

## IL DIO DI ABRAMO, DI ISACCO E DI GIACOBBE: IL DIO DI TUTTI\*

Elia Richetti\*

Quando ho letto il titolo di questa conversazione, mi sono immediatamente posto una domanda: perché «il Dio di tutti» deve essere quello di Abramo, di Isacco e di Giacobbe? Perché non quello di Mosè e di Aronne, o di Adamo e di Noè?

Il problema - è bene ricordarlo - non esiste solo quando ci fermiamo a considerare l'universalità di Dio esso si pone anche all'interno del popolo ebraico. La Bibbia stessa sottolinea in più punti la diversità fra i Patriarchi e Mosè in quanto a percezione della Divinità. In Esodo (6, 2) Dio si presenta a Mosè dicendo:

«Io sono apparso ad Abramo, Isacco e Giacobbe come **E-L Sh-Adday**, ma col Mio Nome **Hashem** non sono stato conosciuto da loro». Nella liturgia, la *'Amidà* (la parte fondamentale di ognuna delle preghiere quotidiane) si apre con l'invocazione a «Dio nostro e Dio dei nostri Padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe». È dunque evidente che questo appellativo implica una valenza particolare. Ma quale?

Nel commento al versetto dell'Esodo che abbiamo citato, i Maestri dell'Ebraismo interpretano la frase parafrasandola così:

«Sono apparso ai Patriarchi ed ho promesso loro alcune cose dicendo ad ogni promessa: Io sono **E-L Sh-Adday** (il Dio Onnipotente); ma ancora non Mi sono fatto conoscere da loro per la Mia caratteristica di assoluta verità, quella per cui il Mio Nome è **Hashem**: fedele alla verità delle Mie parole: infatti avevo promesso e non ho ancora mantenuto». Quindi il Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe è, in definitiva, *il Dio che promette*. È vero che a tutti i tre Patriarchi Egli ha fatto una promessa: quella di dare alla loro discendenza come proprietà la terra d'Israele, ed è questa la promessa che Si accinge a mantenere quando Si rivela a Mosè nel versetto che abbiamo esaminato.

Già l'idea che «il Dio di tutti» possa essere «Quello della Promessa» non sarebbe male: ogni popolo ed ogni individuo vive di una promessa, vuoi quella globale (che non ci sarà più un diluvio universale, come in Genesi 9, 11-14) vuoi le tante promesse che ogni religione, ogni popolo sente come a sé indirizzate da Dio; e con questo potrei chiudere il discorso, anche se appena cominciato. Tuttavia io credo che ci sia ben di più. Esistono tanti modi di vedere la questione. Ad esempio, ci siamo domandati perché il Dio di tutti non potrebbe essere quello di Mosè o di Aronne, ma è chiaro: Mosè è il massimo profeta, l'unico che parla con Dio «*kaasher yedabber ish el re'èhu*», «come un uomo parla con il suo prossimo» (Es. 33, 11), e questo non è da tutti; il rapporto di Mosè con il Signore si esplica attraverso la Torà, le leggi quotidiane, ed esse sono «*morashà kehillath Ya'aqov*», «retaggio della congrega di Giacobbe» (Deut. 33, 4), e non degli altri. Aronne è il sacerdote: egli trova Dio nel rituale e nelle leggi di purità ed impurità, ma non tutti possono essere sacerdoti in questa maniera.

Ci siamo domandati se non poteva essere il Dio di Adamo o di Noè. Ma Adamo doveva avere - anche se poi l'ha rovinato - un rapporto particolare con Dio: Adamo era l'unico essere umano creato direttamente da Lui, senza altri intermediari; Noè aveva un'altra caratteristica unica: era «*tzaddiq tamim bedorothaw*», (Gen. 6, 9), l'unico giusto in un mondo totalmente corrotto; chi sarebbe capace di fare altrettanto?

---

\* *PAROLA E SILENZIO DI DIO*, Atti della XXIII Sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (S.A.E.), La Mendola (Trento) 28 luglio - 5 agosto 1990, Dehoniane Roma 1991, 44-53.

\* Elia Richetti - Vice Rabbino Capo della Comunità Ebraica di Milano, *ibidem*, 6.

