

La figura di Abramo in Sap 10,5: una rilettura delle Scritture tra giudaismo e ellenismo

Luca MAZZINGHI

1. La sapienza all'opera in Abramo

Il capitolo 10 del libro della Sapienza ha come tema di fondo l'esposizione delle opere della sapienza, da Adamo sino a Mosè. Collegandosi direttamente alla conclusione della preghiera di "Salomone" in 9,18c, nella quale leggiamo che «[gli uomini] furono salvati per mezzo della sapienza», il saggio autore del libro intende mostrare, attraverso il ricordo di otto giusti biblici, come nella loro vita si è concretamente resa presente l'azione salvifica di quella sapienza che proviene da Dio e la cui presenza è stata appena invocata nella preghiera del capitolo 9.

Quanto a Sap 10, non si tratta di un capitolo particolarmente studiato.¹ Lo scopo di questo lavoro è quello di analizzare più a fondo la figura di Abramo presentata al v. 5, approfondendo così, a partire da questo testo, il modo in cui il libro della Sapienza rilegge i testi biblici dei quali si serve, presentandoli alla luce di concezioni culturali tipiche del mondo ellenistico nel quale il libro nasce ed è immerso e, allo stesso tempo, nell'ottica delle tradizioni giudaiche del tempo. In questo modo, ritorneremo ancora su uno degli aspetti più singolari del nostro libro: giudaico ed ellenistico allo stesso tempo.

La menzione di Abramo giunge in Sap 10 subito dopo quella di Adamo (vv. 1-2), di Abele, citato in realtà indirettamente come vittima di Caino (v. 3), e di Noè (v. 4). In soli quattro versetti il nostro saggio ha così ricordato l'intero arco narrativo di Gen 1-9. Secondo lo stile che caratterizza il libro della Sapienza, nessun personaggio biblico è ricordato esplicitamente per nome; tocca perciò ai lettori indovinarne l'identità: l'autore del libro presuppone infatti nel suo pubblico un'ottima memoria

¹ Oltre ai principali commentari al libro della Sapienza, sul capitolo 10 considerato nel suo insieme conosco soltanto lo studio di A. SCHMITT, «Struktur, Herkunft und Bedeutung der Beispielreihe im Weish 10», BZ 21 (1970) 1-22.

biblica. Ma cominciamo con l'offrire una traduzione personale del testo del v. 5:

Essa ancora [la sapienza],
quando le nazioni furono confuse nella concordia² della loro malvagità,
conobbe³ il giusto e lo custodi senza macchia davanti a Dio
e lo mantenne forte, nonostante la tenerezza per il figlio.

«Essa ancora» (αὕτη καί): il pronome αὕτη che apre il v. 5 serve in realtà da ritornello per tutto il capitolo 10 (cf. in precedenza al v. 1 e, di nuovo, ai vv. 6.10.13.15); αὕτη si riferisce esplicitamente alla sapienza (σοφία) che il nostro saggio ha chiesto a Dio nel capitolo precedente e che in 9,18 è stata appunto presentata come quella realtà personificata mediante la quale gli uomini sono stati salvati. È dunque lei, la sapienza, la vera protagonista della storia degli otto giusti ricordati in questo capitolo; è ancora lei il soggetto attivo che ne garantisce la salvezza. Dietro questo pronome αὕτη c'è pertanto tutta la forza di quella sapienza personificata che ci è stata presentata in modo particolare nell'elogio dei capitoli 7 e 8.

2. Abramo, le nazioni, la confusione babelica

La prima parte del versetto 5 crea un interessante collegamento tra l'episodio della torre di Babele (Gen 11,1-9) e l'intera storia di Abramo, iniziando dalla sua vocazione.⁴ La menzione delle "nazioni" ci rimanda indietro fino alla cosiddetta «tavola dei popoli» di Gen 10 (cf. 10,32: τὰ ἔθνη), dato che il testo di Gen 11,1-9 non parla di per sé di "nazioni". In pochi versetti (Sap 10,1-5a) è sintetizzato così l'intero testo di Gen 1-11.

Le diverse nazioni che popolano il mondo dopo il diluvio sono qui descritte con un'espressione singolare: ἐν ὁμονοίᾳ πονηρίας, alla lettera: «in concordia di malvagità», ovvero (cf. nota 2): «nella concordia della

² È difficile decidere se la preposizione ἐν debba qui avere un valore strumentale («per mezzo della concordia...»), oppure locale («nella concordia...»); probabilmente quest'ultimo significato, relativo alla situazione nella quale si trovano di fatto le nazioni, sembra essere più conforme al contesto.

³ Il verbo ἔγνω («conobbe») è letto εὑρεν («trovò») dal codice B; ma ἔγνω, oltre a essere una lezione meglio attestata, è senz'altro *lectio difficilior*; cf. il commento.

