



Generare a una vita benedetta

di Grazia Papola



Generare

Essere padre, madre, figlio è l'esperienza più originaria, imponderabile e sorprendente che l'essere umano può vivere, per questa ragione riceve nella Bibbia ampio spazio e molteplici accenti. Nella Scrittura, infatti, troviamo molti testi di diverso genere (racconti, profezie, leggi, detti sapienti, preghiere) che rimandano il significato che il generare e quindi il figlio assumono per la vicenda umana complessiva, come a suggerire che questo ambito è uno dei modi privilegiati della rivelazione di Dio. Non si tratta di riflessioni teoriche, ma della consegna, grazie alla forma narrativa e sapienziale, di quale senso per la vita, per molti uomini e donne, abbia avuto il generare, al di là della dimensione puramente biologica; con una felice intuizione Jean-Pierre Sonnet scrive che «generare è narrare»¹. La varietà delle narrazioni dà rilievo al tema della benedizione, o meglio a come la generazione, nei suoi diversi aspetti, sia espressione della benedizione divina, certo, ma di una benedizione da accogliere, significare, e, in qualche modo, generare.

¹ Cf J.P. SONNET, *Generare è narrare*, Vita e Pensiero, Milano 2014. L'autore offre una panoramica suggestiva del tema, cominciando da Genesi, il libro delle generazioni, fino a Deuteronomio, la riflessione per una generazione seconda dopo il deserto, passando per Esodo che si apre con la storia di nascite osteggiate e miracolose, per giungere ai profeti che con Isaia e Malachia si aprono e si chiudono con la menzione dei figli, e al Nuovo Testamento che si apre con l'interrogativo di una doppia nascita, quella di Giovanni Battista e quella di Gesù e annuncia generazioni riconfigurate dalla risurrezione.

L'orizzonte di senso del generare: l'alleanza

Il tema va collocato in un orizzonte generale che offre gli elementi decisivi per l'interpretazione, evidenziando come parlare di generazione implichi introdurre un discorso relativo alle relazioni. Secondo la tradizione biblica la vita dell'uomo ha la struttura di una alleanza che nasce originariamente dall'iniziativa esclusiva e gratuita di Dio e che diventa effettiva solo a condizione che l'uomo di fatto corrisponda ad essa nella libertà.

Il grido di Eva alla nascita del suo primo figlio «ho acquistato un uomo grazie al Signore» (Gen 4,1) richiama questa intuizione, riconoscendo che Caino è il frutto del concorso umano e della benedizione divina. Se si tiene conto delle sanzioni del cap. 3 (v. 16) la nascita del figlio dovrebbe essere accompagnata dal dolore, ma nessuna sofferenza è descritta in Gen 4. Anzi, la spiegazione di Eva del nome di Caino rimanda alla benedizione del cap. 1,28: «il Signore li benedisse e disse loro: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e dominatela"». La nascita di Caino prova che la benedizione non è stata revocata ed Eva vede nel bambino l'uomo che diventerà, il dono di Dio che supera la colpa di cui lei e Adamo si sono gravati².

L'alleanza originaria è basata sul dono reciproco: ognuno sa di essere originato, sa che suo padre e sua madre gli appartengono, non come un possesso materiale, ma come un bene che nessuno potrà sottrargli, per cui egli sarà per sempre «figlio di...». D'altra parte, ognuno sa di essere principio di generazione, sa che il tempo datogli è un'offerta di paternità e maternità. Tale percezione arricchisce di contenuto e di senso l'esistenza umana: la storia è il dono ininterrotto della vita e di ciò che la rende bella, sensata, gioiosa, responsabile, proprio a partire dalla consapevolezza che la nostra origine non ci appartiene, appartiene a un Altro³.

Che generare sia considerato come un evento buono e perciò presagio di speranza può sembrare ovvio; è vero che la na-

² Cf P. J. SCALISE, «*I Have Produced a Man With the LORD*»: *God as Provider of Offspring in the Old Testament*, in «*Review and Expositor*» 91 (1994), 577.

³ Cf P. BOVATI, *I giorni di Dio*, Vita e pensiero 2013, 15-17.

scita è un evento divino, e, anche se nella Bibbia sono esclusi elementi mitologici e generazione e nascita sono attività puramente umane, in esse si rivela la grazia del Signore, la sua misericordia e generosa fedeltà. Tuttavia tale esperienza non è accompagnata ingenuamente solo da ammirazione o gratitudine per il dono della vita, al contrario, l'apprezzamento dell'originario senso promettente della vita è esposto a numerose smentite. Nascere è un evento problematico, proprio perché la vita umana appare segnata da dolore, da afflizione che ne compromettono il senso buono (cf Ger 20,14-18 e Gb 3,11, dove si esprime il desiderio di non essere mai nati).