Abramo, Isacco e Giacobbe sono semplici persone umane, e sebbene anch'essi dotati di spirito profetico ed anche essi *tzaddiqim*, giusti, hanno le loro debolezze, i loro errori, e di tanto in tanto la profezia fa loro difetto: sono come noi, e da loro possiamo imparare. Per farlo, possiamo seguire due direttrici, una ascendente ed una discendente. O, in altri termini, vedremo come ognuno di loro agisce nei confronti di Dio (e quindi come Lo considera), e come Egli Si comporta con ognuno di loro.

La Torà non ci racconta come Abramo sia giunto in contatto con Dio: improvvisamente è Lui che Si rivolge ad Abramo con il famoso «*Lekh lekha*», «Vattene» (Gen. 12, 1). Ma dove difetta la Torà giunge il *Midrash*. Prima della fatidica espressione «Vattene», il *Midrash* ci racconta in molteplici maniere la genesi del rapporto fra Abramo e Dio. C'è un lungo e complesso *Midrash* (che ha - è interessante notarlo - la sua eco nella poesia popolare giudaico-spagnola) da cui risulta che Abramo sarebbe nato già con tutto il suo bagaglio conoscitivo su Dio; anzi, siccome la madre già sapeva che il figlio si sarebbe messo in rotta con l'idolatria del potere, era andata a partorirlo in una grotta e lì l'aveva abbandonato. Ma il bambino era prodigiosamente cresciuto nel giro di poche ore, sì da apparire come un giovane aitante e sapiente, e da solo si era presentato alla corte del re Nimrod per denunciarne la pretesa divinità.

C'è - dal lato opposto - il *Midrash* più famoso, quello secondo cui Abramo bambino, affascinato dalle stelle, si mette ad adorarle; ma giunge la luna, assai più luminosa, ed Abramo si rivolge ad essa; poi la luna tramonta e sorge il sole, incommensurabilmente più caldo e luminoso, ed è a lui che Abramo rivolge la sua preghiera; ma una nuvola lo copre... ed Abramo capisce che solo un Essere superiore alla natura può essere il vero Onnipotente.

Questi due *Midrashim* così opposti ci pongono un quesito: come arrivare a Dio? Per convinzione innata o per convincimento razionale?

Ma è veramente un quesito? Forse il fatto che nella Torà l'inizio del rapporto sia indicato da «*Lekh lekha*», «Vattene», ci indica proprio questo: che non ha nessuna importanza se Abramo ci sia arrivato col tempo o meno: l'importante è che Abramo obbedisce, accetta di sottomettersi a questa come ad ognuna delle successive prove che Dio gli pone davanti, e va. In realtà, Dio sottopone Abramo a ben dieci prove: l'abbandono della famiglia, la carestia sopraggiunta appena arrivò in Canaan, il rapimento di Sara ad opera del Faraone, la guerra contro i re della Mesopotamia, l'unione con la schiava Hagar, la circoncisione a novantanove anni, il rapimento di Sara ad opera di Avimélekh, la cacciata di Hagar, l'allontanamento di Ismaele, la richiesta di sacrificare Isacco. Attraverso tutte queste prove, dice la Torà (Gen. 15, 6) Abramo «*heemin*», ebbe «*emunà*» in Dio e (prosegue il versetto) «*wayachshevéha lo tzedaqà*, gliela considerò come *tzedaqà*». Abbiamo qui due termini da chiarire ed un versetto da spiegare. Innanzitutto la parola *emunà*, che generalmente - ed impropriamente - viene tradotta con «fede». La *emunà* è qualcosa di più forte della fede. Fede significa *aver fiducia* nella verità di qualcosa anche se essa è incredibile, giungendo al famoso «*credo quia absurdum*»; *emunà* significa «*essere sicuro*» nella verità di qualcosa perché si ha la certezza che non può essere diversamente. Durante tutte le prove, in cui sembrava venir meno l'adempimento divino ad ogni promessa (proprio da parte del Dio che Promette!) e talvolta perfino ai principi morali da Dio stesso già enunciati, Abramo aveva *emunà*, era *matematicamente* certo della parola di Dio «e gliela considerava come *tzedaqà*». Questa parola ha un significato duplice: è *tzedaqà* fare ciò che è giusto, il proprio dovere, come dare ad un povero ciò che gli spetta per legge e per la sua dignità di uomo; in definitiva, eseguire il volere divino; è *tzedaqà* consolare l'afflitto, sollevarlo non solo al minimo livello umano, ma al mio stesso livello, in altre parole un atto di bontà, di solidarietà, di supremo amore. Chi considera *tzedaqà*