⁴ Gli autori si dividono sul fatto che tale collegamento sia esplicito, come voleva già C.L.W. GRIMM (*Das Buch der Weisheit*, Leipzig 1860, 196) o implicito, come sostiene invece Ch. LARCHER (*Le livre de la Sagesse ou la Sagesse de Salomon*, II, Paris 1984, 620).

(loro) malvagità»; il testo si riferisce alla situazione di fatto nella quale si trovano le nazioni di Gen 10, secondo il racconto di Gen 11,1-9 che subito emerge sullo sfondo della storia di Abramo. Il nostro autore si riferisce evidentemente, pur senza dirlo in modo esplicito, alla decisione delle "nazioni" di costruire la torre, pensata come una decisione presa di comune accordo (cf. Gen 11,1.3-4).

In questa interessante connessione che il nostro saggio crea tra la tavola dei popoli di Gen 10 e l'episodio di Babele, egli ci offre in realtà un vero e proprio saggio di esegesi biblica. La dispersione dei popoli descritta in Gen 10 non sembra essere presentata di per sé come negativa dal testo genesiaco: ma forse il nostro saggio la percepiva in realtà proprio come tale; il testo di Gen 10,10 lega del resto la figura di Nimrod proprio con Babele, di cui il potente Nimrod sarebbe stato appunto il costruttore. Sono le "nazioni" disperse per tutta la terra dopo il diluvio ed elencate appunto in Gen 10 che si accordano per compiere qualcosa di malvagio (πονηρία), ciò che appunto avviene nell'episodio di Babele.

L'uso del termine ὁμόνοια, "concordia", ci rimanda tuttavia a un contesto che non è soltanto biblico, proiettandoci in ciò che costituiva uno degli ideali relativi alla convivenza civile nell'epoca ellenistica. La concordia, infatti, è, nella descrizione che ne danno gli stoici, «la scienza dei beni comuni, e pertanto i saggi sono tutti concordi fra di loro, perché si trovano d'accordo sul loro modo di vivere»,⁵ una virtù che caratterizza dunque il saggio stoico e che lo conduce a vivere in pace con gli altri; si vedano due esempi di una ripresa giudaica di questa tematica nei testi di 4Mac 3,21; 13,25. In questa accezione positiva, la stessa espressione ἐν ὁμοιότητι sarà usata più avanti in Sap 18,9, a proposito degli israeliti in Egitto, immaginati come tutti concordi durante la celebrazione pasquale, nel corso della notte dell'esodo.

Nel nostro testo l'espressione ἐν ὁμοιότητι πονηρίας è evidentemente usata non soltanto *in malam partem* (cf., nei Lxx, l'esempio di Sal 82,6), ma anche in senso chiaramente ironico. Si tratta di un'ironia che è facilmente percepibile proprio se la collochiamo sullo sfondo dell'idea ellenistica sopra ricordata: se l'ideale di vita del cittadino delle *poleis* ellenistiche – almeno nella dominante concezione stoica – è appunto la "concordia", i primi popoli dell'umanità hanno creato il contrario di un tale

⁵ Cf. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (= SVF) III, 160, frg. 625 (= R. RADICE ed., *Stoici antichi. Tutti i frammenti*, Milano 1999, pp. 1288-1289); cf. anche SVF III, 160-161, frg. 630 (= RADICE, 1288-1290).

ideale, una concordia falsa, malvagia, un accordo con l'unica finalità di compiere il male. Non è assente così nel testo di Sap 10,5 una velata accusa lanciata allo stile di vita ellenistico; la vera concordia possibile è soltanto quella degli israeliti in Sap 18,9, radunati attorno alla celebrazione pasquale!

L'espressione ἐν ὁμοιοῖα πονηρίας è legata, in 5a, al genitivo assoluto ἐθνῶν συγχυθέντων, da intendersi qui in senso temporale: «quando le nazioni furono confuse». L'uso del participio passivo del verbo συγχεῖν è evidentemente un passivo divino: è da Dio, infatti, che le nazioni furono confuse. Il participio συγχυθέντων richiama direttamente la presenza dello stesso verbo nella versione dei LXX di Gen 11,7,9; cf. in particolare il v. 9 che chiude l'episodio di Babele: συνέχεεν κύριος τὰ χεῖλη πάσης τῆς γῆς. E tuttavia il nostro saggio non fa alcun riferimento diretto alla confusione delle lingue, come invece avviene nel testo genesiaco (τὰ χεῖλη). Ciò che Dio sembra voler confondere appare piuttosto proprio quella concordia malvagia dell'umanità ricordata in questo stesso stico, ovvero il progetto stesso di un'umanità che vuol compiere soltanto il male.