Queste esperienze, nell'orizzonte dell'alleanza, sollecitano l'uomo alla fede nel carattere promettente della vita e a un conseguente impegno pratico. In questa prospettiva, le storie bibliche aprono all'esperienza del ri-nascere (per i figli e per i genitori), non risolvibile nel semplice nascere di nuovo, come se si potesse ripetere l'esperienza precedente. Occorre invece passare per una rottura, una radicale conversione, che suppone la libertà con cui ci si appropria del senso promettente della propria vita iscritto nell'origine, e che richiede sempre l'intervento divino, assolutamente gratuito e misericordioso⁴.

Generare come dare carne alla benedizione

Nonostante questo aspetto, la Scrittura guarda all'evento della nascita come a un prodigio, per niente scontato e presto sottoposto ai travagli e alle minacce di cui è intessuta l'esistenza. Attraverso l'evento misterioso e sorprendente della generazione si annuncia l'opera di Dio stesso, vicino e insieme distante, premuroso ma incomprensibile, fedele e tuttavia imprevedibile.

Il concepimento e la gravidanza sono motivo di stupore per il loro realizzarsi misterioso rispetto alla percezione uma-

⁴È l'esperienza di Mosè, di Geremia, di Giobbe, di tutto il popolo di Israele, cf P. ROTA SCALABRINI, *Nascere e rinascere nella prospettiva del Primo Testamento*, in *Nascere e rinascere. Lo Spirito come verità della carne*, a cura di G. Angelini e altri, Glossa, Milano 2011, 147-184.

na. Nel Sal 139 tutto è penetrato dalla presenza di Dio, perché è Lui che ha intessuto la meraviglia dell'essere umano; tale intuizione fa risalire indietro al momento della gestazione, che si realizza in modo misterioso, rispetto alla percezione umana, ma che è invece conosciuta totalmente da Dio. Un testo meno conosciuto, ma altrettanto potente è 2Mac 7,22-23: ²²«Non so come siate apparsi nel mio seno; non io vi ho dato il respiro e la vita, né io ho dato forma alle membra di ciascuno di voi. ²³Senza dubbio il Creatore dell'universo, che ha plasmato all'origine l'uomo e ha provveduto alla generazione di tutti, per la sua misericordia vi restituirà di nuovo il respiro e la vita». Il sapere della madre circa l'agire divino si accompagna a un non sapere, il suo, relativo al sorgere della vita del figlio nel suo grembo, che acquista la tonalità del mistero⁵.

Il tempo che la creatura umana vive nascosta nel grembo della madre diventa una parabola che annuncia il senso di tutta la vita. Soltanto consentendo alla presenza di Dio, soltanto riconoscendo il suo sguardo, «l'uomo può insieme venire alla luce, cioè può conoscere quello che ancora deve, e conoscere quello che ha mancato [...] può nascere una seconda volta, e questa volta mediante l'atto della libertà». Nascere appare perciò una sorta di iniziazione alla fede, l'inizio dell'apprendimento della vita come promessa. Nascendo si attraversa l'ora dell'angoscia, il restringimento e la strettezza, e contemporaneamente, proprio per questa via, ci si apre alle molteplici possibilità dell'esistenza, alle molteplici possibilità di Dio, per questo la promessa originaria non è smentita dal dolore che attanaglia l'esistenza, al contrario, essa supera e risignifica la sofferenza stessa (cf Sal 22,10-11). Da questo punto di vista l'essere umano può giungere alla verità di sé non solo meditando sulla sua fine, sulla morte, ma anche ritornando alla sua origine che è in Dio, nella sua parola di promessa⁶.

Per questo il nascere non è visto solo come l'evento puntuale dell'uscire dal grembo, ma anche come il distendersi

⁵ Cf SONNET, *Generare è narrare*, 97-98.

⁶ Cf SONNET, *Generare è narrare*, 104-111, con bibliografia relativa.

nel tempo di una vicenda che non è sottratta dal dramma della storia, non è mai disgiunta dall'attesa, dal travaglio, dal parto, dallo svezzamento.