l'azione di chi? È Dio che considera giusta e pura la *emunà* di Abramo, o questi che considera le prove come un segno dell'amore di Dio?

Anche qui, sono possibili tutte *due* le risposte, ed ognuna di esse ha qualcosa da insegnarci: nel *primo* caso, la *emunà* ci viene considerata da Dio come un doveroso riconoscimento della Sua assolutezza, è la dimostrazione che abbiamo con Dio un giusto rapporto; nel *secondo* caso, impariamo che amare Dio è riconoscere che tutto - anche ciò che non capiamo - è un Suo atto d'amore. Nei «*Pirqè Avoth*», le «*Massime dei Padri*» (5, 4) leggiamo: «A dieci prove fu sottoposto Abramo, nostro Padre, ed egli riuscì in tutte; (questo) affinché si sappia quanto grande fu l'amore di Abramo, nostro Padre». E questo insegnamento è stato ampiamente raccolto. Nel Talmud (*Berakhoth* 6) c'è una pagina splendida e terribile, in cui si discute quali sofferenze, fra quelle che affliggono l'uomo, possano essere considerate effetto di un particolare amore da parte di Dio. Se ci pensiamo, già il presupposto in sé è terribile: perché le sofferenze - qualsivoglia sofferenza - dovrebbero derivare dall'amore di Dio? Che amore è quello che si esplica nel dare sofferenza? Il Talmud risponde che tutti i doni che Dio ci ha dato, li ha dati tramite sofferenze. Ed è un insegnamento prezioso: ciò che non costa nulla non vale nulla, vale solo ciò che otteniamo attraverso privazioni. Le prove e le sofferenze, quindi, devono essere accettate come un dono «educativo» da parte di Dio; tutte, tranne il dover assistere alla morte dei propri figli. Tuttavia la stessa pagina del Talmud ci narra che Rabbi Yochanan anche dalla morte dei suoi dieci figli aveva tratto un insegnamento d'amore: mostrando l'unico dente da latte caduto del suo decimo figlio, andava a consolare le persone in lutto. Ed a proposito di lutto: i dolenti recitano per un anno il *Qaddish*. Non è una preghiera in suffragio del defunto. Dichiariamo «Sia magnificato e santificato il Nome grande di Dio nel mondo che Egli fece secondo la Sua volontà ... Sia il Suo grande Nome benedetto, lodato, encomiato eccetera... al di là di qualunque lode che si possa profferire ... ». Perché dobbiamo dire questo, proprio mentre vorremmo dire invece «ma perché proprio a me, ma perché ora? Che vada tutto al diavolo!»? Proprio per educarci ad accettare tutto come un dono, anche se ora non ne capiamo il valore! Il Dio di Abramo è quindi il Dio da accettare, da obbedire e da amare al punto di far traboccare questo amore sugli altri, che vengono amati ancora di più in quanto a loro volta partecipano dell'amore divino.

Del personaggio Isacco la Torà parla relativamente poco. Sappiamo tutto sulla sua annunciazione, sulla nascita e sulla circoncisione, ma sono avvenimenti passivi. Della sua vita ricordiamo l'episodio del sacrificio, in cui sembra totalmente passivo; l'episodio del matrimonio, in cui gli viene presentata la moglie scelta dal servo, e lui così si consola della morte della madre; il suo maldestro e mal riuscito tentativo di far passare sua moglie per sua sorella (come aveva fatto anche suo padre, con maggior successo); il divieto divino di abbandonare - anche provvisoriamente - il paese; le discussioni per il possesso dei pozzi d'acqua; la cecità e la benedizione carpitagli. Tutto qui. Sembra dunque un personaggio scialbo, privo di spessore.

