

Dio è crudele?

Il grande filosofo Emmanuel Kant si era posto questo problema, che è attuale ancor oggi²¹: come può l'uomo essere certo che è Dio che gli parla attraverso i testi della Bibbia? Kant pensava che non esiste una risposta affermativa a tale quesito. Riteneva invece che, in certe condizioni, l'uomo può sapere quando non è Dio che gli parla. Secondo il filosofo, ciò avviene in particolare quando un'azione o un comandamento che si pretendono divini sono in contrasto con la legge morale universale, come per esempio in Genesi 22, quando Dio ordina ad Abraamo di sacrificargli suo figlio. Per Kant il patriarca avrebbe dovuto rispondere a quell'ingiunzione in questi termini:

«Sono sicuro che non devo uccidere mio figlio, ma non sono sicuro che tu che mi appari in questo momento sei veramente Dio».

Queste considerazioni sono veramente tipiche dello spirito illuministico riferito a quei testi dell'Antico Testamento che ci mettono di fronte a un Dio incomprendibile. Perché mai la Bibbia ebraica sembra presentare un Dio crudele? Parecchi testi insistono su un Dio che appare come avversario dell'essere umano. Le raccolte di oracoli dei profeti Amos, Osea o Michea contengono annunci di giudizio così crudeli che sembrano una dichiarazione di guerra di Dio contro il suo popolo. Amos 2,13: «Ecco, io vi schiacerò, come un carro carico di covoni schiaccia la terra». Geremia 5,14: «Poiché così parla il Signore, Dio degli eserciti: Poiché avete detto quelle parole, ecco, io farò in modo che la parola mia sia come fuoco nella tua bocca, che questo popolo sia come legno, e che quel fuoco lo divori». Eppure quei testi così duri si inseriscono in una interpretazione profetica della storia: qui, il fatto che Dio si presenti come un avversario

²¹ In «Der Streit der Fakultäten», citato da T. VEIJOLA, *Das Opfer des Abraham – Paradigma des Glaubens aus dem naxhexilischen Zeitalter*, “Zeitschrift für Theologie und Kirche” 85, 1988, pp. 129-164.

non è casuale. Il giudizio annunziato, e perfino realizzato, si spiega con le ingiustizie sociali e le aberrazioni culturali che YHWH rimprovera al popolo mediante i suoi profeti e i suoi storici.

Esistono tuttavia alcuni casi in cui il Dio dell'Antico Testamento mostra chiaramente durezza e perfino crudeltà senza che sia stata preventivamente provata la colpevolezza dell'uomo. Quei passi hanno provocato le proteste di Kant e continuano ad essere inaccettabili per molti dei nostri contemporanei. Come può Dio essere così crudele da compiacersi di mettere alla prova le sue creature? Un Dio che esige o che accetta i sacrifici di bambini non è forse un demone sanguinario e non il Dio creatore e redentore? E come può il Dio dell'Antico Testamento concepire il progetto di uccidere coloro che si credono sotto la sua protezione?

Cercando di rispondere a tali interrogativi si corrono almeno due rischi: adottare a priori una posizione difensiva che banalizzerebbe quei testi, oppure perdersi in considerazioni generiche che non prenderebbero sul serio ciò che essi vogliono esprimere.

Propongo dunque di condurre la nostra inchiesta a partire da quattro testi. Innanzitutto due storie che si occupano di sacrifici di bambini ordinati o tollerati da Dio. Si tratta di Genesi 22, che abbiamo già menzionato, e di Giudici 11, ossia il sacrificio della figlia di Jefte. Poi esamineremo altri due racconti che sembrano spingersi ancor più lontano, poiché Dio vi appare per eliminare degli uomini che erano destinatari delle sue promesse: Giacobbe in Genesi 32; Mosè in Esodo 4.

1. DIO E I SACRIFICI UMANI (GEN. 22; GIUD. 11)

In numerose religioni dell'antichità, i sacrifici umani, e molto spesso i sacrifici di bambini, erano offerti nei momenti di crisi, quando una comunità non vedeva altre possibilità di provocare a proprio favore l'intervento della divinità. L'Antico Testamento ha conservato tracce di tali pratiche. Leggiamo in II Re 3,26-27: «Il re di Moab, vedendo che l'attacco era troppo forte per lui [...] prese il figlio primogenito, che doveva succedergli al trono, e lo offrì in olocausto sopra le mura. A questa vista, un profondo orrore si impadronì degli Israeliti, che si allontanarono dal re di Moab e se ne tornarono al loro paese». Gli scribi che ci hanno trasmesso quel passo sono stati

certamente scandalizzati dal suo contenuto e ciò spiega perché quei versetti sono stati lievemente “censurati”. Il loro significato è tuttavia abbastanza chiaro: il re di Moab, che è in guerra contro Israele, non vede altra soluzione che offrire suo figlio a Kemosh, il Dio dei moabiti. Secondo il testo primitivo, tale sacrificio provoca evidentemente la collera di Kemosh contro gli israeliti, che devono abbandonare le loro posizioni. Il passo attuale condanna una simile pratica, poiché con ogni probabilità vuol dire che gli israeliti sono rimasti talmente disgustati per il gesto del re moabita che si sono affrettati ad abbandonare il suo territorio. La legge vieta severamente i sacrifici umani. Deuteronomio 18,10-12: «Non si trovi in mezzo a te chi fa passare suo figlio o sua figlia per il fuoco [...] perché il Signore detesta chiunque fa questa cose».

Perciò, quando Dio chiede ad Abraamo di offrirgli suo figlio in olocausto o accetta il fatto che Jefte gli sacrifichi sua figlia, non si pone forse in contraddizione con se stesso?

a) La “prova” di *Genesi 22,1-19*

Il testo che la tradizione ebraica chiama l’Aqedah, cioè la «legatura» è senza dubbio il più noto di tutta la storia di Abraamo (Gen. 12 - 25). È stato ampiamente commentato da teologi ebrei e cristiani e ha ispirato parecchi quadri di pittori (per esempio Rembrandt, Chagall, Dalì), ma anche osservazioni ironiche o ciniche come quelle di Woody Allen²².

