriarca di far salire al cielo come olocausto Isacco, cioè d'immolarlo e bruciarlo. Ma la stessa frase potrebbe essere interpretata anche in una seconda maniera: «Prendi tuo figlio e fallo salire (*w^eha'ālēhū*) su quel monte per un olocausto (*l'ōlā*)», vale a dire: «per fare con te un olocausto». Si tratterebbe per Abramo di far partecipare suo figlio al sacrificio.

Sta di fatto che Abramo, «essenzialmente compartecipe del formarsi» di quell'ordine divino, lo «tradusse» nel primo modo. Lo si evince chiaramente dal v. 10, che racconta come il patriarca eseguì il comando, o meglio, ciò che di quella rivelazione divina aveva inteso – e frainteso –: «Abramo stese la sua mano e prese il coltello per immolare suo figlio Isacco». Qui non è possibile tradurre in altro modo il verbo ebraico *lišḥōt*: «per immolare».

Questo capì Abramo; e questo fece, senza esitazioni. E soffrì nel farlo. Ma «Dio è Dio! A lui devo tutto, anche il mio figlio amato»: si sarà ripetu-

⁵⁹ Su questa ambiguità insiste I. WILLI-PLEIN, «Die Versuchung steht am Schluss. Inhalt und Ziel der Versuchung Abrahams nach der Erzählung in Gen 22», *Theologische Zeitschrift* 48 (1992) 100-108: 106, che precisa: «Damit ist eine gewisse Zweideutigkeit gegeben, die im Hebräischen durch die Formulierung des Opferbefehls in V. 2 mit *l'h* im Hifil zum Ausdruck gebracht wird, in den Übersetzungen aber leider im eindeutigen Befehl "opfere deinen Sohn" verschwindet. Der ursprüngliche Leser konnte aber sowohl ein "lass deinen Sohn zu einem Brandopfer auf den Berg hinaufsteigen hören", als auch das unausweichliche "lass ihn dort als Brandopfer (in Rauch) aufgehen"». La tesi è approfondita a più riprese soprattutto da A. WÉNIN, *Isaac*, 36-37.51-52.58-59.94-97, che come conferma ulteriore riporta a p. 38 i testi di due delle otto «autorità» citate nelle *Miqra'ôt Gedolôt* sulla Genesi, cioè Rabbi Joseph Bekhor Shor (Orléans, XII sec.) e Rabbi Levi Ben Gershom (Provenza, 1288-1344), i quali vanno espressamente in questa direzione interpretativa.

to a più riprese in quei tre giorni, ricordando le temibili divinità dei popoli circostanti.

Ma nel preciso istante in cui Abramo stava per immolare il figlio (v. 10) – reso dal narratore con l'effetto *rallenti*⁶⁰ –, il Signore intervenne mediante l'angelo a fermargli la mano (vv. 11-12). Mostrò così di non volere affatto l'olocausto d'Isacco. Il Signore non esige sacrifici umani. Più radicalmente: il Signore non è il Dio che Abramo si era immaginato. Non è uno dei vari Moloc o Baal che i Cananei si erano creati a propria immagine e somiglianza!

Da questo punto di vista, allora, forse è significativo che – stando al narratore di Gn 22,1-19⁶¹ – il comando percepito da Abramo sia stato attribuito da lui ad *'elohîm*⁶², nome generico della «divinità». E sì che immediatamente prima si narra che a Bersabea Abramo si era rivolto a Dio, chiamandolo «Signore, Dio dell'eternità» (*YHWH 'el 'ôlām*, Gn 21,33). Ma probabilmente lo immaginava ancora per certi aspetti come un *'elohîm* dei Cananei. Soltanto quando sentì il tocco dell'«angelo *del Signore*» (*mal'ak YHWH*, 22,11), il patriarca potette finalmente riconoscere che il suo *'elohîm* era appunto il Signore, ben diverso dagli altri *'elohîm*. Di conseguenza, con fede matura, lo professò come colui che «provvede» (*YHWH yir'eh*, 22,14).

3.3. Cosa comprese Abramo fraintendendo il Signore?

Ma prima di giungere a questa confessione di fede, Abramo continuò a essere straziato tra l'obbedienza al proprio cuore di padre e l'obbedienza al proprio Dio, o meglio, alla propria immagine di Dio. Ed è precisamente nella «tempesta» interiore del patriarca che – come per Giobbe⁶³ – gli si fece vivo a difesa del piccolo Isacco, ma anche dell'Amore che egli stesso

⁶⁰ Già con la minuziosa descrizione dei preparativi dell'olocausto in Gn 22,9 «das Tempo wird mit Willen ritardando» (H. GUNKEL, *Genesis* [= Handkommentar zum Alten Testament I.1], Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1910³ [1901], 238), per cui la tensione narrativa sale notevolmente, raggiungendo il suo apice al v. 10. Lo annotano anche J.L. SKA, «Gn 22,1-19», 335 e G. VON RAD, *Das erste Buch*, 191.