A dimostrare che la realtà è diversa basti questa considerazione: secondo la Torà, Sara ebbe Isacco all'età di novant'anni; subito dopo l'episodio del sacrificio, è detto che Sara morì all'età di centoventisette anni, e che «Abramo venne a dolersi di Sara ed a piangerla» (Gen. 23, 1); perché «venne»? Dov'era? Non vivevano insieme? La risposta è intuitiva: è tornato dal monte Morià dov'era appena avvenuta la scena del sacrificio. Quindi Isacco è stato sull'altare all'età di trentasette anni. È possibile che fosse tanto passivo? Che non avesse un'idea sua, un sentimento? Che non si fosse accorto di nulla?



prima di sera. I Maestri spiegano che discorreva col Signore, cioè pregava: un altro aspetto positivo del secondo patriarca.

«Ed Isacco la portò nella tenda di sua madre Sara, ella divenne sua moglie e la amò, ed Isacco si consolò di sua madre» (Gen. 24, 67). Dalla morte di Sara erano trascorsi tre anni; solo dopo tanto tempo Isacco riesce a consolarsi?

Il *Midrash* racconta che finché era viva Sara, la sua tenda era illuminata giorno e notte e vi si sentiva una speciale protezione divina; con la sua morte tutto ciò era cessato, ma era ripreso automaticamente appena Rebecca è entrata in quella tenda. Ciò che tornava a rivivere - e che tanto era mancato ad Isacco - era non tanto Sara in sé (purtroppo tutte le mamme, prima o poi, vengono a mancare), ma la sua spiritualità, che Rebecca aveva fatto rivivere e senza di cui Isacco non avrebbe potuto resistere.

Sia Abramo, sia Giacobbe devono lasciare il paese, il primo riparando in Egitto per sfuggire alla carestia, il secondo scappando in Mesopotamia per sfuggire all'ira omicida del fratello. Anche Isacco si trova a dover fronteggiare una carestia, ma Dio gli vieta di lasciare il paese; il motivo - secondo i Rabbini - è che Isacco deve essere considerato più *puro* degli altri, essendo salito sull'altare. Ma - anche qui - se sappiamo leggere *dentro* il testo della Torà, vediamo che c'è un insegnamento valido non solo per un uomo «come Isacco», pronto a sacrificare se stesso, ma per ognuno.

(Gen. 26, 1-2) «Vi fu una carestia nel paese, oltre alla prima carestia che c'era stata ai tempi di Abramo, ed Isacco andò da Avimélekh, re dei Filistei, a Gerar. Dio gli apparve, e disse: 'Non scendere in Egitto; stabilisciti nel paese come ti dirò?'. Dal momento che Gerar fa parte della terra di Canaan, ne risulta che in realtà Isacco, recandosi dai Filistei, avrebbe addirittura prevenuto l'ordine divino. Evidentemente l'insegnamento fornito da Abramo era servito. Mi viene in mente, difatti, un raffronto: di Noè è detto (Gen. 6, 9) che «procedeva con Dio, insieme a Lui»; di Abramo è scritto (Gen. 24, 40) che egli andava «davanti» a Dio, cioè Lo precedeva; e prevenire il desiderio di qualcuno - tanto più di Dio - è un atto di sommo amore.

Sull'episodio della benedizione carpita non mi soffermerò a lungo: per sviscerarlo veramente bisognerebbe scrivere libri interi. Diremo soltanto che Isacco non solo non fa la figura del povero diavolo turlupinato dalla moglie partigiana e dal figlio imbroglione, bensì capisce subito come stanno realmente le cose. Difatti - e non porterò altre prove, anche se ve ne sono - Isacco riconosce subito la voce ed il modo di parlare di Giacobbe (e questa è una dimostrazione molto più probante di quella del tatto, che può essere ingannato con un pezzetto di pelle); ma si rende anche conto che «le mani» - cioè il modo di agire - sono le mani di Esaù» (Gen. 27, 22). Nonostante questo, egli non solo invoca la benedizione divina sul «fedifrago» - che fedifrago *non* era - ma la conferma: «*gam barukh yihyè*», «ancora sia benedetto» (Gen. 27, 34).