Ma soprattutto, la Scrittura guarda all'evento della generazione come a un evento carico di promessa, di benedizione, carico di speranza. Essa dice che una speranza sta all'inizio della vita, è l'inizio della vita. Questa visione è particolarmente evidente nel racconto della visita del Signore ad Abramo e Sara presso le querce di Mamre, quando viene annunciata alla coppia sterile la nascita di un figlio (Gen 18,1-16). Che si tratti di una visita divina Abramo lo riconosce quando la parola del visitatore si realizza nella nascita di Isacco. Il nome del figlio, che significa «sorriso» «danza di gioia», custodisce l'aspetto sorprendente della nascita umana, la rivelazione del dono. In lui prende carne la benedizione divina e la promessa, che aveva messo in moto Abramo per la sua lunga e complessa peregrinazione, si concretizza.

Dalla molteplicità di testi che raccontano nascite, si evidenzia che nel figlio si rende visibile questa parola, si fa carne la promessa divina: «il figlio è la testimonianza della benedizione di Dio, che anticipa la vita umana, la rende promettente e buona, addirittura la rende radicalmente possibile». Occorre, tuttavia, una precisazione, perché il figlio non è una tra le molte attestazioni di benedizione, è la prima e quella fondamentale (cf Gen 1,28; 15,5); ogni altro beneficio trova in quella benedizione che è il figlio l'immagine più antica e il proprio modello originario. Nel caso del testo biblico questo riconoscimento è strettamente legato alla storia della salvezza, cioè alla rivelazione di Dio che si realizza in quella vicenda determinata di uomini e donne che costellano la Scrittura. Certo, avere un figlio vuol dire dare continuità alla propria famiglia, contribuire al futuro, a mantenere un posto nella memoria della comunità (cf Sir 30,4 «Muore il padre? È come se non morisse, perché dopo di sé lascia uno che gli è simile»). Ma, più profondamente, il figlio è attesa di qualcosa di più grande. Così risuonano le parole di Abramo «“Signore Dio, che cosa mi darai? Io me ne vado senza figli e l'erede della mia casa è Eliezer di Damasco”. Soggiunse Abram: “Ecco, a me non hai dato discendenza e un mio domestico sarà mio erede”» (Gen 15,2-3). La speranza di un figlio equivale a poter consegnare un progetto inconcluso,

una speranza incompiuta, un cammino interrotto. Soltanto un figlio può riprendere, rinnovare e finalmente portare a compimento quello che Abramo ha solo iniziato e deve lasciare come spezzato. Il figlio consente di non vivere la vecchiaia quale presagio di morte, in un atteggiamento risentito e malinconico, ma nel segno della generosità, della speranza per l'altro, della consegna spontanea della propria vita a un futuro che viene da altrove e che non prolunga semplicemente quello che c'è.

Ciò continua ad essere visibile nella figura del figlio di Davide, la cui attesa dà forma alla speranza non solo dei re, ma di tutte le madri e i padri di Israele, perché questo figlio è l'immagine ideale del figlio che ogni donna vorrebbe: il figlio che tutti possano riconoscere come colui che inaugura un tempo diverso, che pone finalmente fine ai tempi di miseria e di ingiustizia, è la promessa di una discontinuità, o di un rinnovato inizio, di un riscatto (cf Is 9,5-6).

La sterilità delle madri di Israele

Il legame fortissimo tra generazione e benedizione di Dio contrasta con un dato assai frequente nelle narrazioni. Le madri di Israele sono, infatti, normalmente sterili o riescono a generare solo con difficoltà. Da una parte, dunque, la storia di Israele è scandita dai canti di una promessa di benedizione e di fecondità sconfinite nella terra di Canaan, dall'altra la porta di accesso alla benedizione è stata sempre quella di una fede e di una speranza esercitate a partire da una mortificante povertà. Una «povertà» che non ha tanto dei riscontri sociologici e ancor meno è frutto di ascetismo morale, ma deriva dalla dimensione teologale della fede. In ebraico la sterilità '*aqrab*' è descritta con una parola che suona dura, sgradevole, che viene da una radice che significa sradicare; chi è sterile sradica ed è sradicato, perché non avere figli significava non ritrovarsi nella promessa divina e avere la certezza che la propria vita non avrà alcuna possibilità di compiersi, ma sarà destinata a svanire⁷. La sterilità non appare un disguido, essa

⁷ Cf E. LOEWENTHAL, *Eva e le altre. Letture bibliche al femminile*, Bompiani, Milano 2005, 36-37.

si ripete con tenace incongruenza, segnalando con puntualità da un lato la fatica di generare e dall'altra che il popolo è di Dio, non nasce dalla potenza umana: la vita negata e poi offerta da parte di Dio risulta, così, come la sigla di tutte le generazioni.