⁶¹ Se anche il nome *'elohîm* dipendesse da una tradizione precedente, il redattore di Genesi ha comunque fatto la scelta di mantenerlo, non senza motivo, nella descrizione della prova di Abramo.

⁶² Gn 22,1: *w'ḥā'ēlōhîm*; cf vv. 8.9.

⁶³ Cf Gb 38,1; 40,6.

«è»⁶⁴. E proprio così, in modo del tutto paradossale, il Signore aiutò Abramo a maturare nella fede in lui.

Certo, nonostante l'ardua maturazione, Abramo non riuscì ancora a cogliere tanti aspetti del misterioso volto del Signore. Non comprese ancora, ad esempio, che il Signore non mette nessuno alla prova. Ma questo neppure il narratore di Gn 22,1-19 l'aveva compreso. Bisognerà attendere la rivelazione di Cristo per capirlo pienamente.

Pur tuttavia, Abramo riuscì a «vedere» due aspetti fondamentali del mistero del Signore: in negativo, comprese che questi rifiuta i sacrifici dei primogeniti, che difatti sarebbero stati successivamente sostituiti in Israele con i sacrifici dei primogeniti degli animali; e in positivo, Abramo sperimentò in prima persona, non senza passare attraverso la sofferenza e il fraintendimento, che il Signore vede e provvede (22,8.14). Arrestando l'esecuzione del comando frainteso, il Signore gli si rivelò come l'alleato fedele e affidabile: un *alleato fedele* perché mantenne fede alle sue promesse – il figlio, da lui donato ad Abramo, sarebbe vissuto –; un *alleato affidabile* perché promise che, come aveva fatto in passato, così anche in futuro avrebbe provveduto ad Abramo e ai suoi numerosi discendenti (vv. 16-18).

In questo senso, la prova di fede *c'è stata realmente* per Abramo. Tuttavia, non è stata voluta dal Signore, ma si è innescata «in» Abramo. Ciò nonostante, il Signore *non ha impedito* che il fraintendimento sulla propria immagine si sviluppasse nel cuore del patriarca come un virus letale. Ma ha consentito l'equivoco per aiutare Abramo a creare gli anticorpi necessari a distruggerlo dall'interno. Così facendo, il Signore ha favorito la crescita spirituale di Abramo non solo non violentandone la libertà, ma soprattutto sostenendolo interiormente nella fede e nella lotta contro la tentazione. Come? Attraverso un misterioso tocco angelico, che impedì ad Abramo d'immolare Isacco e che ne confermò una precedente intuizione di fede. In effetti, al figlio che gli chiedeva dove fosse l'agnello per l'olocausto (v. 7), Abramo aveva risposto, affranto, con una vacillante professione di fede: «Dio stesso si provvederà (*yir'eh*) l'agnello per l'olocausto» (v. 8). Una risposta non così nitida, ma che andava nella stessa linea delle parole, anch'esse sibilline, rivolte precedentemente ai servi: «Io e il ragazzo *andremo* fin lassù, *ci prostreremo* e poi *ritorneremo* da voi» (22,5). Da

⁶⁴ Cf 1 Gv 4,8.16.

questi verbi al plurale pare che Abramo, pur non sapendo ciò che sarebbe avvenuto sul monte, continuasse ad avere fede – quasi cocciutamente – nel Signore della promessa, «sperando [in lui] contro ogni speranza»⁶⁵.

Se così non fosse, si dovrebbe supporre che Abramo abbia mentito ai servi (v. 5) e risposto evasivamente al figlio (v. 8)⁶⁶, di certo animato dalla nobile intenzione di farlo soffrire il meno possibile. Ma il silenzio del testo a riguardo dell'intenzione soggiacente alle parole del patriarca permette d'intravedervi la sua ostinata speranza⁶⁷. A motivo di questa fede⁶⁸, il Signore non avrebbe potuto non prendersi cura in qualche modo di lui, suo obbediente alleato. Difatti, sul monte il Signore provvede (cf v. 14).