La lettura che la Sapienza ci offre di Gen 11,1-9 ricorda subito quella offerta da Filone a proposito del medesimo episodio; Filone, infatti, nel suo *de confusione linguarum*, legge la σύγχυσις, la confusione babelica, non tanto in relazione alla confusione delle lingue, che per Filone è da vedersi come un valore positivo, ma piuttosto come la distruzione di quell'accordo malvagio che poneva gli uomini contro Dio.⁶ Nella lettura di Filone, la punizione divina nasce da un concorso di mali volontari (τῶν εὐκῶ σίων κακῶν συμφονία: *conf.* 21); in quest'ottica il termine σύγχυσις non si riferisce altro che al vizio e all'ateismo, che il Signore distrugge (cf. la conclusione del trattato filoniano: *conf.* 196-198).

La lettura filoniana è dichiaratamente di carattere allegorico (cf. ad esempio la difesa dell'allegoria fatta all'inizio del trattato: *conf.* 14-15), ma non ci sembra di poterla accostare a quella del libro della Sapienza soltanto a motivo della presenza del participio συγχυθέντων.⁷ In tutto il capitolo 10, infatti, non appare alcuna traccia di letture allegoriche dei testi biblici utilizzati dal nostro saggio; l'unico punto di contatto tra la Sapienza e Filone ci sembra essere soltanto, nel nostro caso, l'idea che la confusione voluta da Dio non riguardi, come si è detto, la confusione

⁶ Per una presentazione più dettagliata della posizione filoniana, cf. G. SCARPAT, *Il libro della Sapienza*, 2, Brescia 1996, 295-302.

⁷ Cf. invece SCARPAT, *Sapienza*, 2, 300.

delle lingue, quanto piuttosto il progetto malvagio degli uomini. Come Filone, dunque, anche il nostro saggio mostra di voler reinterpretare l'idea di «confusione delle lingue» presente in Gen 11,7-9, cosa che probabilmente faceva anche a lui una certa difficoltà, così come a Filone. Anche in questi dettagli il nostro saggio si mostra un lettore attento del testo biblico.

3. Il giusto "conosciuto" da Dio

Abramo è qui semplicemente chiamato «il giusto» (δίκαιος), così come in questo capitolo avviene per Noè (10,4) e in seguito per Lot (10,6), Giacobbe (10,9), Giuseppe (10,13), gli israeliti (10,20). In questo modo, Abramo è collegato da un lato alla figura del "giusto" della prima parte del libro, ricordato lungo tutto il testo di Sap 2-5, quel giusto perseguitato dagli empi (2,12-20) la cui sorte finale è tuttavia la vita eterna. D'altra parte, il «giusto Abramo» è anche una sorta di prolessi della figura degli israeliti "giusti", protagonisti della parte finale del libro (cf. già in 10,20) in contrasto con gli "empi" egiziani. Ma la menzione di Abramo come "giusto" richiama più direttamente un passo preciso del libro della Genesi: si tratta del celebre testo di Gen 15,6. Nel racconto genesiaco Abramo non viene mai definito esplicitamente come δίκαιος, ma in Gen 15,6 della sua fede si dice: ἐλόγισθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνη. Questa è tra l'altro la prima ricorrenza del termine δικαιοσύνη nel libro della Genesi. Per un pubblico dalla memoria biblica ben esercitata, il richiamo dell'intero capitolo 15 fatto attraverso l'aggettivo δίκαιος qui connesso con Abramo è più che evidente; va a questo punto ricordato che proprio in Gen 15 si introduce anche il tema dell'alleanza (cf. Sap 12,21; 18,22).

In sole due parole il nostro saggio riassume, in Sap 10,5b, l'intera vocazione di Abramo narrata in Gen 12,1-4: la sapienza «conobbe il giusto»; se nel testo genesiaco è piuttosto Dio che prende l'iniziativa di parlare ad Abramo, del quale sino a quel punto si sa ancora ben poco – in ogni caso in Gen 11,28-31 dove Abramo viene presentato per la prima volta non ci viene detto che egli fosse un giusto –, nel libro della Sapienza l'azione di Dio è sostituita da quella della sapienza personificata.

Tutto ciò significa che la vocazione di Abramo viene letta dal nostro saggio come un'iniziativa diretta di quella sapienza divina presentata in Sap 7-9; cf. in particolare il testo di 7,28: la sapienza «entra nelle anime

sante formando amici di Dio e profeti». Allo stesso tempo, il testo di Sap 10,5 presuppone che Abramo fosse *già* giusto nel momento in cui la sapienza lo “conobbe”; il verbo ἔγνω acquista allora il senso di “discernere”, “scegliere”, in vista di una determinata missione. Esiste una ben asodata tradizione neotestamentaria che collega γινώσκω con l’idea dell’amicizia e dell’amore; cf. ad esempio i testi di 1Cor 8,3; Gv 10,14; 2Tm 2,19. Se leggiamo ἔγνω in quest’ottica, la sapienza “conobbe” Abramo nel senso che lo scelse e lo amò, così come Dio fa con i suoi; cf. un’idea analoga contenuta già in Sap 4,1, seppur il verbo γινώσκεται è usato in senso più generico.⁸

