

MARIO LENTANO

## ADDOMESTICARE DIO ABRAMO, NUMA E I PIACERI DELLA POLIGENESI<sup>1</sup>

### 1. UN RE SULL' AVENTINO

All'alba della storia repubblicana, il console Lucio Giunio Bruto modificò significativamente le forme di celebrazione dei *Compitalia*, la festa in onore dei Lari e della dea Mania istituita a suo tempo dal re Servio Tullio. A darcene conto è uno degli interlocutori dei *Saturnalia* di Macrobio, Cecina Albino, conversando con Vettio Agorio Pretestato in materia di *permutatio sacrificii*; ecco in particolare il punto del dibattito che qui ci interessa:

Lo stesso tipo di sacrificio sostitutivo che hai appena menzionato, Pretestato, trovo che sia stato celebrato più tardi in occasione dei *Compitalia*, quando in tutta la città si svolgevano giochi nei crocicchi. Come si sa, era stato Tarquinio il Superbo a ristabilirli per onorare i Lari e Mania sulla base di un oracolo di Apollo, il quale aveva prescritto di compiere suppliche «con teste al posto di altre teste». E per un certo tempo venne osservato il costume di sacrificare i bambini alla dea Mania, madre dei Lari, per assicurare l'incolumità dei membri della famiglia. Ma Giunio Bruto, divenuto console dopo la cacciata di Tarquinio, stabilì che il sacrificio dovesse essere celebrato diversamente. Infatti, dispose di compiere le suppliche con teste di aglio e di papavero: in quel modo, non sarebbe stato violato il responso di Apollo riguardo al termine «teste», rimuovendo però il crimine di un sacrificio malaugurante<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Esprimo qui la mia gratitudine a Maurizio Bettini, Francesca Prescendi e Anna Maria Urso, che hanno letto il testo e mi hanno prodigato i loro suggerimenti per renderlo migliore, pur non recando alcuna responsabilità per l'uso che ne ho fatto. Sono riconoscente altresì agli anonimi revisori dei «Quaderni» per gli utili commenti e le preziose integrazioni bibliografiche.

<sup>2</sup> Macr. 1. 7. 34-35: *Qualem nunc permutationem sacrificii, Praetextate, memorasti, invenio postea Compitalibus celebratam, cum ludi per urbem in compitis agitabantur, restituti scilicet a Tarquinio Superbo Laribus ac Maniae ex responso Apollinis, quo praeceptum est ut pro capitibus capitibus supplicaretur. Idque aliquamdiu observatum, ut pro familiarium sospitate pueri mactarentur Maniae deae, matri Larum. Quod sacrificii genus Iunius Brutus consul pulso Tarquinio aliter constituit celebrandum. Nam capitibus alii et papaveris supplicari iussit, ut responso Apollinis satisfaceret de nomine capitum, remoto scilicet scelere infaustae sacrificiationis.* Laddove non altrimenti specificato, le traduzioni dei passi citati vanno attribuite a chi scrive. Della pagina di Macrobio mi occupo con maggiore ampiezza in Lentano (in corso di stampa), dove si troverà anche riportata la relativa bibliografia.

Si tratta di un testo complesso e non esente da difficoltà esegetiche. Particolarmente sfuggente appare anzitutto il profilo di Mania, la cui identità di madre dei Lari è attestata anche in altre fonti, ma della quale ignoriamo praticamente tutto; ma non meno difficile da mettere a fuoco è più in generale lo statuto dei Lari stessi e lo svolgimento delle feste celebrate in loro onore nei crocicchi di Roma<sup>3</sup>. La prospettiva dalla quale intendiamo porci consente però almeno in parte di eludere queste difficoltà e di concentrare l'attenzione sulla sola questione del sacrificio sostitutivo, la stessa che nel testo di Macrobio suscitava l'attenzione di Cecina Albino.