Il dolore del parto e la circoncisione

Il tema della generazione è ovviamente connesso al corpo della donna e dell'uomo e questo aspetto trova nella Scrittura una modalità interessante di sviluppo attraverso i due temi del dolore del parto che accompagna la donna e la circoncisione che segna il corpo dell'uomo. Anche questo duplice motivo dice qualcosa su come intendere il senso del poter dare alla luce un figlio e quindi di come guardare e considerare il figlio stesso.

Nel racconto di origine di Gen 3 si menziona, tra le sanzioni rivolte alla donna, il dolore del parto (v. 16). Come per le altre sanzioni va precisato che il dolore del parto non va interpretato nella sua determinazione fisica, perché ha, invece, una risonanza simbolica. Il dolore evoca gli aspetti oscuri che accompagnano, con l'apprensione, o addirittura l'angoscia, l'esperienza della generazione, gettando un'ombra di incertezza o di insicurezza sull'apprezzamento della vita. In questa prospettiva i dolori del parto sono un presagio inquietante di come la vita del figlio appare fragile e minacciata mentre la donna in quel momento non può fare nulla, non può in nessun caso afferrare il figlio, e, anzi, il figlio stesso appare a lei una minaccia. Così si rivela che la donna da sola non è in grado di garantire al figlio la verità di quella promessa che pure deve essere necessariamente all'inizio di ogni vita⁸.

La circoncisione è una istituzione fondamentale per l'identità dell'Israelita, in quanto rappresenta il segno, impresso nel proprio corpo, dell'appartenenza al popolo dell'alleanza (cf Gen 17,10), al punto da diventare un'immagine metaforica per esprimere l'adesione piena all'alleanza stessa (si parla allora di cuore o di orecchie circoncise, cf per esempio Dt

⁸ Cf ANGELINI, *Il figlio*, 128-131; Cf SONNET, *Generare è narrare*, 100-101.

10,16: 30,6; Ger 4,4)⁹. Si discute sulla sua origine e su altre funzioni da essa ricoperta; in particolare è possibile un legame con l'ambito della fertilità e con quello della rimozione delle impurità. La pratica ha ricevuto un particolare significato teologico al tempo dell'esilio, quando Israele, persa la terra e quindi la possibilità di compiere il culto nel tempio, individuò proprio nella circoncisione e nell'osservanza del sabato i mezzi principali per custodire e segnalare la propria identità religiosa. Per il nostro tema, si può ricordare che l'uomo viene segnato nella zona genitale che è quella della sua massima potenza e dunque si diventa padre attraverso una paternità ferita, una genialità ferita, un riconoscimento della paternità come dono che si riceve e non come ciò che viene solo dalla potenza dell'uomo: la benedizione passa attraverso la ferita.

Lasciar partire

La generazione non è solo quella di un figlio nella carne. I testi biblici offrono anche percorsi su una generazione da intendersi quale riconsegna della vita dei figli a Dio, da considerarsi come un atto simbolico di espropriazione della propria potenza sull'origine della vita dei figli e, contemporaneamente, come quel percorso che conduce il padre e la madre a diventare autenticamente padri e madri.

Tale riconsegna assume una duplice forma. Una riguarda il figlio e ha la figura dell'educazione progressiva del figlio alla fede e quindi a uno sguardo sulla verità della vita, a uno sguardo che viene addestrato e formato dalla Parola. Solo grazie a questo sguardo il figlio potrà a sua volta combattere la battaglia lunga quanto l'intera vita contro quel pensiero che minaccia un'esistenza autenticamente filiale e fraterna.

La seconda forma riguarda i genitori interpellati a compiere un cammino interiore per esercitare nella libertà la riconsegna del figlio a Dio.

⁹ Sul tema della circoncisione in generale, cf R.G. HALL, «Circumcision», *AncBD*, I, 1025-1031; J.P. HYATT, «Circumcision», *IDB*, I, 629-631; L.S. SNOWMAN, «Circumcision», *EncJud*, V, 567-576; R. DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancient Testament*, Cerf, Paris 1958, 78-82.