Il nostro testo è inoltre l’unico esempio nel libro della Sapienza in cui il verbo γινώσκω, per altro frequente nel libro stesso, ha Dio come soggetto (cf., in modo più indiretto, l’appena ricordato testo di 4,1). Il Dio che sceglie Abramo non è perciò un Dio impersonale, un anonimo destino concepito alla maniera greca, ma un Dio personale e provvidente. A questo riguardo, il nostro saggio può aver preso questo verbo proprio dalla storia di Abramo e, in particolare, dal racconto del sacrificio di Isacco al quale subito dopo allude, in 5c. In Gen 22,12, infatti, Dio tramite il suo angelo invita Abramo a fermarsi e aggiunge: νῦν γὰρ ἔγνω ὅτι φοβῆν τὸν θεόν. Nel testo ebraico c’è il verbo יָדַע che indica, com’è noto, una conoscenza di natura empirica, personale, più che una conoscenza soltanto intellettuale. Dio conosce, ovvero fa diretta esperienza della fede (del «timor di Dio») di Abramo e conferma le promesse a lui già fatte. Attraverso l’uso del verbo ἔγνω il nostro saggio riesce così, con una sola parola, a richiamare i due estremi della vicenda di Abramo: la sua vocazione e, insieme, la prova del sacrificio di Isacco.

4. Abramo e Babele nella *Sapienza* e nella tradizione giudaica

Il nostro saggio colloca dunque la vocazione di Abramo sullo sfondo della confusione dei popoli causata dalla ribellione babelica, riconoscendo così l’esistenza di uno stretto legame tra il testo di Gen 11,1-9 e quello di Gen 12,1-4, come già si è detto. L’esegesi contemporanea ha ormai dimostrato, pur se attraverso altre vie, che Gen 12,1-4 è un testo tardivo che costituisce tuttavia una voluta ripresa, fatta per antitesi, di temi già presenti nell’episodio di Babele, in particolare quello della migrazione,

⁸ Cf. SCARPAT, *Sapienza*, 2, 338-339 e A. SISTI, *Il libro della Sapienza*, Assisi 1992, 272.

del farsi un "nome", della dispersione dell'umanità contrapposta alla benedizione di tutte le famiglie della terra.⁹

Gli esegeti si chiedono quale sia la ragione di questo collegamento creato da Sap 10,5. Ciò non può essere spiegato soltanto con il fatto elementare che il testo di Gen 12,1-4 segue a quello di Gen 11,1-9. Il nostro saggio non ignora, infatti, che tra i due testi vi è la genealogia di Gen 11,10-32 che pone una notevole distanza cronologica tra Babele e Abramo e impedisce di saltare logicamente da un episodio all'altro. Il nostro saggio ha sicuramente di fronte alcune tradizioni giudaiche che già creavano un legame tra Abramo e Babele e di queste tradizioni egli rappresenta, come adesso vedremo in sintesi, uno dei testimoni più antichi; occorre a questo punto indagarne più a fondo le ragioni.¹⁰

Un testimone privilegiato delle tradizioni giudaiche che legano Abramo a Babele è Girolamo, che spesso conserva tradizioni giudaiche altrimenti poco conosciute. In *Quaest. in Gen.* 11,28 egli osserva come l'espressione genesiaca di Gen 11,28 «nel territorio dei Caldei» (così secondo i Lxx) è, nel testo ebraico, «nel fuoco ('ûr) dei Caldei»; Girolamo interpreta così il nome della città natale di Abramo, Ur, nel suo senso etimologico di "fuoco" e pensa perciò al fatto che Abramo si sia rifiutato di ubbidire agli idoli e per questa ragione sia stato gettato nel fuoco.¹¹

Questa tradizione appare già nel capitolo sesto delle *Antichità Bibliche* (libro composto circa verso la metà del I sec. a.C.), dove viene sviluppata con maggior ampiezza. In *Ant. Bib.* 6,3 Abramo viene presentato come uno dei dodici saggi che si rifiutarono di costruire la torre di Babele e di servire agli idoli creati dagli uomini; in 6,15-18 Abramo viene gettato nella fornace di fuoco – il narratore ha in mente la storia di Dan 3 –, ma viene miracolosamente salvato. Questa tradizione viene ripresa nei *midrashîm* successivi; la si ritrova in *Bereshit Rabba* 38,6.13, nel *Midrash Tanhuma* (Buber I, 99-100) e nel *Pirque de-Rabbi Eliezer* 24,3.¹²

La tradizione che lega Abramo a Babele è dunque piuttosto antica;¹³ a

⁹ Cf. ad esempio A. DE PURY, «La tour de Babel et la vocation d'Abraham», ETR 53 (1978) 80-97.

¹⁰ Cf. già le osservazioni di A.T.S. GOODRICK, *The Book of Wisdom with Introduction and Notes*, London 1913, 228.