Nel 1994 la televisione francese ha diffuso un telefilm su Abraamo e l’episodio del sacrificio ha provocato una serie di reazioni appassionate, come dimostrano le lettere dei lettori pubblicate nel giornale *Le Monde*. Un lettore scrive: «Un padre si accinge a sgozzare il minore dei suoi figli per offrirlo a un dio sconosciuto, ma chiacchierone, che in un discorso caduto dalle nuvole gli ordina un simile massacro per “metterlo alla prova”. Non vi è alcuna traccia del rifiuto disgustato di quel padre! [...]. I credenti glorificano questa storia orribile che ai giorni nostri ancora è responsabile della carneficina di ovini – che oltre a tutto hanno l’obbligo di essere delle vittime

²² Vedere la sua satira *Le manque d’humour du Père des croyants* reperibile in B. SARRAZIN, *La Bible parodiée*, Parigi, 1993, pp. 110-111.

consenzienti»²³. Rivediamo dunque questo racconto che suscita tante passioni.

Dopo queste cose, il Dio mise alla prova Abraamo. Gli disse: «Abraamo!». Egli rispose: «Eccomi». Dio disse: «Prendi ora tuo figlio, il tuo unico, colui che ami, Isacco, e va' nel paese di Moria, e offrilo là in olocausto sopra uno dei monti che ti dirò».

Abraamo si alzò la mattina di buon'ora, sellò il suo asino, prese con sé due suoi servi e suo figlio Isacco, spaccò della legna per l'olocausto, poi partì verso il luogo che Dio gli aveva indicato. Il terzo giorno, Abraamo alzò gli occhi e vide da lontano il luogo. Allora disse ai suoi servi: «Rimanete qui con l'asino; io e il ragazzo andremo fin là e adoreremo; poi torneremo da voi». Abraamo prese la legna per l'olocausto e la mise addosso a Isacco suo figlio, prese in mano il fuoco e il coltello, poi proseguirono tutti e due insieme. Isacco parlò ad Abraamo suo padre e disse: «Padre mio!». Abraamo rispose: «Eccomi qui, figlio mio». E Isacco: «Ecco il fuoco e la legna; ma dov'è l'agnello per l'olocausto?». Abraamo rispose: «Figlio mio, Dio stesso si provvederà l'agnello per l'olocausto». E proseguirono tutti e due insieme.

Giunsero al luogo che Dio gli aveva detto. Abraamo costruì l'altare e vi accomodò la legna; legò Isacco suo figlio, e lo mise sull'altare, sopra la legna. Abraamo stese la mano e prese il coltello per scannare suo figlio. Ma l'angelo del Signore lo chiamò dal cielo e disse: «Abraamo! Abraamo!». Egli rispose: «Eccomi!». E l'angelo: «Non stendere la mano contro il ragazzo e non fargli male! Ora so che tu temi Dio, poiché non mi hai rifiutato tuo figlio, l'unico tuo». Abraamo alzò gli occhi, guardò, ed ecco dietro a sé un montone, impigliato per le corna in un cespuglio. Abraamo andò, prese il montone e l'offerse in olocausto invece di suo figlio. Abraamo chiamò quel luogo «Iavè-Irè». Per questo si dice oggi: «Al monte del Signore sarà provveduto». L'angelo del Signore chiamò dal cielo Abraamo una seconda volta, e disse: «Io giuro per me stesso, dice il Signore, che, siccome tu hai fatto questo e non mi hai rifiutato tuo figlio, l'unico tuo, io ti colmerò di benedizioni e moltiplicherò la tua discendenza come le stelle del cielo e come la sabbia che è sul lido del mare; e la tua discendenza s'impadronirà delle città dei suoi nemici. Tutte le nazioni della terra saranno benedette nella tua discendenza, perché

²³ Citazione ripresa da A. SEGAL, *Abraham. Enquête sur un patriarche*, Parigi, 1995, p. 412.

tu hai ubbidito alla mia voce». Poi Abraamo tornò dai suoi servi. Essi si levarono e insieme andarono a Beer-Sceba. E Abraamo abitò a Beer-Sceba.

«Dopo queste cose, il Dio [in ebraico con l'articolo che introduce una specie di distanza nei riguardi di quel Dio] mise alla prova Abraamo [si potrebbe dire ugualmente «tentò Abraamo»]. E gli disse: “Abraamo!”. Egli rispose: “Eccomi”. Dio disse: “Prendi ora tuo figlio, il tuo unico, colui che ami, Isacco, e va' nel paese Moria, e offerilo là in olocausto sopra uno dei monti che ti dirò» (v. 1-2).

Con questa introduzione il racconto si collega agli episodi precedenti dell'epopea di Abraamo. Il punto essenziale è la sterilità della coppia Abraamo-Sara a cui si contrapponeva la promessa divina, che annunciava al patriarca un figlio e per suo tramite una numerosa discendenza. Tale promessa si era finalmente realizzata. Dopo numerosi ostacoli (Sara rinchiusa nell'harem di un re straniero [Gen. 12 e 20], Abraamo rischia la vita partendo per la guerra [Gen. 14], la coppia vuole “forzare” la promessa [Gen. 16], Abraamo [Gen. 17] e Sara [Gen. 18] si mostrano scettici quando Dio rinnova l'annuncio della nascita), la promessa si adempie finalmente al cap. 21 con la nascita di Isacco. Subito dopo quel racconto, Dio, con il suo ordine, rimette in questione la validità della sua promessa e della sua fedeltà. Abraamo fa l'esperienza di un Dio che si contraddice, come ha notato un commentatore recente²⁴.