Secondo il racconto dei *Saturnalia*, dunque, a Bruto si attribuiva la riformulazione del sacrificio in onore di Mania rispetto alle modalità con cui esso veniva celebrato sotto il regno dell'ultimo Tarquinio. Se infatti in precedenza erano immolati uno o più bambini, allo scopo di placare la madre dei Lari e assicurare in questo modo l'incolumità degli altri membri del gruppo familiare, in base ai dettami imposti da un oracolo di Apollo, Bruto stabilì di offrire a Mania teste d'aglio e di papavero, così da non violare la lettera del vaticinio, dato che pur sempre di *capita* si trattava, e al tempo stesso da bandire il ricorso ai sacrifici umani<sup>4</sup>.

Va detto peraltro che l'episodio, e soprattutto la strategia cui Bruto ricorre per interpretare il responso di Apollo, ricordano molto da vicino un racconto relativo al secondo re di Roma, Numa Pompilio, e all'istituzione del peculiare sacrificio per espiare i fulmini, celebrato ancora in età storica con cipolle, capelli e sardelle. In quella circostanza le cose erano dunque andate in questi termini, almeno secondo la versione che si legge nei *Fasti* di Ovidio: mentre la città era terrorizzata da una incessante tempesta di lampi, cui si accompagnava la caduta di piogge torrenziali, Numa ottiene l'aiuto di due divinità minori, Pico e Fauno, e grazie ad esse induce Giove in persona a scendere sulla terra, evidentemente nella sua veste di signore dei fenomeni atmosferici. L'incontro con la divinità ha luogo sulla cima dell'Aventino, a quell'epoca ancora coperta di boschi, nel punto in cui sarebbe sorto

<sup>3</sup> Sulla figura di Mania cfr. in particolare Var. L. 9. 61 (*Videmus enim Maniam matrem Larum dici*) e Arnob. *Adv. gent.* 3. 41. 1 (*Varro similiter haesitans nunc esse illos Manes et ideo Maniam matrem esse cognominatam Larum, nunc aërios rursus deos et heroas pronuntiat appellari, nunc antiquorum sententias sequens Larvas esse dicit Lares, quasi quosdam genios et functorum animas mortuorum*). Sui passi che stiamo qui analizzando e sui *Compitalia* più in generale cfr. DE SANCTIS 2007, in particolare pp. 481-495; STEK 2008; FLOWER 2017, pp. 166-169.

<sup>4</sup> In un momento ancora successivo, a quanto sembra di capire dal seguito della pagina di Macrobio, il rito venne ulteriormente modificato e si introdusse l'uso di sospendere sulle porte delle case altrettante effigi della dea, esse stesse chiamate *maniae* o *maniolae*, ciascuna delle quali rappresentava i singoli membri della *familia*, compresi gli schiavi: cfr. Macr. 1. 7. 35: *factumque est ut effigies Maniae suspensae pro singulorum foribus periculum, si quod immineret familiis, expiarent, ludosque ipsos ex viis compitorum in quibus agitabantur Compitalia appellitaverunt*. Per le *maniae* cfr. anche Fest. p. 114, 15-21 Lindsay: *manias Aelius Stilo dicit ficta quaedam ex farina in hominum figuras, quia turpes fiant, quas alii maniolas appellant. Manias autem, quas nutrices munitentur parvulis pueris, esse larvas, id est manes deos deasque, quod aut ab inferis ad superos emanant, aut Mania est eorum avia materoe*.

un giorno l'altare dedicato a Giove Elicio. Il suolo sembra cedere sotto il peso del dio e lo stesso Numa resta in un primo momento ammutolito di fronte all'epifania di Giove; poi,

Come riprese fiato disse: «Dammi espiazioni sicure  
del fulmine, o re e padre degli dèi celesti,  
se con mani pure ho toccato i tuoi altari  
e se anche questa richiesta ti rivolgo con lingua devota».  
Fece un cenno di assenso alla richiesta, ma con un enigma involuto  
naspose la verità e spaventò l'uomo con una parola ambigua:  
«Mozza una testa», disse; e a lui il re replicò: «Ti obbediremo:  
dovrò mozzare una cipolla estratta dai miei orti».  
Questi aggiunse: «D'uomo»; l'altro disse: «Prenderai i capelli».  
Questi chiede una vita; a lui Numa ribatte: «Di pesce».  
Giove sorrise e disse: «Storna pure i miei fulmini con queste cose,  
uomo non indegno di venire a colloquio con gli dèi!»<sup>5</sup>.