¹¹ Cf. C.T.R. HAYWARD, *Saint Jerome's Hebrew Questions on Genesis*, Oxford 1995, 146-147.

¹² Cf. anche L. GINZBERG, *Le leggende degli ebrei. I. Dalla creazione al diluvio*, tr. it. Milano 1995, 378-379 (= *The Legends of the Jews*, Philadelphia 1925).

¹³ Secondo Vermes va collocata tra il 150 a.C. e il 50 d.C.; cf. G. VERMES, «The Life of

parte il libro della Sapienza, essa è attestata anche nei *Targumîm*; già nel libro dei *Giubilei* tuttavia, verso la metà del II sec. a.C., la nascita e la giovinezza di Abramo sono collocate sullo sfondo dell'idolatria che si sviluppa sin dall'epoca babelica (cf. in particolare i testi di *Giub.* XI,12-16; XII,1-14); dell'idolatria Abramo è, secondo i *Giubilei*, il primo grande oppositore.

Il Targum *Neofiti* su Gen 11,28 allude semplicemente alla «fornace di fuoco dei Caldei»¹⁴ (v. sopra circa la lettura di Girolamo, che concorda dunque con quella targumica). Il Targum dello *Pseudo-Jonathan* su Gen 11,28 sviluppa questa idea in modo più ampio: «Quando Nimrod gettò Abramo nella fornace di fuoco perché egli non voleva adorare i suoi idoli, accadde che alcuna autorità fu data al fuoco per bruciarlo»; abbiamo già visto come questa idea è stata sviluppata dalla tradizione giudaica successiva.

Il collegamento che il libro della Sapienza pone tra Abramo e l'episodio di Babele sembra dunque essere una delle attestazioni più antiche di tale tradizione; il testo di Sapienza è in realtà molto sobrio al riguardo. Non accenna esplicitamente all'idolatria babelica – che tuttavia potrebbe essere compresa nella menzione del peccato di *πονηρία* attribuito all'umanità – né fa cenno alcuno alla sorte di Abramo nella fornace, come avviene invece nei testi che abbiamo presentato. Alcuni commentatori moderni si preoccupano di giustificare il fatto che Abramo sia qui posto, anacronisticamente, in rapporto con un episodio a lui lontano.¹⁵ In realtà, si tratta di un collegamento eminentemente teologico più che storico, visto che il nostro saggio non poteva certo ignorare, come si è detto, la distanza cronologica che lo stesso testo biblico poneva tra Abramo e Babele, un collegamento che rivela una volta di più lo stile midrashico tipico del nostro saggio.

Il "riconoscimento" da parte di Dio del "giusto" Abramo, che avviene sullo sfondo dell'episodio di Babele, serve a mostrare, nell'ottica del libro della Sapienza, l'unità della storia della salvezza così come il nostro saggio la concepisce. Per lui c'è dunque da un lato il peccato dell'uma-

Abraham (1)», in: ID., *Scripture and Tradition in Judaism*, Leiden 1973, 67-126; spec. 85-90.

¹⁴ «Haran morì mentre era vivo Terach suo padre, nel suo paese natale, nella fornace di fuoco (*ûr*) dei Caldei». Cf. R. LE DEAUT, *Targum du Pentateuque*, I. Genèse, SC 245, Paris 1975, 146n10.

¹⁵ Si vedano i tentativi di alcuni commentatori moderni che cercano di salvare l'apparente contraddizione; un buon esempio è già in R. CORNELY, *Commentarius in Librum Sapientiae*, Opus postumum ed. F. Zorell, Parisiis 1910, 379-381.

nità (cf. 10,5a); dall'altro, invece, c'è la grazia di Dio all'opera attraverso la sua sapienza; essa incontra e discerne uomini capaci di accoglierla e di rimettere in tal modo in movimento la storia della salvezza.¹⁶ La rilettura midrashica della vicenda di Abramo collocata sullo sfondo della storia di Babele ci appare pertanto al servizio di un preciso progetto teologico.

5. Il giusto preservato senza macchia (10,5b)

Non soltanto la sapienza di Dio ha "conosciuto" Abramo, ma prosegue il secondo stico (10,5b), lo ha anche custodito senza macchia di fronte a Dio (ἐτήρησεν αὐτὸν ἄμειπτον θεῶ). L'aggettivo ἄμειπτος proviene certamente da Gen 17,1 (cf. anche Gb 1,1), il testo di apertura di un episodio chiave della storia di Abramo nel quale Dio, prima di concludere la sua alleanza con il patriarca, traccia per lui un programma di vita: il cambio di nome per lui e per Sara, il nome dei figli, la conferma della promessa, il segno della circoncisione. Il testo di 17,1 si chiude appunto con l'invito rivolto da Dio ad Abramo ad essere senza macchia: καὶ γίνου ἄμειπτος.¹⁷

Nel libro della Sapienza ἄμειπτος ritorna in 10,15, a proposito del popolo di Israele, e in 18,21, a proposito di Aronne. L'essere fedele a Dio, senza macchia di fronte a lui, non è qui pensato come un atto proprio di Abramo (come sembra invece essere nell'imperativo che chiude Gen 17,1), ma viene reinterpretato dal nostro saggio come un dono della stessa sapienza, dunque come un vero e proprio atto di grazia.¹⁸ La sapienza è oggetto del verbo τηρέω che ricorre soltanto qua nel libro, ma che è piuttosto frequente nei Proverbi in relazione all'osservanza dei precetti o, più in generale, alla strada giusta che il saggio sa custodire. Riprenderemo tra poco questo aspetto, a proposito del verbo φυλάσσω (10,5c).