Certo, il lettore è meglio informato di Abraamo, poiché il narratore gli rivela fin dall'inizio l'intenzione di Dio. Si trova così dinanzi a una particolare tensione drammatica perché non può comunicare al personaggio principale ciò che già sa. D'altra parte questo è un procedimento usato spesso nei film con suspense, specialmente da Alfred Hitchcock: lo spettatore conosce il vero colpevole, per esempio, ma non può intervenire per informarne l'eroe, sospettato a torto a causa di macchinazioni infernali. Ma in Genesi 22 la prova, più che crudele, ci sembra inaccettabile. Non siamo gli unici a valutare così il testo. Molto presto i rabbini hanno interpretato l'ordine di sa-

²⁴ Cfr. O.H. STECK, *Ist Gott grausam?*, e la ripresa delle sue osservazioni da parte di R. MARTIN-ACHARD, *Abraham sacrificant. De l'épreuve de Moriya à la nuit d'Auschwitz*, Aubonne, 1988, pp. 59-60.

crificare Isacco come se non provenisse da Dio, ma da Satana (così Rashi, esegeta ebreo del Medioevo). Anche un'altra interpretazione ebraica fa intervenire il diavolo, ma per impedire ad Abraamo di obbedire (cfr. il commentario rabbinico della Genesi *Bereshit Rabba*). Il Satana avrebbe posto Abraamo davanti a una citazione della Torah: «Il sangue di chiunque spargerà il sangue dell'uomo sarà sparso dall'uomo» (Gen. 9,6). Ciò dimostra che i rabbini avevano una chiara coscienza del problema teologico sollevato dall'ordine di Dio. Un tentativo recente di neutralizzare il lato "scandaloso" di Genesi 22,1-2 è stato fatto da Marie Balmory. Secondo lei, tutto il racconto non è altro che un enorme malinteso da parte di Abraamo. Riprende un'osservazione di Rashi, che aveva sottolineato come la traduzione letterale dell'ordine di Dio fosse: «Fallo salire verso l'alto» e conclude che Dio non ha mai chiesto ad Abraamo un sacrificio cruento. Essa scrive:

«Se Dio esige l'immolazione di Isacco, tutto l'episodio è un mettere alla prova estremo (e quasi assurdo) [...]. Ma se Dio non ha chiesto l'immolazione e Abraamo, invece, l'ha inizialmente creduto, assistiamo alla rivelazione dell'immaginario di Abraamo e della trasformazione della sua fede»²⁵. Secondo questa lettura psicanalitica, si tratterebbe di una cura con cui Dio guarisce Abraamo della sua comprensione errata del divino. Tale lettura, per quanto simpatica, non rispetta però il testo biblico né il suo contenuto sconvolgente²⁶. L'espressione «fare salire verso l'alto» in tutta la Bibbia ebraica è un termine tecnico per indicare l'olocausto, un sacrificio che è totalmente bruciato e il cui fumo sale verso Dio. Perciò, secondo l'autore di Genesi 22, l'ordine rivolto ad Abraamo esiste davvero. E Abraamo ha capito correttamente ciò che Dio gli chiede. Il testo biblico è di una grande sobrietà; non racconta alcuna reazione di Abraamo: non vi è alcun tentativo di trattare con Dio (come aveva fatto in Gen. 18) né di chiedergli delle spiegazioni. Obbedisce ed esegue:

«Abraamo si alzò la mattina di buon'ora, sellò il suo asino, prese con sé due suoi servi e suo figlio Isacco» (v. 3).

²⁵ Marie BALMORY, *Le sacrifice interdit. Freud et la Bible*, Parigi, 1986, p. 197 (trad. it.: *Il sacrificio interdetto. Freud e la Bibbia*, Brescia, Queriniana, 1991).

²⁶ Ciò è dovuto probabilmente al fatto che M. Balmory, nella sua interpretazione dei testi biblici, esclude qualsiasi dimensione storica; cfr. le osservazioni pertinenti di Dominique STEIN (anch'essa psicanalista), in *Lectures psychanalytiques de la Bible*, Parigi, 1985.

Il patriarca reagisce esattamente come all'inizio della storia con Dio. In Genesi 12, Dio gli aveva ordinato:

«Va' via dal tuo paese [...] e va' nel paese che io ti mostrerò» (v. 1); l'ordine di Dio in Genesi 22 rivela la stessa struttura: «Va' nel paese di Moria [...]» (v. 2). Sono i due soli testi della Genesi costruiti con l'espressione *lék leka*, che indica insistenza; e il termine Moria contiene in ebraico il verbo «vedere» che è anche presente in 12,1. In Genesi 12 Abraamo deve abbandonare il suo passato, in 22 deve sacrificare il suo futuro. E nei due testi si mette in cammino. Che cosa ha pensato? Che cosa ha detto a suo figlio Isacco? Il testo biblico rimane muto, non ha interesse per uno studio psicologico. Questo silenzio rende quasi insopportabile lo svolgersi dell'azione. Una sola volta il silenzio è rotto ed è quando Isacco chiede: «Ecco il fuoco e la legna; ma dov'è l'agnello per l'olocausto?» (v. 7). Abraamo risponde: «Figlio mio, Dio stesso si provvederà l'agnello per l'olocausto». È una risposta ambigua: Abraamo spera o sa che il sacrificio di suo figlio non avrà luogo, oppure bisogna intendere le due parole «Figlio mio» come se si riferissero all'agnello, cioè, mio figlio servirà da agnello. [Nel testo biblico francese, usato dall'autore, l'ambiguità è molto più evidente: «Dio stesso si provvederà l'agnello per l'olocausto, mio figlio»; *N.d.T.*].