Questa spiegazione del testo fu proposta già da uno dei più raffinati esegeti dell'epoca patristica, Origene di Alessandria (ca. 184 - ca. 253), che lo commenta così:

[...] Abramo, da lontano, vide il luogo e disse ai servi: «Fermatevi qui con l'asina, io e il ragazzo invece andremo fino a là, e dopo aver adorato, torneremo da voi». [...] Dimmi, Abramo: dici il vero ai servi, [affermando] che adorerai e tornerai con il ragazzo, oppure menti? Se dici il vero, non l'offrirai dunque in olocausto. Se menti, a un tanto grande patriarca non si addice il mentire. Dunque, quale intenzione indicano dentro di te queste parole? Dico il vero – egli risponde – e offro il ragazzo in olocausto. Per questo, infatti, da un lato porto con me la legna e, dall'altro, torno a voi insieme con lui. Infatti, credo, e questa è la mia fede, che «il Signore può risuscitarlo dai morti»⁶⁹.

Spiegando la Bibbia con la Bibbia, Origene cercò di determinare, mediante la citazione di Eb 11,19, la speranza di Abramo: le parole del patriarca ne lascerebbero trapelare la speranza nel fatto che Dio sia capace di risuscitare dai morti.

⁶⁵ Rm 4,18.

⁶⁶ A sostenere il carattere evasivo della risposta di Abramo a Isacco è, ad esempio, J.L. SKA, «Gn 22,1-19», 334.

⁶⁷ Siamo però consapevoli che «son débat intérieur [...] reste à jamais scellé» (J.L. SKA, «Gn 22,1-19», 339; cf p. 335).

⁶⁸ Cf Eb 11,7.

⁶⁹ ORIGENE D'ALESSANDRIA, *Omèlie sulla Genesi* 8,5, in L. DOUTRELEAU (éd.), *Origène, Homèlies sur la Genèse. Introduction par Henri de Lubac et Louis Doutreleau; texte latin, traduction et notes par Louis Doutreleau* (= Sources Chrétiennes 7), Cerf, Paris 2003² (1976), 220-223 (traduzione nostra).

Nutritosi a lungo di cultura patristica, Cesario di Arles (470-543) riuscì a illuminare maggiormente la speranza di Abramo, rintracciandovi il motivo nella nascita miracolosa d'Isacco:

Che cosa dici, beato Abramo? Stai andando a immolare tuo figlio e dici che tornerai con lui? Infatti, se l'offrirai in olocausto, di sicuro non potrà tornare con te. Il beato Abramo avrebbe potuto rispondere: io dico il vero; da un lato, offro mio figlio; dall'altro, torno da voi con mio figlio. Infatti, è così grande la mia fede che credo che chi si è degnato di darmelo da una madre sterile, possa anche risuscitarlo [se egli è] morto. Per questo dico il vero: «Dopo che avremo adorato, torneremo da voi»⁷⁰.

In fondo, questi antichi commentatori hanno esplicitato un'intuizione già presente nel NT. In particolare, riferendosi non al sacrificio d'Isacco ma alla vocazione di Abramo, Paolo sostiene nella Lettera ai Romani che il patriarca, ormai incapace di generare, ebbe fede nel Dio «che dà vita ai morti e chiama all'esistenza le cose che non esistono. Egli credette, saldo nella speranza contro ogni speranza, e così divenne “padre di molti popoli”» (4,17-18). Ma è soprattutto l'autore anonimo della Lettera agli Ebrei che, rileggendo proprio Gn 22,1-19, comprende il sacrificio d'Isacco alla luce della fede in Cristo risorto. Persino in quei tre giorni di oscurità, la fede, spingendo Abramo a superare l'impressione che il Signore fosse una divinità arbitraria, si è attuata come «modo di possedere cose sperate»⁷¹. Ha consentito così al patriarca di giungere a sperare che Dio fosse «capace di risvegliare dai morti» suo figlio (v. 19). Ed è proprio per questa fede nell'onnipotenza provvidenziale di Dio che Abramo riottenne Isacco, grazie all'intervento dell'angelo del Signore che gli impedì d'immolarlo in sacrificio. L'autore di Ebrei, quindi, rilegge il racconto del sacrificio di Abramo come una «parabola» del sacrificio personale di Cristo nella passione. Indubbiamente, si tratta soltanto di una *prefigurazione imperfetta*: Isacco non è stato né sacrificato né risuscitato realmente (cf v. 35). Ciò nonostante, tale prefigurazione ha trovato nella risurrezione di Cristo (cf 13,20) un'insuperabile realizzazione, eccedente rispetto a qualsiasi attesa umana.