Oltre a Gen 17,1, ἄμειπτος si trova soltanto nei LXX in relazione al personaggio di Giobbe nel libro omonimo (undici ricorrenze) e, in Est 8,12n, a proposito della stessa Ester. Nell'altra ricorrenza nel libro della

¹⁶ «L'auteur [de Sg.] rejoint, en effet, le sens profond de l'histoire primitive, à la fois histoire du péché de l'homme et du salut de Dieu»; LARCHER, *Sagesse*, II, 620.

¹⁷ Anche Filone utilizza ἄμειπτος a proposito di Abramo in *Gig.* 63 (commentando proprio Gen 17,1 Filone osserva che Abramo diviene così «uomo di Dio»); cf. anche *Migr. Abr.* 129.

¹⁸ Per una diversa interpretazione di ἄμειπτος θεῶ nel senso di «assolutamente irreprensibile», con θεῶ considerato semplicemente come una forma elativa, cf. la dettagliata proposta di SCARPAT, *Sapienza*, 2, 339-340.

Sapienza, in Sap 18,21, l'essere ἄμεμπτος garantisce ad Aronne la possibilità di intercedere, come fanno anche Ester e lo stesso Giobbe, per i suoi amici. Forse nell'usare il termine ἄμεμπτος a proposito di Abramo il nostro saggio non ha perciò soltanto pensato a Gen 17,1, ma ha tenuto presente anche la figura di Abramo come intercessore; si pensi al ben noto testo di Gen 18,16-33 (Abramo intercede per Sodoma e Gomorra) che del resto segue appunto la presentazione di Abramo in 17,1; si tratta dello stesso ruolo nel quale sarà presentato Aronne in 18,21-25.¹⁹

In un solo stico, il nostro saggio riesce perciò a combinare l'episodio della vocazione di Abramo, un richiamo a Gen 15 con uno a Gen 17 (alleanza e promessa!) non senza una possibile allusione all'intercessione del patriarca.

6. La forza di Abramo, nonostante la tenerezza paterna

L'ultima parte del v. 5 allude, com'è evidente, all'episodio del sacrificio di Isacco (Gen 22), ma in un modo abbastanza criptico e con un linguaggio inusuale che risulta senz'altro poco comprensibile per un lettore che non conosca bene le Scritture.

Il nostro saggio scrive che Abramo fu custodito, preservato (ἐφύλαξεν) forte (ἰσχυρός) dalla sapienza. Il verbo φυλάσσω appare anche in Sap 9,11; 10,12 e 19,6 con lo stesso senso di "custodire", "proteggere", "preservare". Ma in Sap 6,4.10 ha piuttosto il senso di "osservare" la Legge divina, secondo un uso peraltro frequente nei Lxx.²⁰ Si noti in particolare come in Pr 2,11; 8,34; 13,3; 16,17; 19,16; 25,10 (cf. Dan 9,4) φυλάσσω appaia in coppia proprio con τηρέω, utilizzato dal nostro saggio nello stico precedente, sempre in relazione al retto comportamento dell'uomo saggio. Il verbo φυλάσσω non sembra dunque scelto a caso dal nostro autore: la sapienza "custodisce" Abramo (ἐφύλαξεν) di fronte al comando divino di sacrificare Isacco, così come lo ha mantenuto (ἐτήρησεν) irreprensibile: la sapienza offre cioè ad Abramo la forza per osservare la legge divina, alla quale dunque i due verbi discretamente sembrano voler alludere.

¹⁹ Su ἄμεμπτος in Sap 18,21 cf. M. PRIOTTO, *La prima Pasqua in Sap 18,5-25*. Rilettura e attualizzazione, Bologna 1987, 185-186.

²⁰ Per l'uso di φυλάσσω in Sapienza cf. L. MAZZINGHI, *Notte di paura e di luce*. Egesesi di Sap 17,1-18,4, AnBib 134, Roma 1995, 212.