Quello che Ovidio mette in scena è dunque un vero e proprio *word duel* o *Wortgefecht*, come è stato efficacemente definito, fra il pio Numa e il signore degli dèi, una sorta di contesa linguistica nella quale l'elemento decisivo è costituito dalla capacità di Numa di riformulare di volta in volta in termini nuovi le richieste avanzate da Giove<sup>6</sup>. Così, quando al re viene ingiunto di mozzare una testa, Numa mostra di intendere che quella richiesta da Giove sia una testa di cipolla (*cepa*), anch'essa in effetti chiamata in latino *capute* il cui nome è assonante con quest'ultimo o addirittura da esso derivato, secondo il sapere etimologico

<sup>5</sup> Ov. *Fast.* 3. 333-344: *Ut rediit animus, «Da certa piamina» dixit / «fulminis, aliorum rexque paterque deum, / si tua contigimus manibus donaria puris, / hoc quoque quod petitur si pia lingua rogat». / Adnuit oranti, sed verum ambage remota / abdidit et dubio terruit ore virum. / «Caede caput» dixit; cui rex «Parebimus» inquit; / «caedenda est hortis eruta cepa meis». / Addidit hic «Hominis»; «Sumes» ait ille «capillos». / Postulat hic animam; cui Numa «Piscis» ait. / Risit, et «His» inquit «facito mea tela procures, / o vir conloquio non abigende deum». Oltre che in Ovidio, l'episodio è raccontato nella biografia plutarchea di Numa (15. 3-10) e in un frammento dell'annalista Valerio Anziate (6 Peter = 8 Chassignet = 8 Cornell), citato in Arnob. *Adv. gent.* 5. 1. Quest'ultima versione presenta alcuni tratti comuni e altri fortemente differenziati e tali da rendere improbabile l'ipotesi, spesso sostenuta, che identifica nello storico la fonte comune degli altri due resoconti.*

<sup>6</sup> Desumo la prima espressione da PASCO-PRANGER 2006, p. 93 (e cfr. più in generale pp. 93-98 sulla pagina ovidiana), la seconda da ŠTERBENC ERKER 2015, p. 346. Tra gli studi moderni rimando in particolare all'intelligente contributo di RACCANELLI 2017, che a p. 264 parla efficacemente di «un sottile lavoro di smontaggio e ricombinazione dell'enunciato, alla luce delle alternative semantiche, logiche e foniche rese disponibili dal codice linguistico». All'interno della corposa bibliografia precedente segnalò poi BORGHINI 1991; LITTLEWOOD 2002, pp. 184-189; BETTINI 2006, in particolare pp. 163-164; GARANI 2014, pp. 137-143; ŠTERBENC ERKER 2015; BETA 2016, pp. 281-283; SCOLARI 2016, pp. 114-118; per una puntuale escussione e interpretazione delle fonti cfr. PRESCENDI 2007, pp. 190-199; infine, in tempi recenti l'episodio è stato valorizzato per esemplificare la categoria dell'«umorismo teologico» nella cultura romana da BETTINI 2020, pp. 77-81.

degli antichi<sup>7</sup>. Si tratta insomma dello stesso procedimento attraverso il quale Bruto interpreterà i *capita* dell'oracolo di Apollo come riferiti all'aglio o al papavero: in entrambi i racconti, gli attori umani mettono in campo una strategia ermeneutica di tipo metaforico allo scopo di dirottare le richieste dei loro interlocutori divini verso obiettivi di gran lunga meno cruenti. Alla precisazione di Giove – ciò che il dio reclama è la testa di un uomo –, Numa ribatte giocando nuovamente sull'assonanza fra *caput* e *capilli*, ma anche sulla contiguità spaziale fra i due elementi, la testa e i capelli che su di essa crescono, nonché sulla sineddoche, che fa della capigliatura una sorta di parte per il tutto del capo nel suo insieme, e infine ancora sull'etimologia, che interpretava *capillus* come derivato da *capitis pilus*<sup>8</sup>. Quando infine Giove, non si sa se più spazientito o più divertito dalla piega che il dialogo va prendendo, introduce una specificazione ulteriore e nelle sue intenzioni definitiva – il dio chiede ai Romani un'*anima*, e dunque un essere vivente –, Numa mette da parte la metafora, l'assonanza, la sineddoche e l'etimologia a favore dell'anagramma, replicando che gli offrirà il pesce (la sardella o l'acciuga) chiamato in latino *maena*, composto in effetti all'incirca dagli stessi fonemi di *anima*: il termine manca in Ovidio, che parla genericamente di *piscis*, ma si desume dalle fonti parallele sull'episodio<sup>9</sup>.