⁷⁰ CESARIO DI ARLES, *Sermoni* 84,4, in J. COURREAU (éd.), *Césaire d'Arles, Sermons sur l'Écriture. Tome I (Sermons 81-105). Texte critique par G. Morin (CCL); introduction, traduction et notes par Joël Courreau* (= Sources Chrétiennes 447), Cerf, Paris 2000, 134-135 (traduzione nostra).

⁷¹ Eb 11,1.

Pur tenendo conto che le parole di Abramo ai servi e al figlio non siano state intese come poco veritiere dalle suddette riletture neotestamentarie e patristiche, come possiamo interpretarle senza forzare il testo? Senza dubbio, benché in alcuni passi anche arcaici dell'AT si professi che «il Signore fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire»⁷², pare del tutto inverosimile che per l'autore di Gn 22,1-19 Abramo sperasse in una vera e propria risurrezione dai morti. Si potrebbe allora supporre che il patriarca sperasse che Isacco, dopo essere stato immolato, gli fosse restituito vivo da Dio, come sarebbe capitato secoli dopo al figlio della vedova di Sarepta, riportato in vita dal profeta Elia⁷³? Comunque sia, il Signore si fece vivo per confermare «in» Abramo la «scommessa» di fede fatta su di lui: «Anche se non so come, sul monte *il Signore provvederà* alla vittima dell'olocausto, per cui mio figlio ed io *torneremo giù*» (cf vv. 5.8).

VI. INTERPRETAZIONE CANONICA DELL'ESPERIENZA DI FEDE DI ABRAMO

Leggere la vacillante intuizione di fede di Abramo alla luce della rivelazione neotestamentaria consente d'intravederne riflessi sorprendenti: i lettori cristiani si rendono conto che in definitiva fu proprio per mantenere fede alla promessa fatta ad Abramo di benedire e salvare tutte le nazioni della terra⁷⁴ che Dio «non ha risparmiato il proprio Figlio per noi, ma lo ha dato per tutti noi»⁷⁵ come «l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo»⁷⁶. Tuttavia, Dio Padre non ha consentito che suo Figlio, che «offrì se stesso» come vittima «immacolata»⁷⁷, fosse ingoiato per sempre dalla morte⁷⁸. Ma, al terzo giorno, Dio è intervenuto – ben più che per Isacco – a liberare Gesù dalla morte, risuscitandolo a vita nuova ed eterna.

⁷² 1 Sam 2,6. Cf Dt 32,39; 2 Re 5,7 e i più tardivi Sap 16,13 e Tb 13,2.

⁷³ 1 Re 17,17-24.

⁷⁴ Cf Gn 12,3; 18,18.

⁷⁵ L'intuizione è condivisa pure da B.S. CHILDS, *Biblical Theology of the Old and New Testaments. Theological Reflection on the Christian Bible*, Fortress Press, Minneapolis (MN) 1993, 334-335, all'interno di un articolato tentativo di approccio canonico al brano («Genesis 22.1-19: The Akedah», 325-336).

⁷⁶ Gv 1,29; cf 1,36.

⁷⁷ Eb 7,26; 9,14; cf 4,15; 1 Pt 1,19.

⁷⁸ Cf At 2,24 e anche 1 Cor 15,55.

Siamo così passati a un secondo livello interpretativo, volto a individuare come sia stato interpretato il sacrificio d'Isacco in alcuni scritti dell'AT e del NT. In sostanza constatiamo che il racconto genesiaco ha continuato a esservi letto come una prova pedagogica di Dio finalizzata a far maturare la fede di Abramo. Del resto, dal punto di vista del canone scritturistico, Gn 22,1-19 è la prima di varie pagine bibliche che attribuiscono *direttamente* a Dio una tentazione.

1. Fede operosa di Abramo maturata grazie alla prova

Più esattamente, già nella tradizione biblica il personaggio di Abramo riceve due letture fondamentali, la prima delle quali insiste proprio sul sacrificio di Isacco come l'opera per antonomasia della sua fede salvifica. Benché il patriarca non abbia effettivamente immolato suo figlio, perché il Signore glielo impedi, il suo gesto è stato comunque considerato come un vero e proprio sacrificio.

Già nel Primo Libro dei Maccabei (2,52), Mattatia, in fin di vita, tenne a ricordare ai suoi figli Abramo come modello di fedeltà operosa a Dio in un contesto di «tentazione/prova» (*en peirasmōi*)⁷⁹.