Ciò che la sapienza dona ad Abramo è la capacità di essere forte, nonostante la tenerezza provata per il figlio; l'uso dell'espressione τὰ σπλάγχνα, che rimanda letteralmente alle "viscere", non è molto frequente nei Lxx; nell'uso greco classico rinvia alle viscere intese come la sede di sentimenti molto intensi, spesso dolorosi.²¹ Se l'uso di τὰ σπλάγχνα risente di per sé più dell'uso greco classico che di quello biblico, il senso traslato di questa espressione letta come metafora della "pietà", "compassione", "tenerezza", rinvia più probabilmente all'ebraico רַחֲמִים, una terminologia che di per sé non appare nella storia genesiaca di Abramo.

Un passo interessante è quello di 4Mac 15,23, testo nel quale la madre dei sette giovani, uccisi dal perfido re Antioco, resiste al naturale amore materno verso i figli barbaramente torturati grazie al dono del λογισμὸς εὐσηβῆς, la «ragion pia», che dona coraggio alle sue viscere di madre (τὰ σπλάγχνα αὐτῆς);²² nel libro della Sapienza è assente l'idea di una «ragion pia» che dà forza ad Abramo, ma il senso di τὰ σπλάγχνα è il medesimo che in questo passo di 4Maccabei: τὰ σπλάγχνα si riferisce così all'amore naturale del genitore per suo figlio e, come 4Maccabei attesta, l'esempio di Abramo nei confronti di Isacco doveva già essere tipico nel giudaismo del tempo.

Quanto al termine ἰσχυρός, esso rimanda alla forza e al coraggio; raro nell'uso greco ma più comune nei Lxx. Abramo diviene qui un *exemplum* biblico di quell'amore paterno che tuttavia non travalica la volontà di Dio, ma le resta ubbidiente.

C'è forse dietro a questa affermazione di Sap 10,5c una allusione all'idea stoica del saggio che è, per definizione, imperturbabile e impassibile: il saggio stoico è infallibile (SVF III, 109, frg. 448 = RADICE, 1187); non perde mai la padronanza di sé (SVF III, 1511, frg. 571 = RADICE, 1271); non si adira né al contrario prova misericordia e, per questa ragione, non conosce turbamento alcuno (cf. CICERONE, *Tusc.* III, 18 = SVF I,95, frg. 434 = RADICE, 185; cf. anche SVF III,162, frg. 640 = RADICE, 1292). Ma in realtà, nel nostro testo, lo sfondo stoico dell'imperturbabilità del saggio appare appena accennato. Il contesto è infatti profondamente biblico: il nostro saggio vuol mettere in luce come la tenerezza per

²¹ Cf. *sub voce* Ch. SPICQ, *Note di lessicografia neotestamentaria*, II, Brescia 1982, 554-557.

²² Cf. G. SCARPAT, *Quarto libro dei Maccabei*, Brescia 2006, 372. Lo stesso Scarpata osserva che in 4Mac 14,20 la madre è esplicitamente accostata ad Abramo (si parla al riguardo di συμπάθεια τέκνων).

il figlio non distolga Abramo dall'ubbidire a Dio. L'episodio di Isacco mette alla prova l'irrepreensibilità di Abramo, ma anche in questo caso è la sapienza che dona al patriarca la forza di vincere. La sua forza ha così ben poco dell'imperturbabilità stoica.

7. Conclusioni

L'analisi di un solo versetto non è certamente in grado di condurci a nuove conclusioni riguardanti l'intero libro della Sapienza; da ciò che abbiamo visto a proposito di Sap 10,5 emergono tuttavia alcune conferme interessanti circa il modo in cui il nostro saggio utilizza le Scritture.

Al cuore del libro della Sapienza sta senza alcun dubbio la fede nel Dio di Israele espressa nelle Scritture, sulle quali il nostro saggio riflette e che costituiscono il suo fondamentale punto di partenza. Leggendo il testo biblico nella versione dei LXX (nel nostro caso, il racconto della Genesi relativo ad Abramo), l'autore del libro della Sapienza mostra una straordinaria capacità di saper evocare, a volte con una sola parola, diversi testi biblici, legandoli tra loro in modo assolutamente non forzato ed estraendone così un senso più profondo, come si è visto a proposito di 10,5, che riassume un arco di testi che va da Gen 10 sino a Gen 22. Il nostro saggio è perciò consapevole dell'unità dell'intera Scrittura, il che significa, come abbiamo osservato a proposito del nostro versetto, che è in grado di mettere in luce l'unità del progetto di salvezza di Dio espresso dalla Scrittura stessa, che non è mai citata per suffragare opinioni personali dell'autore, ma, al contrario, che ne è la fonte, rispettata nel suo senso più profondo.²³

Il libro della Sapienza compie in questo modo una vera e propria opera esegetica, secondo lo stile tipico del *midrash*; nel caso di Sap 10,5, la prova ne è il fatto che il nostro saggio mostra di conoscere, o persino di anticipare, tradizioni di carattere midrashico nate proprio da una riflessione sui testi genesiaci relativi ad Abramo, come si è visto a proposito del legame tra la vita di Abramo e l'episodio della torre di Babele.²⁴ È

²³ Cf. le conclusioni di M. GILBERT, «Wisdom of Solomon and Scripture», in: M. SAEBO (ed.), *Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation*, I,2: The Middle Ages, Göttingen 2000, 606-617 (adesso in: M. GILBERT, *La Sagesse de Salomon / The Wisdom of Solomon*, Rome 2011, 45-64), con ulteriore bibliografia.