Prima figura: rispondere ai figli

A delineare questa figura possono aiutare alcune caratteristiche tipiche della sapienza trasmessa dai genitori¹⁰. Essi da subito rivolgono una parola alla loro creatura. Parlare ad un essere vivente equivale a riconoscerlo e a promuoverlo allo statuto di persona umana. Dunque, i genitori, giorno dopo giorno, facendo appello all'orecchio e al cuore del figlio, gli consentono di accedere alla dignità, alla responsabilità e alla grandezza dell'essere umano.

I genitori danno il nome alle cose e permettono al figlio di riconoscerle. Così essi danno forma al mondo, separando ciò che è giusto, buono, positivo dal contrario, dal male che va evitato perché fa morire. Non solo, la parola dei genitori inserisce il figlio nella storia di uomini che camminano sotto la benedizione di Dio; è la parola riconosciuta da loro come principio di vita (cf Pr 4,13).

L'amore per il figlio si esprime nel loro parlare giusto e nella sollecitudine con la quale comunicano la loro propria esperienza di bene e di vita, facendone la legge della famiglia. Insegnando, i genitori presentano e impongono i valori primi ed essenziali, ciò che è più prezioso (cf Pr 3,3; 4,10.13; 7,1-3; 8,10-11), e che non ha altro scopo che di indirizzare verso la vita.

La sapienza non è evidentemente nell'ordine del sapere intellettuale o del fare tecnico, ma dell'agire, cioè del discernimento. Più che trasmissione di conoscenze o di pratiche siamo qui nell'ordine dell'iniziazione. L'iniziazione è la figura del risveglio legata ad un'età giovanile e ricorda una chiamata profonda alla vita che favorisce, a tempo e a luogo, la piena assunzione di responsabilità.

A ciò si collega la raccomandazione insistita rivolta ai padri di ricordare ai figli le opere buone compiute da Dio fin dall'inizio. L'istruzione nasce dall'interrogazione del figlio: «che cos'è questo? Perché questo?» e il padre, non sottraendosi e non eludendo le domande, accoglie la possibilità

¹⁰ Cf. P. BOVATI, «La dottrina dell'ascolto nell'Antico Testamento», in *Dizionario di spiritualità biblico – patristica*, 5, DSBP, Roma 1993, 17ss.; S. PINTO, «Ascolta figlio». *Autorità e antropologia dell'insegnamento in Proverbi*, Città Nuova, Roma, 2006; SONNET, *Generare è narrare*, 37-94.

di dire quella parola che svela la verità profonda della sua vita: «il Signore ha fatto così per me, per noi». Ogni nuova generazione dovrà sempre di nuovo riferirsi a quel tempo originario, a quella storia iniziata prima di lei per intuire quale sia il cammino aperto davanti ai suoi passi, e per intendere il significato delle leggi e delle norme (Dt 6,20-21.24). Non si tratta di ricordare il proprio passato, ma quello di Dio dal quale può scaturire l'intelligenza del presente e la speranza per il futuro. Il padre non racconta della sua potenza, ma di quella di un Altro; per rispondere ha bisogno di decentrarsi e di aprire il figlio a Colui che solo è all'altezza delle sue questioni cruciali. Riferirsi all'opera più antica e più sicura di quella loro, è il modo attraverso cui i genitori possono dare ragione della vita ai propri figli¹¹.

Nel tempo, i genitori cercheranno di fare ciò che meglio potranno per individuare il percorso per loro e per il proprio figlio, additeranno una direzione, evocheranno un'uscita, un passaggio che diventano appello e impegno per il figlio nella sua personale esistenza. La loro testimonianza richiederà anche al figlio che c'è un'ulteriorità della verità della vita che essi possono solo attestare e consegnare a lui, ma non realizzare per lui o al suo posto, per cui occorre che il figlio impari che cosa significa obbedire a Dio piuttosto che agli uomini, scoprendo che proprio e solo in tal modo si dà compimento anche alla testimonianza del padre e della madre.

A ciò si collega la percezione chiara della propria inadeguatezza al compito di generare la vita autentica e di formare la coscienza del figlio. Tale compito può essere solo oggetto di una accoglienza obbediente e può essere esercitato in tutta la responsabilità della consegna, una responsabilità che è letteralmente risposta e che impedisce ogni affermazione di sé e ogni appropriazione.

Si tratta perciò di un generare che promuove e custodisce la vita, e che vuol dire formare e riformare la coscienza così che si interroghi e che si lasci interpellare e in questo modo si metta in cuore la ricerca della sapienza. Si è genitori perché custodi delle grandi domande che riguardano la nostra umana esistenza.