Nel NT, oltre alla suddetta rilettura della Lettera agli Ebrei (11,17-19), è soprattutto la Lettera di Giacomo (2,21-24) che ricorre al sacrificio d'Isacco come fondamento scritturistico di una fede che, nella misura in cui coopera con le opere della carità (2,22), diventa efficace in vista dell'ottenimento della salvezza divina. Altrimenti – sintetizza Giacomo –, «la fede senza le opere è morta» (2,26).

Questo scritto apostolico, destinato ai giudeo-cristiani della diaspora, è chiaramente una reazione non alla tesi paolina della giustificazione in virtù della sola fede in Cristo, ma alle interpretazioni scorrette di essa da parte di coloro che sostenevano invece la possibilità di vivere da cristiani senza necessariamente compiere le opere buone. Ma questa possibilità è negata espressamente dallo stesso Paolo: per lui è evidente che la fede debba operare per mezzo della carità (Gal 5,6). Certo è che della vicenda spirituale di Abramo l'apostolo Paolo preferisce sottolineare il «principio e fondamento»: all'inizio, «Abramo ebbe fede» nella promessa della terra,

⁷⁹ Cf anche Sir 44,19-21, in partic. v. 20.

della discendenza e della benedizione salvifica, «e [ciò] gli fu accreditato come giustizia»⁸⁰.

Tutto sommato, nell'ambito di queste riletture bibliche della figura di Abramo, il brano di Gn 22,1-19 è stato privilegiato per mostrare come i credenti possano maturare nella fede anche – e soprattutto – quando sono provati, a condizione che affrontino la prova con opere animate da un amore assoluto per Dio.

2. Dio non mette nessuno alla prova

Se è innegabile che in vari passi dell'AT è attestato il tema della prova pedagogica di Dio in termini sostanzialmente identici a quelli di Gn 22,1-19, è necessario precisare, proprio sulla base della Lettera di Giacomo (1,13), che *non è Dio a mettere alla prova i suoi figli*. Se è così, il lettore cristiano della Bibbia deve concludere che Gn 22,1-19 va inteso come una tappa ancora interlocutoria all'interno della rivelazione progressiva di Dio.

In una fase piuttosto arcaica della storia della salvezza, per contrastare il politeismo e il dualismo metafisico, gli autori biblici riconducevano tutto *direttamente* al Signore: sia la luce che le tenebre, sia il bene che il male⁸¹.

Vi sono passi nell'Antico Testamento che sembrano assegnare a Dio una causalità diretta nel male morale. Si tratta di un'imperfezione di linguaggio. Infatti gli autori della Bibbia affermano nettamente la *responsabilità morale dell'uomo* che pecca, anche se d'altra parte marciano l'assoluta dipendenza di ogni avvenimento dalla volontà di Dio. Noi in questo caso parliamo di una *volontà permissiva* di Dio. Dio lascia che l'uomo agisca male per motivi noti alla sua sapienza, se non altro per non trattare l'uomo come un burattino mosso dall'alto. Gli autori ebrei *non esprimono* questa sfumatura – *che certo avvertono* – e dicono che Dio ha fatto compiere il male⁸².

In quest'ordine d'idee, si faceva risalire *direttamente* al Signore anche la tentazione e la prova – che, peraltro, sia in ebraico che in greco vengono espressi con uno stesso sostantivo, cioè rispettivamente *massâ* e *peira-smós*.

⁸⁰ Rm 4,3; Gal 3,6, che citano Gn 15,6 (LXX).

⁸¹ Cf Is 45,7.

⁸² E. GALBIATI - A. PIAZZA, *Pagine difficili della Bibbia (Antico Testamento)* (= Sorgenti di Vita 1), Massimo, Milano 1985⁵ [1951], § 84, p. 310.

Successivamente, Israele è giunto a riconoscere, in modo sempre più chiaro, che le tentazioni e le prove derivano ultimamente dal maligno⁸³, non da Dio. Certo, le modalità concrete in cui esse si verificano nella vita di ciascuno sono estremamente variegate. Pur tuttavia, nell'orizzonte drammatico di questo «mondo malvagio»⁸⁴ – come lo definisce con realismo l'apostolo Paolo concordemente con gli altri autori del NT –, gli uomini si scontrano con innumerevoli forme del peccato, incluse le concezioni erronee del mistero di Dio. In questo senso, la loro fede è messa alla prova. Ma *non è Dio la causa diretta delle prove e delle tentazioni*. Non è lui che mette i suoi figli alla prova. Di sicuro, però, Dio la consente, come si vede nella vicenda di Giobbe⁸⁵ e specialmente nell'esistenza di Gesù.