A questo punto l'interazione ha termine: Giove si abbandona al riso – o, secondo una diversa variante, riconosce di essere stato ingannato dall'astuzia del re – e dichiara di accogliere la riformulazione della sua richiesta da parte di Numa; grazie all'abilità dialettica del negoziatore mortale, il rischio di un sacrificio umano è scongiurato per sempre. Va detto comunque che in entrambi i racconti, sia quello relativo a Numa sia quello centrato intorno a Bruto, tutto questo non sarebbe stato possibile se Giove e Apollo non avessero avviato l'interlocuzione con i rispettivi partner impiegando a loro volta una sineddoche, peraltro comunissima a Roma, quella che attraverso il termine *caput* allude all'essere umano nel suo complesso. Proprio il fatto che chi apre lo scambio comunicativo lo faccia collocandosi già su un piano che non è quello del linguaggio strettamente referenziale pone le premesse per le successive manipolazioni semantiche e foniche messe in atto da Numa o da Bruto. Ciò di cui Giove e Apollo non tengono conto è però il fatto che il termine *caput*, oltre che metonimico, presenta anche una spiccata vocazione metaforica, al pari del suo equivalente italiano «testa», e questo aumenta il livello di ambiguità dell'enunciazione in una misura che finisce per sfuggire di mano ai suoi stessi locutori. A tutto questo, la versione ovidiana

<sup>7</sup> MALTBY 1991, s.v. rimanda a Isid. *Orig.* 17. 10. 12: *cepa vocatur, quia non aliud est nisi tantum caput.*

<sup>8</sup> Ancora MALTBY 1991, s.v. rimanda ad August. *Dialect.* 6. 11: *a toto pars, ut capillus quasi capitis pilus.*

<sup>9</sup> Si tratta in particolare di Plut. *Num.* 15. 9, dal quale il sostantivo viene integrato anche nel testo di Valerio Anziate.

dell'episodio aggiunge l'idea secondo cui Giove sta *intenzionalmente* sottoponendo a Numa un enigma. Il dio, in altri termini, si diverte a giocare con il re, ne mette alla prova le capacità ermeneutiche, proponendogli una forma di comunicazione nella quale la verità è deliberatamente celata dietro un'espressione ambigua e il re di Roma viene sfidato a trovare la chiave per risolvere l'enigma<sup>10</sup>. Il Giove di Ovidio è insomma una sorta di doppio burlone dell'Apollo delfico, il dio che dal carattere oscuro dei suoi vaticini ricavava uno degli epiteti con i quali era conosciuto in Grecia, quello di Lossia, «l'Obliquo»<sup>11</sup>.

L'episodio relativo al secondo re di Roma e quello che ha invece per protagonista Bruto non sono certo pienamente sovrapponibili, se non altro perché il primo vede un'effettiva interlocuzione fra Numa e Giove, mentre nel racconto di Macrobio il console sembra elaborare in piena autonomia la sua reinterprete della richiesta di Apollo, che oltre tutto egli non riceve direttamente dal dio ma dal suo mediatore umano, rappresentato con ogni probabilità dall'oracolo delfico. Inoltre, in quest'ultima vicenda il destinatario dell'ingiunzione divina non coincide con il soggetto che ne offre un'esegesi alternativa, come avviene nel caso di Numa, ma questi due ruoli sono distribuiti fra altrettanti attori diversi, rispettivamente Tarquinio il Superbo e Bruto. Infine, non va dimenticato che il re etrusco si rivela ben altrimenti sprovvisto rispetto al suo lontano predecessore sul trono di Roma, istruito peraltro il quel frangente dalla sua divina consigliera Egeria, dato che assume l'oracolo al suo valore facciale e dà corso a una vera e propria strage di bambini a cadenza annuale<sup>12</sup>.