¹¹ Cf ANGELINI, *Il figlio*, p. 109.

La generazione esprime anche la personale consegna dei genitori a Dio. Tale consegna salvaguarda dal rischio sempre presente che si possa rivendicare per sé il compito di essere il tramite permanente tra Dio e il figlio. La testimonianza autentica della fede è, infatti, quella che porta il testimone a ritirarsi affinché l'altro possa assumere in modo pienamente responsabile il proprio posto nella relazione con Dio.

Seconda figura: consegnare se stessi

Queste considerazioni introducono la seconda figura di riconsegna, che ripercorriamo attraverso due figure, Rachele e Abramo, una madre e un padre. Infatti, a ogni uomo e a ogni donna che si accingono a diventare genitori è domandata una figura di obbedienza, che li costringe a conoscere una espropriazione di quella che ritenevano la loro vita e l'aspettativa circa il loro futuro.

Rachele – Genesi 35,15-20¹²

Il primo testo rievoca la vicenda di Rachele, la moglie amatissima di Giacobbe, che, come tutte le madri del popolo, era sterile. «Dammi dei figli se no ne muoio» (Gen 30,1) grida disperata a Giacobbe che è già padre di Ruben, Simeone, Levi e Giuda, avuti da Lia. Il dolore di Rachele e il suo bisogno viscerale di essere madre appaiono il paradigma del desiderio di maternità di ogni tempo. Dio guarda alla desolazione di questa donna, apre il suo grembo e Rachele genera, partorisce un figlio che chiama Giuseppe, un nome augurale che esprime il desiderio di un secondo figlio (Gen 30,22-24). E questa speranza si compie e Rachele concepisce di nuovo. È quanto viene narrato in Gen 35, che di per sé è solo il racconto di una donna che muore di parto. È una morte senza motivazioni o spiegazioni, che lascia interdetti: Rachele infatti muore del dono di Dio. La perdita e attraversamento

¹² Per questa lettura, cf B. COSTACURTA, *La morte di Rachele paradigma della Pasqua* [accesso: 11.6.2004], www.presbiterioromano.org/costa-morte-di-rachele/; M.T. MILANO, *Regina Jonas. Vita di una rabbina. Berlino 1902 – Auschwitz 1944*, Effatà 2012, 42.

della morte che ogni parto rappresenta per Rachele diventa una morte reale.

Nei vv. 16-17 c'è un continuo ripetersi della radice parto: «partorì, parto difficile, partorire, quella che faceva partorire»; nei vv. 19-20 di parole che evocano la morte: «morì e fu sepolta, la tomba, una stele, e questa stele della tomba c'è fino ad oggi»; al centro (v. 18), per 3x ricorre il termine «figlio», in ebraico «*ben*». È a motivo del «*ben*» che la vita diventa morte e però è anche a motivo di questo «*ben*» che questa morte della madre diventa vita, quella del figlio: Rachele non muore completamente perché la sua vita continua a vivere nel figlio. Rachele chiama il bambino «*ben-'ônî*», che vuol dire «figlio del mio dolore, mia disgrazia, mio lutto». Giacobbe interviene e lo chiama «*binjamîn*», «figlio della destra», cioè «figlio della potenza, della ricchezza, della forza». Ma facendo così, Giacobbe di fatto toglie ogni traccia della memoria della madre, e la stele che erige sembra sancire una morte consegnata al freddo della pietra.

Il termine «*'ônî*», però, in ebraico può essere inteso anche in un altro modo ed essere tradotto con «ricchezza, potenza, forza, vigore». Quando Rachele dice «*ben-'ônî*», sta dicendo «figlio della mia morte» e, contemporaneamente, anche «figlio del mio vigore, della mia ricchezza, della mia forza», e, quando Giacobbe interviene dicendo «*binjamîn*», sta interpretando questo secondo senso dato da Rachele. Rachele, chiamando così il bambino, dice che lei muore e lui si chiama «figlio della mia morte», ma sta anche dicendo che, a motivo di questo figlio che nasce, proprio la sua morte sta diventando anche la sua ricchezza, perché, se lei muore perché il figlio viva, la sua morte diventa la sua ricchezza. Questa madre, che aveva gridato che senza figli sarebbe morta, assume liberamente la propria morte e rinuncia al fatto che il figlio faccia memoria di lei, perché questo figlio possa veramente vivere. È una morte senza rivendicazioni e senza risentimento. Rachele accetta liberamente non di morire, ma di dare la vita per il figlio, che può riceverla in piena libertà, sapendo di essere il frutto di un amore gratuito e totale.