In effetti, la rivelazione più nitida e definitiva della causalità demoniaca della prova/tentazione si trova nella testimonianza evangelica sulla vita di Cristo. Da tutti i vangeli risulta che egli fu messo alla prova non da Dio, ma dal demonio. Questi lo tentò *in modo diretto* nel deserto, benché Dio con il suo Spirito l'abbia accompagnato anche là⁸⁶. Più spesso Satana tentò Cristo *in maniera indiretta*, attraverso i suoi avversari⁸⁷ o, più subdolamente, mediante i suoi seguaci⁸⁸, Simon Pietro *in primis*⁸⁹.

In sintesi: non è stato Dio Padre a mettere alla prova o – peggio – a indurre in tentazione suo Figlio. Anzi, restandogli unito mediante lo Spirito, il Padre sentì paternamente «com-passione» di lui tutte le volte che egli affrontava prove e tentazioni. In ogni caso, Dio fece in modo che Gesù potesse «ridurre all'impotenza, mediante la morte, colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo»⁹⁰. Questa è la «bella notizia» (*euaggélion*) trasmessaci dai testimoni del Risorto: Dio, che solo «sa liberare dalla prova/tentazione chi gli è devoto» (2 Pt 2,9), ha fatto servire a un bene superiore (cf Gn 50,20) persino la prova/tentazione «cruciale» liberamente affronta-

⁸³ Cf specialmente Lc 22,31; 1 Cor 7,5; Ap 2,10.

⁸⁴ Gal 1,4.

⁸⁵ Cf Gb 1,9-12.

⁸⁶ Cf la concorde testimonianza dei sinottici: Mt 4,1; Mc 1,12-13; Lc 4,1-2.

⁸⁷ Cf Mc 8,11 (e i paralleli Mt 16,1 e Lc 11,16); Mc 10,2 (e il parallelo Mt 19,3); Mc 12,15 (e il parallelo Mt 22,18); e anche Gv 8,6,44; Eb 12,3.

⁸⁸ Basti ricordare come Gesù abbia rifuggito la tentazione di farsi acclamare re dalla folla, dopo la sua miracolosa moltiplicazione dei pani e dei pesci (Gv 6,15).

⁸⁹ Cf specialmente Mt 16,22-23.

⁹⁰ Eb 2,14; cf 1 Gv 3,8.

ta e positivamente superata dal Figlio nella passione. Dov'era abbondato il peccato, Dio fece sovrabbondare la grazia⁹¹, risuscitando dai morti Gesù, che, «provato/tentato sotto ogni aspetto similmente a noi – eccetto il peccato –»⁹², offrì se stesso sul monte Calvario come agnello immacolato.

Resta, quindi, escluso che un *Dio così* sia stato sadico a tal punto con Abramo da donargli un figlio e poi da fargli credere per ben tre giorni che esigeva che egli stesso glielo sacrificasse. Questa immagine di Dio – solitamente generoso, ma talvolta anche pedagogicamente crudele – semplicemente non esiste! È un «fantasma» che gli uomini si creano. Anzi, la rivelazione biblica, giunta al suo compimento definitivo nella vita di Gesù, c'insegna che questo «fantasma» di Dio va ricondotto in ultima analisi alla tentazione del «serpente antico, colui che è chiamato diavolo e il Satana e che seduce tutta la terra abitata» (Ap 12,9).

In una parola: l'unico vero Signore rivelatosi nell'intimo di Abramo *non è altro* rispetto al Padre di Gesù. Se così è, allora *il patriarca fu messo alla prova non dal Signore, ma da un proprio equivoco su di lui*.

3. Duplice scopo del comando di Dio

Qual è, allora, l'intento salvifico del comando di Dio così com'è inteso non solo da Abramo, ma anche dal narratore di Gn 22,1-19 e dagli altri scrittori della Bibbia, per i quali il comando di sacrificare Isacco costituirebbe una prova per far maturare Abramo nella fede⁹³?

3.1. Superamento della concezione del «Dio tappabuchi»

Anzitutto, il Signore aiuta Abramo a non immaginarlo come un «Dio tappabuchi»⁹⁴. Effettivamente, c'era un «buco», una falla, nella vita di Abramo: non riusciva ad avere un figlio dalla moglie Sara. In quella fase

⁹¹ Rm 5,20.