Al di là di queste differenze, tuttavia, i due racconti presentano una struttura narrativa molto simile, che può qui valere la pena di richiamare sinteticamente:

- la storia si apre con un dio che rivolge a una figura dotata di autorità, in modo diretto o indiretto, la richiesta di celebrare un sacrificio umano;
- in entrambi i casi tale richiesta viene elusa attraverso una strategia linguistica che interpreta il termine *caput* in essa contenuto non come una metonimia (testa = vita umana), ma come una metafora, riferita ad altri elementi della realtà analogamente definibili per traslato *capita*;

<sup>10</sup> Già DUMÉZIL 2001, pp. 51-52 affermava che la «contrattazione fra Giove e Numa» appare al tempo stesso «un esame mediante il quale il dio s'accerta che il re conosca l'importanza del vocabolario e della sintassi», al termine del quale Giove «è convinto e ricompensa, per così dire diploma, il brillante candidato».

<sup>11</sup> Tutto questo si inquadra naturalmente nel contesto della sbrigliata teologia ovidiana: nella versione di Valerio Anziate, al contrario, il dio dapprima viene descritto come *cunctantem*, quindi, al termine del botta e risposta con Numa, afferma espressamente *ego humanis capitibus procurari constitueram fulgurita*, mentre in Plutarco, come vedremo, Giove è addirittura adirato (*orgizómenon*), almeno all'inizio del dialogo con Numa.

<sup>12</sup> L'intervento di Egeria a sostegno del suo amante mortale viene ricordato in tutte le fonti che riportano il racconto.

- questo consente di non violare la lettera dell'ingiunzione divina, modificandone però in misura decisiva il contenuto;
- infine, i due racconti si concludono con l'approdo consensuale a una nuova forma di celebrazione dei sacrifici in onore di Giove e della madre dei Lari, destinata ad affermarsi nella tradizione successiva e a protrarsi nel tempo.

A questo punto vorremmo però spostarci in un contesto culturale molto diverso da quello cui abbiamo fatto riferimento sino ad ora: un contesto lontano nel tempo e nello spazio, ma nel quale può ugualmente capitare a un uomo solo di affrontare faccia a faccia il suo dio in un dialogo la cui posta in gioco è di nuovo rappresentata dalle vite umane che quel dio pretende per sé. Questa volta però l'uomo coincide con il più antico patriarca della Bibbia, Abramo, capostipite del popolo ebraico, e il racconto che lo riguarda proviene dal libro degli inizi per eccellenza, a partire dal titolo con il quale è noto da oltre due millenni alla cultura occidentale, la *Genesi*.

## 2. DA ROMA A MAMRE

Nella vasta trama del testo biblico, i capitoli 18-19 sembrano costituire un racconto a sé, legato piuttosto maldestramente al contesto nel quale è venuto a trovarsi quando la *Genesi* ha assunto l'aspetto che presenta al suo lettore odierno. L'opinione prevalente fra gli esegeti è che quei capitoli fossero parte di un ciclo narrativo sulla figura di Lot, inizialmente indipendente dalla storia di Abramo, o che il loro tema originario fosse costituito dalla distruzione di Sodoma e delle altre città poste nella valle del Giordano; solo in un secondo tempo esso avrebbe inglobato il passo relativo al dialogo fra Abramo e Yahweh, che esamineremo nelle prossime pagine e che sembra rimandare a un più recente orizzonte dottrinario e culturale<sup>13</sup>.