*Abramo – Genesi 22,1-19*¹³

Un percorso analogo è quello di Abramo, nel celebre episodio di Gen 22 che scorriamo solo per alcuni tratti.

Il racconto si apre con un'indicazione che offre la prospettiva complessiva «Dio mise alla prova Abramo» e una parola divina rivolta al patriarca. Ora, la frase ebraica del v. 2 letteralmente andrebbe tradotta: «fallo salire là per un olocausto» e ciò apre a due possibili interpretazioni: o Isacco sarà la vittima per l'olocausto richiesto, o Abramo lo farà salire con sé sulla montagna per offrirvi un sacrificio. L'ambivalenza della richiesta fa intendere che la prova di Abramo non consiste nel verificare se egli pone l'obbedienza a Dio davanti al suo amore per Isacco, come se vi fosse concorrenza fra le due cose. La prova riguarda certo Isacco, il dono che Dio ha fatto ad Abramo per compiere la promessa iniziale, ma concerne il rapporto che Abramo intrattiene con questo figlio donato. Con la sua richiesta, Dio lascia ad Abramo la possibilità reale di fare una scelta libera.

«Se Abramo conserverà il dono come un regalo che adesso gli appartiene, nessuno potrà fargliene una colpa. Se farà salire Isacco per sacrificare con lui, non avrà contravenuto all'ordine divino. Accompagnato dal figlio la cui presenza attesta la fedeltà di Dio alla sua promessa, avrà dimostrato, sacrificando a Dio, tutta la sua riconoscenza. Con questa scelta egli ratificherà la storia cominciata in 12,1, una storia ormai considerata arrivata a termine. Ma se Abramo comprenderà l'ordine di Dio nel suo altro senso, molto più esigente per il padre che egli è, mostrerà un atteggiamento del tutto diverso verso Dio e verso il figlio donato. Offrendo a Dio questo figlio amato al quale è unito, manifesterà che lo considera non come una cosa di cui è il proprietario e sul quale possiede il dominio. In effetti, se, contrariamente all'ordine ricevuto "prende" suo figlio, ma senza donarlo dopo, il suo non sarà forse un atteggiamento che tradisce il suo dominio sul dono ricevuto? Se lo offre, rivelerà al contrario di vedere Isacco

¹³ Cf C. SAVASTA, *Schemi e strutture di Gen 22,1-19*, in «RivBibI-ta» 42 (1994) 179-192. B. COSTACURTA, *Abramo*, Jaca Book, Milano 2001; A. WÉNIN, *Isacco o la prova di Abramo. Approccio narrativo a Genesi 22*, Cittadella, Assisi 2005; J.L. SKA, *La prova di Abramo e la prova di Israele (Gen 22,1-19)*, in «Parole, Spirito e Vita» 55 (2007) 13-33.

come dono di Dio – e ancora di più: come un segno di alleanza fra Dio e lui che è precisamente un sacrificio».

La prova permetterà di mettere in luce se Abramo ha ricevuto il dono di Dio, che è Isacco, impadronendosi con gelosia, o se lo lascerà essere un segno della relazione tra Dio e lui stesso in vista della vita. La prova appartiene al dono stesso, che ha sempre un valore di segno: rivela qualcosa di colui che lo offre e di colui che lo riceve rispetto alla modalità con cui entrambi vivono la relazione; la narrazione drammatizza questa situazione, ne fa una azione che si può raccontare.

Conosciamo come la storia prosegue, lasciando intravedere il forte legame tra Abramo e suo figlio, e non risolvendo l'incertezza della scelta del padre fino al v. 9.

L'intervento divino che arresta la mano di Abramo (v. 11) è formulato non con un gesto che trattiene la mano di Abramo per proteggere Isacco, ma con una chiamata che suscita la capacità di ascolto di colui a cui è indirizzata. Abramo risponde: è ancora disponibile ad ascoltare.

Il resto del messaggio svela il senso della narrazione. Il figlio «unico» di Abramo è diventato ora un «ragazzo», perché suo padre non lo ha «risparmiato» tenendolo lontano dal Signore: «rifiutare Isacco a Dio equivarrebbe a guardarlo da colui che separa in vista della vita. Sarebbe trattenerlo per sé e dunque impedirgli di andare, di vivere diversamente che “unitamente” a suo padre. Sarebbe preservarlo per sé, in un gesto di possesso mosso dal desiderio di proteggerlo»¹⁴. Scegliendo di riconsegnare il figlio ricevuto a Dio, che non lo riprende, Abramo permette al ragazzo di divenire il dono ridonato, il segno della reciproca relazione tra lui e il Signore. Questo atteggiamento retto è qualificato come «timore di Dio»: ascoltare la parola di Dio per amare senza legare, per lasciar andare senza respingere.