Abraamo non cerca di guadagnar tempo: costruisce l'altare, vi depone suo figlio – ancora una volta non si menziona alcuna reazione da parte di Isacco – e stende la mano per immolarlo. Soltanto a quel punto l'angelo di YHWH interviene. Finalmente giunge l'epilogo: si riconosce che Abraamo «teme Dio», e il bambino è sostituito da un ariete che Abraamo scorge nella macchia. Ma nonostante questo *happy end* e un secondo discorso dell'angelo che riafferma le promesse fatte ad Abraamo (il discorso in 22,15-18, secondo il parere degli esegeti, è un'interpolazione di un redattore seguente) non ci si sente affatto sollevati. Innanzitutto continua il silenzio di Abraamo e il v. 19 constata semplicemente: «Abraamo tornò dai suoi servi. Essi si levarono e insieme andarono a Beer-Sheba». Il versetto finale non menziona il ritorno di Isacco e ciò ha fortemente incuriosito i commentatori. Ci sono stati esegeti (ebrei e cristiani) i quali hanno affermato che Abraamo avrebbe realmente sacrificato suo figlio: infatti, se si legge il v. 19 subito dopo il 10, si può sostenere tale ipotesi. Tuttavia tale idea nega tutto ciò che il testo vuol dire, come vedremo in seguito.

È molto significativo infatti che Genesi 22 sia il solo racconto del ciclo di Abraamo in cui il patriarca offre un sacrificio. Certo, nel corso delle sue migrazioni ha costruito degli altari, ma sono quasi degli altari «protestanti», poiché Abraamo li utilizza unicamente per «invocare il nome del Signore». Si ha quasi l'impressione che gli autori di tali passi prendano le distanze da pratiche sacrificali. Dunque Genesi 22 è il solo testo che mostra un Abraamo nell'atto di sacrificare, e il sacrificio si svolge sul monte Moria. Quest'ultimo non è un nome geografico, ma un nome teologico, costruito mediante l'aiuto del verbo *ra'ha*, «vedere», che è una delle parole chiave del racconto. Secondo il libro delle Cronache (II Cr. 3,1), il Monte Moria è la montagna del Tempio di Gerusalemme. L'autore di Genesi 22 aveva probabilmente già in mente questa identificazione. Conosce quindi la teologia deuteronomistica secondo cui vi è un solo luogo lecito per il culto sacrificale, cioè il Tempio di Gerusalemme.

Se l'autore del testo ha familiarità con tale teologia, non può aver scritto prima del VI secolo a.e.v. Inoltre, aveva conoscenza del fatto che in situazioni estreme il popolo d'Israele praticava, come i suoi vicini, sacrifici umani. Il libro dei Re rimprovera a parecchi sovrani di aver fatto passare per il fuoco i loro figli. Sembra che queste pratiche barbare, confermate dall'archeologia, fossero fiorenti in particolare nel tempo in cui il regno di Giuda era minacciato di sparizione. Come opporsi dunque a tali usi sanguinari? Si può proibirli: è l'opzione scelta dalla legge. Ma il solo divieto è sufficiente? Non era più efficace spiegare a coloro che pensavano di inserire sacrifici umani nei culti yahwisti, che YHWH disapprovava chiaramente tale concetto? In Ezechiele 20,25 Dio fa un'osservazione stupefacente: «Diedi loro perfino delle leggi non buone e dei precetti per i quali non potevano vivere», osservazione che senza dubbio si riferisce ai sacrifici di bambini (v. 31). È un esempio interessante del dialogo con la religione popolare. L'autore non nega categoricamente ogni rapporto tra i sacrifici contestati e la venerazione di YHWH, ma cerca di spiegare ai suoi destinatari che la pratica di tali sacrifici è un segno della collera di Dio.

Genesi 22 ha innanzitutto un intento analogo. È un racconto didattico che spiega che il solo sacrificio umano richiesto da Dio si inseriva in un contesto assolutamente speciale (la prova imposta all'avo di Israele) e che Dio stesso gli ha sostituito il sacrificio animale. Si può quindi leggere Genesi 22 come una sottile polemica contro la pratica dei sacrifici umani.

Ma questa lettura non rende giustizia alla profondità del testo. Al momento dell'esilio il popolo di Giuda si trovava in una situazione di enorme disperazione. Dio aveva forse dimenticato tutte le sue promesse? L'avvenire del popolo doveva essere sacrificato sull'altare dell'assimilazione alla cultura babilonese? Abraamo in Genesi 22 diventa quindi un paradigma della fede in Dio nonostante le apparenze, contro il «buon senso». La sua esperienza riflette pertanto la situazione di una comunità che si sente privata della sua identità e del suo avvenire. Genesi 22 prefigura l'esperienza di un Dio che è diventato incomprensibile. Ma allo stesso tempo il racconto dell'Aqedah ci rinvia al problema della nostra immagine di Dio: noi vogliamo un Dio che corrisponda all'ideale dell'umanità illuminata, un Dio che sia giusto, tollerante e così via, quindi un Dio a immagine dell'essere umano, più esattamente dell'essere umano ideale. Un tale Dio, plasmato secondo l'ideale dell'essere umano politicamente corretto, rischia – per riprendere la terminologia degli autori biblici – di trasformarsi in un idolo che non fa altro che legittimare le aspirazioni umane, per quanto legittime. Parecchi pensatori ebrei contemporanei hanno messo il racconto dell'Aqedah in rapporto con la Shoah. Le sofferenze del popolo ebraico durante il fascismo tedesco ed europeo pongono infatti la questione di un discorso possibile su Dio dopo Auschwitz. Dio è diventato estremamente crudele o si è ritirato dal mondo crudele degli uomini?