⁹² Eb 4,15; cf 2,18.

⁹³ Cf A. WÉNIN, *Isaac*, 95-97.

⁹⁴ Il celebre titolo *Gott Lückenbüßer* risale al pastore protestante Dietrich Bonhoeffer (1906-1945), che vi ha dedicato un'originale riflessione teologica in alcuni densi passi epistolari scritti nel carcere di Tegel. Cf CH. GREMMELS *et alii* (hrsg.), *Dietrich Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft* (= Dietrich Bonhoeffer Werke 8), Chr. Kaiser, München 1998, 454-456 [29.V.1944]; 476-478 [8.VI.1944]; 503-504 [30.VI.1944]; 533-535 [16.VII.1944]; 535-537 [18.VII.1944].

della storia della salvezza in cui lo Spirito di Dio non aveva ancora suscitato nei credenti la speranza di risuscitare dai morti, avere una discendenza era primariamente il compimento di un desiderio d'immortalità mnemonica, il soddisfacimento di un anelito umanissimo di lasciare nella storia una traccia di sé.

Finalmente, il Signore aveva miracolosamente donato un figlio ad Abramo e a Sara, dissolvendo le due cause di morte che rischiavano d'inghiottire in una specie di buco nero la loro speranza, cioè la sterilità e la vecchiaia. Da qui la gioia immensa dei due. Ma anche un rischio per la loro fede: ricevuto il dono, soprattutto Abramo avrebbe potuto chiudersi in una relazione «a riccio» sul figlio, in un rapporto «invischiato» con lui, finendo per dimenticare del donatore, cioè di Dio. Avrebbe insomma potuto considerare Isacco semplicemente come «figlio della carne» e non come «figlio della promessa» divina. Ecco perché, secondo il narratore biblico, Dio avrebbe dato ad Abramo il comando di sacrificargli Isacco. O – detto secondo la nostra interpretazione del brano – ecco perché il Signore non sarebbe intervenuto subito a correggere il fraintendimento in cui stava cadendo Abramo.

3.2. Riscoperta di Isacco come segno della promessa

Per comprendere ulteriormente che senso avesse, per il narratore, il comando dato da Dio ad Abramo, si deve tenere conto anche del fatto che nella religione israelitica il sacrificio consistesse nel prendere una realtà profana e nel farla penetrare nello spazio sacro di Dio. «Sacrificare», dal latino *sacrum facere*, significa trasformare una realtà profana in realtà sacra, cioè di proprietà di Dio perché solo lui è il tre volte «santo»⁹⁵. I sacrifici offerti al Dio d'Israele si fondavano su una logica culturale sintetizzabile in questi termini: se il credente rimane in una buona relazione con il Signore, da essa sgorgherà per lui la possibilità di vivere «beato» sulla terra. Ma di per sé non gli è possibile entrare in contatto diretto con Dio. Non può contemplarlo senza morire⁹⁶; vederlo implicherebbe essere già morto. Perciò, per entrare in contatto con lui restando in vita, il fedele può offrirgli in sacrificio qualcosa che lo rappresenti al suo cospetto, un

⁹⁵ Is 6,3.

⁹⁶ Cf Es 33,20.33 e anche Gn 32,31; Es 24,11; Gdc 13,22; Is 6,5 ecc.

dono che racchiuda in un frammento la propria vita, come ad esempio un agnello. Di sicuro, è abominevole agli occhi del Signore offrirgli in olocausto il proprio primogenito, che peraltro già gli appartiene. Perciò, per «riscattarlo», il credente, in osservanza alla legge mosaica, gli offre come sacrificio sostitutivo i primogeniti di ovini o bovini⁹⁷.

Alla luce di questa concezione del sacrificio anticotestamentario – semplificata qui per sommi capi –, possiamo approfondire lo scopo salvifico del comando dato da Dio ad Abramo, nell'intenzione del narratore di Gn 22,1-19 e degli altri autori biblici che hanno continuato a interpretare l'episodio come prova divina: l'ordine del Signore doveva far memoria al patriarca che Isacco era solo un segno dell'alleanza con lui. Ma la promessa fatta da Dio al suo alleato era molto più ampia. Era necessario, quindi, evitare che Abramo, preso com'era dall'amorevole cura di quell'unico figlio, lo intendesse non più come segno dell'alleanza, ma come semplice proprietà personale. Avrebbe rischiato così di dimenticare il Signore che gliel'aveva donato. Per l'autore di Gn 22,1-19, la prova era volta a rammentare al patriarca che Isacco era segno che il Dio alleato desiderava donargli se stesso, entrando in comunione sempre più profonda con lui, dopo averlo fatto maturare nella fede. Solo così, infatti, Abramo avrebbe saputo riconoscere nei segni dell'alleanza l'Alleato.