Abramo che aveva «visto» il monte da lontano (v. 4) e si era fidato che Dio avrebbe «visto» per sé l'agnello per il sacrificio (v. 8), dopo l'intervento dell'angelo «vede» l'ariete (v. 13) e chiama quel luogo: il Signore «vede» (v. 14), e il narratore commenta: «perciò oggi si dice: “Sul monte il Signore è

¹⁴ WÉNIN, *Isacco o la prova di Abramo*, 86.

visto”»: nel luogo simbolico dello scambio del dono, dato e ridonato, il Signore vede Abramo e si fa vedere da lui.

La nuova promessa (vv. 15-18) non parla più di Isacco, a cui Abramo ha effettivamente rinunciato, e che infatti, quando riprende il racconto, non viene più nominato; non si dice neanche che ritorna indietro con il padre (v. 19, ma cf. v. 5 «ritorneremo»). Nel non risparmiare suo figlio, il patriarca non lo ridona solamente a Colui che glielo aveva dato. Lo dona anche a se stesso, alla sua vocazione di essere benedizione per le nazioni. Il legame che unisce il figlio al padre è stato tagliato di netto.

«Attraverso la “prova”, dunque, Dio invitava anche Abramo a permettere a Isacco di vivere la sua vita, “separato”, “distinto” da suo padre. In fondo “non risparmiare il proprio figlio lontano da Adonai”, cioè non proteggerlo da quel Dio che vuole che ognuno divenga soggetto della propria esistenza, questo è amarlo in modo autentico».

SOMMARIO

Il contributo percorre il tema del generare e lasciar partire dal punto di vista biblico. Essere padre, madre, figlio è l'esperienza più originaria, imponderabile e sorprendente che l'essere umano può vivere, per questa ragione riceve nella Bibbia ampio spazio e molteplici accenti e la varietà delle narrazioni dà rilievo a come la generazione sia espressione della benedizione divina. Il tema si colloca sullo sfondo dell'alleanza che trascrive la struttura della vita dell'uomo, originata da una gratuita iniziativa divina a cui è chiamata a corrispondere nella libertà.

In particolare, è nel figlio che si rende visibile la parola della benedizione, si fa carne la promessa divina, ci si apre alla speranza. Questa dimensione positiva va completata da alcuni dati non sporadici dei racconti, quali la sterilità delle madri di Israele e due esperienze che toccano il corpo della donna e dell'uomo, il dolore del parto e la circoncisione; più che indicazioni biografiche, questi aspetti guadagnano da un'altra prospettiva la convinzione che la vita è donata da Dio e che né la madre né il padre possono garantire al figlio la verità di quella promessa che pure deve essere necessariamente all'inizio di ogni vita.

La generazione non è però solo quella di un figlio nella carne. I testi biblici offrono anche percorsi su una generazione da intendersi quale riconsegna della vita dei figli a Dio, da considerarsi ancora come un atto simbolico di espropriazione della propria potenza sull'origine della vita dei figli.

ABSTRACT

The contribution treats the issue of generating and letting leave from the biblical point of view. Being a father; mother; son, that's the most original experience, imponderable and surprising that human beings can live, for this reason receives ample space in the Bible and many accents and variety of narratives emphasizes how the generation is expression of divine blessing. The backdrop of this topic is the alliance that transcribes the human life's structure, originated from a free divine initiative which needs to correspond in freedom.

In particular, the blessing word is visible in the Son, the divine promise becomes flesh and people open themselves to hope. This positive dimension shall be completed by some stories' recurring facts, such as the sterility of Israeli mothers and two experiences that touch both women's and men's body, namely the pain of childbirth and the circumcision; more than biographical information, these aspects gain from another perspective the belief that life is given by God and that neither the mother nor the father can guarantee their son with the truth of that promise which must necessarily be the beginning of all life. Anyway the generation isn't just an incarnated son. Biblical texts also offer generation pathways that shall be understood as a restitution to God of sons' life, to be considered as a symbolic act of expropriation of its own power on the sons' life origin.