La vicenda si apre con l'arrivo di tre uomini presso le querce di Mamre, una località non lontana da Hebron, dove un Abramo quasi centenario siede all'ingresso della tenda nell'ora più calda del giorno. La composizione del gruppo e la precisa identità dei suoi membri risultano sin dall'inizio ambigue, perché in tutto il racconto soggetti e forme verbali alternano fra singolare e plurale: così, nei due versetti iniziali l'autore biblico dapprima afferma che il Signore apparve ad Abramo, quindi spiega come quest'ultimo alzasse gli

---

<sup>13</sup> Un ampio stato dell'arte circa le questioni compositive sollevate da questa sezione della *Genesi*, che prende in considerazione gli studi a partire dalla fine dell'Ottocento, si legge in LETELLIER 1995, pp. 19-29; più di recente cfr. LIPSCHITS ET AL. 2017, pp. 284-290. Sul carattere serio del dialogo tra Yahweh e Abramo non tutti gli studiosi concordano, cfr. ad esempio il commento di WENHAM 1994, pp. 40-53.

occhi e vedesse tre figure in piedi davanti a lui. Non a caso il passo è stato un banco di prova già per la tradizione dei commenti rabbinici alla *Genesi*, mentre gli esegeti cristiani vollero cogliere in esso, almeno a partire dalla tarda antichità, la prima allusione scritturale alla natura del dio uno e trino<sup>14</sup>.

La parte iniziale del capitolo 18, comprendente i versetti 1-15, è centrata intorno alla promessa di discendenza rivolta dai misteriosi visitatori di Mamre all'anziana Sara, moglie di Abramo, cui essi profetizzano l'imminente gravidanza. Poi i tre uomini si allontanano, accompagnati da Abramo, allo scopo di contemplare Sodoma dall'alto: si tratta, come abbiamo accennato, di una delle città poste nella valle del Giordano, già nota al lettore della *Genesi* perché nei capitoli precedenti era stata menzionata tra l'altro come luogo di residenza prescelto da Lot, figlio di un fratello di Abramo, allorché zio e nipote, partiti insieme da Carran, avevano deciso di separare i propri destini<sup>15</sup>. In quella occasione, il testo biblico aveva già precisato che gli abitanti della città «erano perversi e peccavano molto contro il Signore», anche se per il momento la natura di quella colpa non veniva ulteriormente specificata<sup>16</sup>.

Segue una sorta di meditazione interiore del Signore, o forse di dialogo fra questi e i suoi due accompagnatori (il testo continua a presentare un'oscillazione fra singolare e plurale), in cui Yahweh si chiede se sia opportuno rivelare le proprie intenzioni ad Abramo, l'uomo che «dovrà diventare una nazione grande e potente», nella quale «si diranno benedette tutte le nazioni della terra»:

Devo io tener nascosto ad Abramo quello che sto per fare [...]? Infatti io l'ho scelto, perché egli obblighi i suoi figli e la sua famiglia dopo di lui ad osservare la via del Signore e ad agire con giustizia e diritto, perché il Signore realizzi per Abramo quanto gli ha promesso<sup>17</sup>.

Ecco che dunque i due temi chiave della pericope immediatamente successiva, la giustizia e il diritto, vengono fissati dalla stessa divinità come altrettante virtù che Abramo dovrà possedere in prima persona e che soprattutto è chiamato a trasmettere alla sua discendenza, a partire da quel figlio, Isacco, il cui concepimento è stato preannunciato pochi versetti

<sup>14</sup> Su questo punto rimando ai due lavori recenti di GRYPEOU-SPURLING 2009 e di BUCUR 2015, che mostrano come in ambito cristiano tale esegesi si affermi in via definitiva a partire dal V secolo, sostituendo progressivamente l'interpretazione cristologica che vedeva nel «Signore» apparso ad Abramo il figlio di dio.

<sup>15</sup> La citazione proviene da *Gen.* 18. 16, mentre le precedenti menzioni di Sodoma si leggono nei capitoli 13 e 14. Preciso che qui e oltre le traduzioni della *Genesi* sono desunte da *La Bibbia di Gerusalemme*, Bologna 1990<sup>9</sup>.

<sup>16</sup> *Gen.* 13. 13.

<sup>17</sup> *Gen.* 18. 18-19.

prima. La pratica di tali virtù è anzi essenziale perché si compia la promessa formulata da Yahweh sin dal momento della chiamata di Abramo, quella di fare di lui il capostipite del popolo eletto, il fondatore di una «nazione grande e potente».