Anche questa domanda è presente, seppure in modo diverso, nel racconto di Giudici 11.

b) Il sacrificio della figlia di Iefte (Giud. 11,29-40)

A prima vista, questo racconto del libro dei Giudici si legge come la versione «femminile» di quello che abbiamo appena analizzato. Nei due episodi un padre si vede nell'obbligo di offrire suo figlio o sua figlia in «olocausto» (Gen. 22,2; Giud. 11,30); nei due casi il bambino o la ragazza sono presentati come «unica» creatura del padre (Gen. 22,2; Giud. 11,34). Il verbo «vedere» ha un ruolo importante nei due passi: Abraamo dice a Isacco che Dio «vedrà [provvederà]» la vittima del sacrificio (Gen. 22,8) e Iefte vede sua figlia che per questo diventa la vittima designata. Dopo la sostituzione di Isacco con un ariete, Dio promette ad Abraamo una discendenza in-

numerevole (Gen. 22,17), mentre la figlia di Iefte sparirà senza aver conosciuto alcun uomo (Giud. 11,39). L'*happy end* di Genesi 22 si trasforma così in una fine tragica. L'autore di Giudici 11 attinge alla storia di Genesi 22, il che mostra che il racconto di Giudici 11,29 e ss. non è affatto un residuo di epoche arcaiche in cui Israele non aveva ancora raggiunto un alto grado di spiritualità, così come affermano numerosi commentatori. Al contrario, si tratta di un testo che è stato inserito più tardi nell'opera storiografica dell'epoca esilica che va da Deuteronomio a II Re. Ma perché tale inserimento intorno ai secoli V-VI a.e.v.? Osserviamo innanzi tutto una differenza importante fra Giudici 11 e Genesi 22. Nella storia del sacrificio della figlia anonima di Iefte, non vi è alcun ordine di Dio che esiga un atto del genere. È Iefte stesso che, in guerra contro gli ammoniti, fa un voto a Dio: «Se darai nelle mani i figli di Ammon, chiunque per primo uscirà dalla porta di casa mia per venirmi incontro, quando tornerò vincitore, sarà del Signore e io l'offrirò in olocausto» (vv. 30-31). E la conseguenza tragica del voto sta nel fatto che è sua figlia che si precipita incontro al padre ed è così designata al sacrificio. Il quadro seguente indica come la storia della figlia di Iefte sia stata aggiunta successivamente alla storiografia deuteronomista (cfr. più sopra le pp. 17-18), che nella sua edizione primitiva non faceva alcuna allusione a un voto di Iefte. I versetti 11,29.33; 12,1 ss. costituiscono un'unità narrativa che non contiene alcun accenno alla figlia di Iefte.

c) *Storiografia deuteronomista. La figlia di Iefte*

Allora lo Spirito del Signore venne su Iefte, che attraversò Galaad e Manasse, passò a Mispa di Galaad e da Mispa di Galaad mosse contro i figli di Ammon.

E fece un voto al Signore, dicendo: «Se darai nelle mie mani i figli d'Ammon, chiunque per primo uscirà dalla porta di casa mia per venirmi incontro quando ritornerò vincitore, sarà del Signore e io l'offrirò in olocausto». Iefte marciò contro i figli di Ammon per fare loro guerra, e il Signore glieli diede nelle mani.

Egli li sconfisse da Aroer fino a Minnit, devastando venti città, e fino ad Abel-Cheramin; fu una grandissima sconfitta per i figli di Ammon che furono umiliati davanti ai figli d'Israele.

Iefte tornò a Mispa, a casa sua; ed ecco uscirgli incontro sua figlia, con timpani e danze. Era l'unica sua figlia; non aveva altri figli né

altre figlie. Come la vide, si stracciò le vesti e disse: «Ah, figlia mia! tu mi riempi d'angoscia! tu sei fra quelli che mi fanno soffrire! Io ho fatto una promessa al Signore e non posso revocarla». Lei gli disse: «Padre mio, se hai dato la tua parola al Signore, trattami secondo la tua promessa, poiché il Signore ti ha permesso di vendicarti dei figli di Ammon, tuoi nemici». Poi disse a suo padre: «Mi sia concesso questo: lasciami libera per due mesi, affinché vada su e giù per i monti a piangere la mia verginità con le mie compagne». Egli le rispose: «Va'». E la lasciò andare per due mesi. Lei se ne andò con le sue compagne e pianse sui monti la sua verginità. Alla fine dei due mesi, tornò da suo padre; ed egli fece di lei quello che aveva promesso. Lei non aveva conosciuto uomo. Di qui venne in Israele l'usanza che le figlie d'Israele vadano tutti gli anni a celebrare la figlia di Iefte, il Galaadita, per quattro giorni.

Gli uomini di Efraim si radunarono, passarono a Safon e dissero a Jefte: «Perché sei andato a combattere contro i figli di Ammon e non ci hai chiamati ad andare con te? Noi bruceremo la tua casa e con te essa».

Iefte rispose loro: «Io e il mio popolo abbiamo avuto grande ostilità con i figli di Ammon; e quando vi ho chiamati in aiuto, non mi avete liberato dalle loro mani. Vedendo che voi non venivate in mio soccorso, ho posto a repentaglio la mia vita, ho marciato contro i figli di Ammon e il Signore li ha messi nelle mie mani. Perché dunque oggi siete saliti contro di me per muovermi guerra?». Poi Iefte, radunati tutti gli uomini di Galaad, diede battaglia a Efraim; e gli uomini di Galaad sconfissero gli Efraimiti, perché questi li insultavano dicendo: «Voi, Galaaditi, siete dei fuggiaschi di Efraim, in mezzo a Efraim e in mezzo a Manasse» (Giud. 11,29 - 12,4).