²⁴ Sul carattere midrashico della Sapienza cf. le osservazioni generali di M. GILBERT, «Livres de la Sagesse (ou la Sagesse de Salomon)», DBS 11 (1986) 86-87.

ben noto, tuttavia, che l'esegesi midrashica è per sua stessa natura una esegesi realmente attualizzante, che cerca non soltanto di mostrare l'unità della Scrittura, ma anche la sua attualità per chi l'ascolta in contesti diversi da quelli originali.

L'esegesi che il libro della Sapienza fa dei testi biblici è così un'esegesi incarnata nella cultura del suo tempo: ma parlare di cultura del suo tempo significa, com'è ovvio, parlare della cultura ellenistica tipica dell'ambiente alessandrino alla fine del I sec. a.C. Lo sfondo rappresentato da tale cultura ellenistica, nel nostro caso anche della filosofia, non è mai assente dal testo della Sapienza. Se in alcuni casi, come nel nostro, il contatto con il mondo ellenistico sembra essere piuttosto polemico (si veda quanto detto circa l'idea di *ὁμόνοια* e circa l'imperturbabilità del saggio), il nostro autore si mostra pur sempre preoccupato di voler gettare un ponte con la realtà culturale nella quale egli si trova a vivere (v. ancora la ripresa dell'idea di *ὁμόνοια*), raccogliendone le istanze e, non di rado, valutandole positivamente.²⁵

A questo riguardo possiamo ancora notare come già lo stile del libro della Sapienza riveli una volontà dialogica evidente nei confronti del mondo greco. L'intero capitolo 10 evita nomi propri ed allusioni troppo esplicite alle Scritture; tali allusioni sono ovvie solo per i destinatari del libro, che conoscono molto bene i testi biblici ai quali il saggio fa riferimento. In Sap 10,5 l'intera vita di Abramo viene sintetizzata e offerta a un pubblico giudeo di lingua greca, e probabilmente un pubblico colto, ormai abituato alla cultura e alla retorica classica;²⁶ il linguaggio, anche nel nostro versetto, è raffinato e il testo è retoricamente ben costruito; pur seguendo il lessico dei LXX, il nostro autore introduce vocaboli meno comuni, come *ὁμόνοια*, ma anche *τὰ σπλάγχνα*, secondo uno stile a lui proprio.²⁷ In questo modo, la figura di Abramo è offerta ai giudei di Alessandria attraverso uno stile greco che, senza per nulla tradire un profondissimo radicamento biblico e una forte connessione con la tradi-

²⁵ Si veda una sintesi del problema in: L. MAZZINGHI, «Il libro della Sapienza: elementi culturali», in: R. FABRIS (ed.), *Il confronto tra le diverse culture nella Bibbia da Esdra a Paolo*, XXXIV Settimana Biblica Nazionale (Roma 9-13 settembre 1996), *Ricerche Storico Bibliche*, 1-2 (1998) 179-198.

²⁶ Cf. L.G. PERDUE, *The Sword and the Stylus. An Introduction to Wisdom in the Age of Empires*, Grand Rapids (MI) 2008, 320-337. Perdue colloca molto bene il libro della Sapienza sullo sfondo della retorica greca del tempo.

²⁷ Non esistono lavori completi sullo stile di Sapienza: cf. il mio «The Style of the Book of Wisdom», in: *Handbuch zur Septuaginta*, Gütersloh, di prossima pubblicazione.

zione giudaica, permette di rendere ancora più attuale la figura del grande patriarca di Israele.

Abstract

This paper is about the text of Ws 10:5, where this is the only direct reference to Abraham in the Book of Wisdom. The author of this book links the figure of Abraham to the confusion of Babylon (Gn 11) and immediately afterwards unites it to elements which derive from texts of Gn 12:1-4; 15:6; 17:1 e 22:1ss, in an attempt to demonstrate how the texts of Scripture may be read as a profound theological unity. In this way the Book of Wisdom offers us an intelligent and extremely concise rewriting of the tradition connected to Abraham together with elements which will recur later on in successive Judaic sources, particularly in the literary form of midrash. Moreover the Book of Wisdom is able to re-read the biblical episodes to which Ws 10:5 refers in the light of the philosophical concepts and the culture of the Hellenistic world and to attract greater attention from the Jews of Alexandria, who were by then fully immersed in the Greek culture, to the figure of Abraham.

Luca MAZZINGHI

Presidente dell'Associazione Biblica Italiana (ABI) e Professore della Facoltà Teologica dell'Italia Centrale (Firenze) e del Pontificio Istituto Biblico (Roma).