Era veramente tanto cieco Isacco da non rendersi conto che Giacobbe era certamente più degno della sua stima del falso, materialista ed edonista Esaù? Io preferisco pensare che egli fosse talmente un puro da non accorgersi - o da non volersi accorgere - del male che lo circondava. Egli era al di sopra: come Abramo era il prototipo della *emunà*, così egli era il prototipo della *qedushà*, di quella santità che permette di vivere in questo mondo in quanto lo considera - elevandolo a sé - altrettanto *qadosh*, santo e puro.

Giacobbe sfugge ad una chiara definizione, e lo dimostrerebbe a sufficienza il fatto che, mentre Abramo attraverso la rivelazione diventa Avraham e tale rimane in eterno, ed Isacco resta sempre se stesso, Giacobbe è sempre in bilico fra i due nomi, Ya'aqov e Israel, partecipando talora dell'uno e talora dell'altro. Ma non anticipiamo.

La prima presentazione di Giacobbe fattaci dalla Torà è «*ish tam yoshev ohalim*», «un uomo semplice (o integro) che sta nelle tende» (Gen. 25, 27), cioè - secondo i commenti - un uomo incapace di trucchi e di finzioni, meditativo e studioso. Tuttavia, tutto il suo comportamento ci sembra diametralmente opposto. Anche volendo dire che la primogenitura moralmente spettava a lui, il fatto di entrarne in possesso con quello scambio in natura non sembra azione caratteristica di un uomo incapace di trucchi e finzioni. E se anche la benedizione del primogenito gli spettava doppiamente, perché non dirlo al padre anziché mascherarsi - benché, come abbiamo detto, suo padre abbia capito ben presto come stavano le cose -?

Anche successivamente, con suo zio Labano, è vero che fu imbrogliato e che Labano tolse dal gregge quelle pecore la cui figliata doveva costituire la sua ricompensa; ma il metodo usato da Giacobbe, di compiere una specie di «magia simpatica» mettendo dei bastoni maculati di fronte alle pecore mentre venivano montate, non è azione da persona che rifugge dai sotterfugi.

E così pure, quando Giacobbe reincontra Esaù che gli propone di accompagnarlo, temendone l'influsso negativo, Giacobbe - oltre a non doversi umiliare come fece - poteva dirgli semplicemente «No, grazie, preferisco andare da solo»; perché raccontare tutta la storia della velocità eccessiva per i bambini e le greggi?

Perfino nei confronti dei figli riesce ad essere ambiguo, tacendo di fronte alle loro malefatte o lamentandosene querulamente, salvo poi rimproverarli aspramente al momento della benedizione finale prima di morire. Anche nei confronti di Dio il suo comportamento è poco chiaro: dalla visione alla promessa, da questa alla perdita del dono profetico; ma anche alla lotta: è lottando che Giacobbe si conquista il nome di Israel, lottatore con Dio.

A proposito, chi era l'essere con cui Giacobbe ha lottato? I maestri dell'Ebraismo lo definiscono «*saro shel 'Esaw*», il genio di Esaù, l'astrazione della vera essenza di Esaù. Esaù, lo sappiamo, rappresenta la pura materialità. Giacobbe lotta *con* Dio contro di essa, ma anche *con essa*, e vince, ma ne rimane colpito in maniera permanente: Israele deve vivere di spirito, ma senza dimenticare che la materialità esiste, e deve esistere.

Come risponde Dio ai Patriarchi? Tutti e tre hanno avuto una vita lunga, ma sempre coronata dalla certezza che il loro insegnamento (quello di «mantenere la strada di Dio operando *tzedaqà* e giustizia» Gen. 18, 19) era stato raccolto: la pietà filiale vide al capezzale di Abramo morente anche Ismaele, al capezzale di Isacco anche Esaù, a quello di Giacobbe le dodici tribù di Israele tutte riunite. Dio quindi risponde con bontà alla ricerca dell'uomo.

Quindi Dio è promessa, «*emunà*», «*tzedaqà*», «*qedushà*», ma anche lotta continua per portarlo nel mondo materiale; e questo è quanto attende da ognuno di noi.