La lettura di questo testo ci suggerisce immediatamente un parallelo: si tratta della storia di Ifigenia narrata da Euripide (verso il 410 a.e.v.). In *Ifigenia in Tauride*, il re Agamennone – in una situazione di crisi militare – ha promesso alla dea di sacrificarle la cosa migliore offertagli in quell'anno e l'oracolo designa sua figlia. Iefte e Agamennone reagiscono entrambi in maniera ambigua di fronte a questo sacrificio: si impietosiscono per loro stessi e rinfacciano alle figlie che vengono a salutarli il fatto di doverle sacrificare. In Giudici 11 e in Euripide le protagoniste sono le figlie che accettano di morire per adempiere al voto paterno. A prima vista, l'autore di Giudici 11 vuole presentare la figlia di Iefte come una specie di Ifigenia ebrea e ciò si può spiegare con l'influenza crescente della cultura ellenistica sull'ebraismo a partire dal V secolo a.e.v. A quell'epoca l'el-

lenismo e il giudaismo attraversavano ambedue una «crisi teologica» per quel che si riferisce all'intervento degli dèi a favore degli esseri umani. Si può infatti considerare scandaloso l'atteggiamento di Dio in Giudici 11. Accetta evidentemente il voto di Iefte perché questi abbia successo nella sua campagna militare e, in seguito, non interviene affatto per opporsi a un sacrificio umano. Di fatto Dio non interviene per niente in questo racconto. Un Dio crudele che tollera che si brucino degli esseri umani in suo nome? Alcune teologhe hanno rimproverato a questo Dio di schierarsi con Iefte contro sua figlia. Ma questa critica moderna (e comprensibile) non rende giustizia al testo. Esso riflette sull'assenza di Dio nel mondo degli uomini, ma anche sulla responsabilità dell'essere umano che coinvolge Dio.

Il voto inconsulto e irresponsabile di Iefte avrà conseguenze mortali. Il narratore che ci ha trasmesso questa tragedia in miniatura sembra essere un collega del Qohelet (Ecclesiaste) che afferma in 5,4-5: «Quando hai fatto un voto a Dio, non indugiare ad adempierlo; perché egli non si compiace degli stolti; adempi il voto che hai fatto. Meglio è per te non far voti, che farne e poi non adempierli». Ci troviamo di fronte a un certo scetticismo teologico nei confronti dell'idea che le diverse azioni culturali dell'uomo (di cui faceva parte il voto) potessero garantire un contatto con Dio. «Dio è in cielo e tu sei sulla terra»; questa massima dell'Ecclesiaste si applica molto opportunamente allo spirito di Giudici 11. L'autore prende la distanza anche da ciò che riguarda l'idea di una pedagogia divina, idea che era ancora soggiacente a Genesi 22. Dipinge un Dio che può sembrarci crudele, ma che è soprattutto un Dio che tace davanti alle aberrazioni degli umani e che li mette davanti alla loro propria crudeltà.

I due episodi che abbiamo considerato insistono su un Dio lontano che la logica del credente non riesce ad afferrare. Ma esistono anche dei testi in cui Dio si trova vicinissimo all'essere umano, con lo scopo preciso di sopprimerlo²⁷.

²⁷ Cfr. parimenti, al riguardo, l'eccellente saggio di A. DE PURY, *Le Dieu qui vient en adversaire. De quelques différences à propos de la perception de Dieu dans l'Ancien Testament*, in: R. KUNTZMAN (a cura di), *Ce Dieu qui vient. Mélanges offerts à Bertrand Renaud*, Lectio Divina 159, Parigi, 1995, pp. 45-67.

2. DIO CHE VIENE PER UCCIDERE (GEN. 32 ED ES. 4)

Giacobbe e Mosè sono due personaggi importantissimi per la costruzione dell'identità ebraica. Giacobbe è l'antenato delle dodici tribù attraverso cui si affermerà l'unità del popolo ebraico sul piano genealogico. Mosè è l'insostituibile mediatore della Torah e l'adesione a quella legge sarà decisiva per la coesione dell'ebraismo. Or bene, questi due personaggi che Dio si è scelto incontreranno quello stesso Dio come un avversario, come un demonio che viene per ucciderli. Per Giacobbe tale esperienza avviene in un momento di passaggio: deve attraversare lo Iabboc per affrontare suo fratello. L'aggressione divina si verifica nel momento in cui l'eroe sembra aver superato tutte le prove: è diventato prospero, ha fondato il suo clan ed è stata accettata la sua autonomia da Labano. Deve soltanto tornare nel suo paese e proprio in quel momento tutto è rimesso in questione dall'attacco notturno.

Quella notte si alzò, prese le sue due mogli, le sue due serve, i suoi undici figli e passò il guado dello Iabboc. Li prese, fece loro passare il torrente e lo fece passare a tutto quello che possedeva.

Giacobbe rimase solo e un uomo lottò con lui fino all'apparire dell'alba; quando quest'uomo vide che non poteva vincerlo, gli toccò la giuntura dell'anca, e la giuntura dell'anca di Giacobbe fu slogata, mentre quello lottava con lui. E l'uomo disse: «Lasciami andare, perché spunta l'alba». E Giacobbe: «Non ti lascerò andare prima che tu mi abbia benedetto». L'altro gli disse: «Qual è il tuo nome?». Ed egli rispose: «Giacobbe». Quello disse: «Il tuo nome non sarà più Giacobbe, ma Israele, perché tu hai lottato con Dio e con gli uomini e hai vinto». Giacobbe gli chiese: «Ti prego, svelami il tuo nome». Quello rispose: «Perché chiedi il mio nome?». E lo benedisse lì. Giacobbe chiamò quel luogo Peniel, perché disse: «Ho visto Dio faccia a faccia e la mia vita è stata risparmiata». Il sole si levò quando egli ebbe passato Peniel; e Giacobbe zoppicava dall'anca (Gen. 32,23-32).