VII. LETTURA CRISTIANA DI PAGINE DIFFICILI DELLA BIBBIA

Giunti a questo punto, ci si potrebbe chiedere: com'è possibile che il Signore si riveli in un testo biblico da lui ispirato perfino attraverso un fraintendimento umano? Difatti, abbiamo visto, da un lato, come verosimilmente Abramo abbia preso per rivelazione di Dio una propria immaginazione personale, di sicuro influenzata dai comportamenti religiosi dei contemporanei. Dall'altro, Gn 22,1-19 testimonia come il Signore sia stato capace di «farsi vedere» da Abramo – e dai lettori della Bibbia – come un Dio che odia i sacrifici umani, ma anche che mette pedagogicamente alla prova i suoi fedeli.

Il presupposto è che la Bibbia sia parola di Dio in parole di uomini e che, in quanto completamente ispirata dall'unico vero Dio, *vada letta canonicamente e cristocentricamente*. In effetti, la rivelazione di Dio è stori-

⁹⁷ Cf Es 13,2.12-13; 22,28-29; 34,19-20.

ca e progressiva, vale a dire storicamente orientata verso il suo compimento definitivo comunicato da Cristo. Perciò ogni pagina biblica dev'essere interpretata all'interno dell'intero canone scritturistico, criterio veritativo divinamente ispirato dell'autenticità dell'esistenza cristiana.

In questo orizzonte di fede, anche pagine anticotestamentarie difficili da interpretare come Gn 22,1-19, se lette canonicamente a partire da Cristo, sprigionano scintille che illuminano il mistero di Dio, rientrando a far parte della complessa pedagogia divina lungo la storia della salvezza, la cui meta è la rivelazione definitiva del Figlio suo⁹⁸. Ed è proprio dalla vita di Cristo che si vede come Dio non tenti nessuno dei suoi figli, nemmeno per favorirne la maturazione della coscienza filiale, come dichiara espressamente la Lettera di Giacomo (1,13).

Dunque, per comprendere la verità teologica rivelata da Gn 22,1-19, non basta fermarsi a ciò che supponiamo credesse Abramo, piuttosto che il narratore del brano e gli altri autori ispirati che l'hanno riletto come conferma dell'intento pedagogico delle prove direttamente mandate da Dio. Dobbiamo, invece, arroccarci con fermezza irremovibile sulla rivelazione cristologica del Dio incondizionatamente buono. Soltanto allora scopriremo con stupore ciò che del mistero di Dio vide Abramo quel giorno sul monte Mòria, messo alla prova dal suo stesso fraintendimento di Dio: il Signore, che detesta i sacrifici umani, gli si è manifestato come alleato fedele e affidabile che provvede sempre alla salvezza dei credenti che si affidano a lui, senza aver bisogno di provarli. Al contrario, *mediante il suo Spirito, li libera dalle prove⁹⁹ e fa concorrere tutto – persino le prove causate dagli equivoci umani concernenti l'immagine di Dio stesso – al bene ultimo di coloro che lo amano¹⁰⁰*.

Se Dio è per noi, chi sarà contro di noi? Egli, che non ha risparmiato il proprio Figlio, ma lo ha consegnato per tutti noi – come «l'agnello di Dio che toglie il peccato del mondo» –, non ci donerà forse ogni cosa insieme a lui?¹⁰¹.

⁹⁸ Cf Gal 3,24.25.

⁹⁹ Cf 1 Cor 10,13; 2 Pt 2,9 e anche Ap 3,10.

¹⁰⁰ Rm 8,28.

¹⁰¹ Rm 8,31-32.

Questa è la fede dei figli di Abramo¹⁰², che cercano di lasciarsi quotidianamente attrarre al Padre dallo Spirito del Risorto, che «in» loro grida, «sperando contro ogni speranza»¹⁰³: «*Abbà, Padre!*»¹⁰⁴.

FRANCO MANZI

Seminario Arcivescovile di Milano

Via Pio XI, 32

21040 Venegono Inferiore (VA)

¹⁰² Cf soprattutto Rm 9,7-8; Gal 3,7.29 e anche Eb 2,16.

¹⁰³ Rm 4,18.

¹⁰⁴ Gal 4,6; cf Rm 8,15.