Mentre Mosè era in viaggio, il Signore gli venne incontro nel luogo dov'egli pernottava, e cercò di farlo morire. Allora Sefora prese una selce tagliente, recise il prepuzio di suo figlio e con quello toccò i piedi²⁸ di Mosè, dicendo: «Tu sei per me uno sposo di sangue». Al-

²⁸ Eufemismo per le parti genitali.

lora il Signore lo lasciò. Lei aveva detto: «Sposo²⁹ di sangue», a causa della circoncisione (Es. 4,24-26).

L'aggressione a Mosè avviene dopo il lungo racconto della sua vocazione, in cui YHWH si rivela come colui che sarà con Mosè e con il suo popolo (3,1-22). Al tempo stesso tutte le obiezioni che Mosè solleva per essere esonerato dalla sua missione sono rigettate da Dio (4,1-18). Chi legge può finalmente tirare un gran sospiro di sollievo: la liberazione annunciata si realizzerà. Ma proprio in quel momento tutto viene sconvolto nel più brutale dei modi. Dio stesso vuole uccidere il profeta e liberatore che ha appena designato.

I paralleli tra Genesi 32,23-32 ed Esodo 4,24-26 sono evidenti:

- i due racconti culminano in una trasformazione dell'eroe: il cambiamento di stato di Giacobbe è segnato dal suo nome (diventa Israele), quello di Mosè dalla circoncisione;
- nei due casi l'eroe è sorpreso nel corso di un viaggio di ritorno verso il suo luogo di «origine»: Giacobbe verso la Palestina, Mosè verso l'Egitto;
- i due assalti hanno luogo durante la notte;
- in Genesi 32 l'aggressore tocca (*ng'*) l'anca di Giacobbe, in Esodo 4 Sefora tocca (*ng'*) i piedi di Mosè;
- i due attacchi sono seguiti da un incontro (si ritrova il verbo *pagash* – incontrare – in Gen. 33,4 ed Es. 4,27) con un fratello, che si svolge in modo assai positivo. Nei due racconti la lotta con Dio si rivela condizione preliminare di un rapporto armonioso fra gli uomini.

L'autore di Esodo 4,24 ss. si è dunque ampiamente ispirato al racconto di Gen. 32 che ha radicalizzato e reso ancor più “demoniaco”. Fin dal principio l'aggressore è identificato come YHWH, che ha l'esplicita intenzione di uccidere³⁰. Non è sorprendente che i rabbini e

²⁹ La radice di questa parola indica il parente per matrimonio (marito, genero, suocero). In arabo lo stesso verbo vuol dire «circoncidere».

³⁰ Essa è già senza dubbio soggiacente a Genesi 32; cfr. l'osservazione retrospettiva di Giacobbe: «Ho veduto Iddio faccia a faccia e la mia vita è stata risparmiata».

i padri della chiesa si siano trovati a disagio con questo episodio. Si sono quindi affrettati a trovare mille ragioni per spiegare che Giacobbe e Mosè avevano effettivamente meritato l'attacco divino. D'un tratto il Dio crudele si trasforma in Dio «pedagogo». Riguardo a Giacobbe si è ritenuto che Dio volesse punirlo per i suoi molteplici inganni; in quanto a Mosè si pensa che abbia tralasciato di fare circoscindere suo figlio. Ma nei testi non troviamo alcun indizio di una colpa che avrebbe provocato l'aggressione divina. Gli esegeti moderni hanno pensato di trovare una soluzione nell'origine di quegli scritti: si ipotizza che i passi in questione siano vestigia arcaiche e che la divinità che vi appare sia un demone nato dalla superstizione pagana e non il Dio del popolo ebraico. In realtà, tale tesi non risolve nulla. Per quale motivo gli autori biblici avrebbero identificato un demone qualsiasi con il Dio della Bibbia ebraica? Inoltre si potrebbe facilmente dimostrare che Genesi 32 ed Esodo 4,24-26 sono invece dei testi che risalgono a un'epoca recente.

Come abbiamo già sottolineato, l'aggressione divina trasforma i due personaggi fondatori.

Consideriamo innanzi tutto Giacobbe. Il patriarca cambia nome, diventa «Israele», nome che il testo spiega con «ha lottato con Dio (El)»³¹. Si potrebbe quasi dire che il racconto è al servizio dell'etimologia del nome del popolo che è identificato con quello del suo antenato. Tale cambiamento di nome rispecchia a modo suo una ricerca di una nuova identità. Quella ancestrale, tribale è messa in causa e sostituita con un'altra, l'identità del popolo di Dio, che tuttavia dev'essere ancora definita.

Mosè cambia anche lui di stato, e ciò avviene in rapporto con la circoncisione. Ed è particolarmente degno di nota il fatto che la sua vita è salvata dall'assalto di Dio grazie all'intervento di sua moglie Sefora. In Esodo 4,24-26, Sefora è l'unico essere umano che ha un nome, è lei l'interlocutrice di YHWH. Dopo Esodo 1,15-22 (Faraone e le levatrici) e 2,1-10 (Mosè salvato dalla figlia del Faraone), ecco il terzo racconto che, nel libro dell'Esodo, è caratterizzato dall'azione femminile. E si tratta di nuovo di una donna straniera, madianita, in qualche modo «araba», e moglie di Mosè. All'epoca del ritorno dall'esilio tali matrimoni misti creavano problemi. I libri di

³¹ Non è questo il significato del nome «Israele», che vuol dire piuttosto: «Che Dio regni», oppure: «Che Dio combatta».

Esdra e Neemia dimostrano che la nascente ortodossia, rappresentata soprattutto da una parte degli antichi esiliati, concepiva l'identità dell'ebraismo postesilico sulla base di un esclusivismo rigoroso, che trova la sua espressione, in particolare, nello scioglimento dei matrimoni con donne straniere, imposto da Neemia ed Esdra (Ne. 13,23-27; Esd. 10) e nell'esclusione degli «stranieri» in occasioni di feste come quella di Pasqua (Esd. 6,19-22; Es. 12,43). Tale rigorismo non era condiviso da tutti.

Esodo 4,24-26 si inserisce nel dibattito narrando come Sefora, la donna non ebrea, sarà integrata al popolo di Mosè non soltanto per un semplice matrimonio, ma dal *sangue*. Il racconto si svolge, infatti, sulla via che conduce la famiglia di Sefora verso il popolo di Mosè. Orbene, prima dell'arrivo, essa deve diventare parte integrante del popolo. Sefora stessa riesce in questa integrazione opponendosi a YHWH: si tratta dello YHWH degli «integralisti» di Gerusalemme? Con l'atto simbolico che compie portando del sangue al sesso di Mosè, essa ripete la notte nuziale, notte di unione e di intimità per eccellenza. Il fatto che il bambino non fosse stato circonciso significava che madre e figlio non facevano parte d'Israele, ma grazie all'azione della madre questa integrazione può aver luogo. La dichiarazione di Sefora al v. 25b: «Tu sei per me uno sposo di sangue!» conferma questo nuovo rapporto. Il vincolo che unisce una coppia è più forte di ogni considerazione d'ordine sociologico, etnico o religioso.

Tuttavia non si tratta soltanto dell'integrazione della madre e del figlio. Non bisogna dimenticare che *Sefora salva Mosè* dall'assalto divino mediante la circoncisione di suo figlio. Per un lettore «ortodosso» anche la situazione di Mosè poteva sembrare problematica. La questione teologica era quindi la seguente: in quanto «ebreo egiziano» Mosè era stato senza dubbio circonciso, ma non secondo il rito «ortodosso». È questo il motivo dell'attacco di YHWH? Il testo non lo dice, ma mette in evidenza che è grazie al rito compiuto da Sefora che YHWH lascia in pace Mosè. Quel rito funziona quindi come una circoncisione simbolica che mostra la validità di quella di Mosè.

Sottolineiamo ancora il fatto stupefacente di una donna che pratica la circoncisione e, per di più, una donna straniera che trasgredisce un duplice tabù. Essa compie un atto riservato di solito agli iniziati e osa affrontare il Dio d'Israele. Quando Sefora pratica la circoncisione (4,25) non viene adoperato il termine tecnico usuale «circoncidere», ma lo stesso verbo («recidere») che è usato in ebraico per dire

«concludere un'alleanza», e in Genesi 17, dove si riporta l'alleanza con Abraamo, il suo segno ne è appunto la circoncisione. Tale alleanza conclusa da Dio con Abraamo viene estesa a tutti coloro che vogliono appartenere al popolo di YHWH per il tramite di una donna.

I due racconti di Genesi 32 e di Esodo 4 fanno parte delle grandi epopee nazionali del popolo ebraico: quella patriarcale e quella dell'uscita dall'Egitto. Si corre sempre il rischio di leggere e interpretare in modo trionfalistico tali narrazioni delle origini. Ciò che succede a Giacobbe e a Mosè per intervento di Dio annulla i discorsi integralisti che credono di detenere la verità su Dio e sugli esseri umani.

Rimane tuttavia il fatto che la condotta di Dio sembra crudele e sfugge a ogni spiegazione. È incomprendibile, scandaloso, che YHWH voglia uccidere colui che ha appena chiamato al suo servizio. Evitiamo di banalizzare tale evento con spiegazioni troppo rapide del tipo: «Non è affatto strano, biblicamente parlando, che Dio aggredisca il suo servitore. È una manifestazione del suo amore geloso»³². Al contrario, dietro quel versetto si trova l'esperienza di quello che Lutero ha chiamato il *deus absconditus*, il Dio nascosto, esperienza che si riflette in parecchi testi veterotestamentari dell'epoca postesilica e in particolare nel libro di Giobbe.

Nel nostro discorso teologico bisogna resistere alla tentazione di negare il lato inesplicabile del Dio biblico: i testi che abbiamo appena commentato ce lo ricordano. Allo stesso modo, il cristianesimo è impensabile senza lo scandalo della Croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», questo grido del salmista (Sal. 22) sulle labbra del Gesù sacrificato sulla croce riassume i limiti di un discorso teologico «ragionato».

3. CRUDELTÀ DI DIO O CRUDELTÀ DEGLI ESSERI UMANI?

Dio è crudele? Si comporta come avversario dell'essere umano? Le quattro storie esemplari che abbiamo brevemente ricordato ci conducono alla seguente constatazione: si tratta di racconti che sono nati

³² A. LACOQUE, *Le devenir de Dieu*, Encyclopédie Universitaire, Parigi, 1967, p. 151.

in contrapposizione a pratiche umane crudeli, perfino mortali, con tendenze integriste e sacrifici di bambini. Il comportamento divino che ci sembra oggi crudele è quello che viene a mettere in causa la crudeltà dell'umanità. In altre parole, quei testi trattano in primo luogo della crudeltà degli esseri umani e non di quella di Dio. Si può quindi sollevare la questione di sapere se la crudeltà di Dio non sarebbe semplicemente il risultato di un *transfert* della crudeltà degli uomini su Dio. Ma sarebbe una risposta psicologizzante e rassicurante.

La maggioranza dei grandi testi religiosi dell'umanità contiene racconti in cui una divinità si accanisce contro un uomo, spesso senza motivi apparenti. Tali testi ricordano all'essere umano la fragilità della sua esistenza, ma anche quella delle sue concezioni teologiche. Dove Dio appare come un Dio oscuro, perfino crudele, rimane al credente una sola soluzione: imparare da Giobbe. Questi, nel momento stesso in cui denuncia con un'audacia inaudita la crudeltà di Dio non ha altra risorsa che esclamare: «Io so che il mio Redentore vive» (Giob. 19,25) e appellarsi così a Dio, contro Dio.