Al suo stesso dubbio, comunque, Yahweh risponde positivamente: subito dopo i versetti che abbiamo citato il dio prende infatti nuovamente la parola e annuncia l'intenzione di punire il peccato del quale si sono macchiati gli abitanti di Sodoma, cui si aggiungono ora quelli della vicina Gomorra. Ed è a questo punto che fra Yahweh e Abramo si avvia un dialogo serrato:

Disse allora il Signore: «Il grido di Sodoma e Gomorra è troppo grande e il loro peccato è molto grave. Voglio scendere a vedere se proprio hanno fatto tutto il male di cui è giunto il grido fino a me; lo voglio sapere!». Quegli uomini partirono di lì e andarono verso Sodoma, mentre Abramo stava ancora davanti al Signore. Allora Abramo gli si avvicinò e gli disse: «Davvero sterminerai il giusto con l'empio? Forse vi sono cinquanta giusti nella città: davvero li vuoi sopprimere? E non perdonerai a quel luogo per riguardo ai cinquanta giusti che vi si trovano? Lungi da te il far morire il giusto con l'empio, così che il giusto sia trattato come l'empio; lungi da te! Forse il giudice di tutta la terra non praticherà la giustizia?». Rispose il Signore: «Se a Sodoma troverò cinquanta giusti nell'ambito della città, per riguardo a loro perdonerò a tutta la città». Abramo riprese e disse: «Vedi come ardisco parlare al mio Signore, io che sono polvere e cenere... Forse ai cinquanta giusti ne mancheranno cinque; per questi cinque distruggerai tutta la città?». Rispose: «Non la distruggerò, se ve ne trovo quarantacinque». Abramo riprese ancora a parlargli e disse: «Forse là se ne troveranno quaranta». Rispose: «Non lo farò, per riguardo a quei quaranta». Riprese: «Non si adiri il mio Signore, se parlo ancora: forse là se ne troveranno trenta». Rispose: «Non lo farò, se ve ne troverò trenta». Riprese: «Vedi come ardisco parlare al mio Signore! Forse là se ne troveranno venti». Rispose: «Non la distruggerò per riguardo a quei venti». Riprese: «Non si adiri il mio Signore, se parlo ancora una volta sola: forse là se ne troveranno dieci». Rispose: «Non la distruggerò per riguardo a quei dieci». Poi il Signore, come ebbe finito di parlare con Abramo, se ne andò e Abramo ritornò alla sua abitazione<sup>18</sup>.

Si tratta senza dubbio di un testo di straordinario interesse, che mette a tema questioni di grande spessore come il problema della giustizia divina, il rapporto fra colpa e punizione, la responsabilità individuale e collettiva rispetto al male<sup>19</sup>. Come si è visto, dopo che la

<sup>18</sup> *Gen.* 18. 20-33 (traduzione lievemente ritoccata).

<sup>19</sup> All'interno di una bibliografia sterminata e in continuo accrescimento ho tenuto presente anzitutto l'amplissimo commento di WENHAM 1994, pp. 40-53, con generosa menzione della letteratura precedente, e quelli più succinti di VON RAD 1973, pp. 210-215, di SARNA 1989, pp. 131-134, di HAMILTON 1995, pp. 14-26, di KIDNER 2008, pp. 157-158, di MCKEOWN 2008, pp. 104-106, di ARNOLD 2009, pp. 174-187 e di OKOYE 2020, pp.



divinità ha manifestato l'intenzione di rispondere al grido che sale da Sodoma, il gruppo dei tre visitatori si divide: due di essi muovono nella direzione della città e fuoriescono per il momento dall'orizzonte del racconto, per comparire nuovamente solo all'inizio del capitolo 19, mentre il terzo resta indietro con Abramo, che può ora definitivamente identificarlo con Yahweh. Ed è questo gioco tra indugio e movimento a consentire l'avvio di un colloquio fra i due, preceduto dal gesto con il quale Abramo si avvicina al dio proprio allo scopo di aprire con lui un dialogo sulla sorte dei Sodomit. Tra questi, come si è detto, era compreso suo nipote Lot, destinato ad essere travolto nella minacciata distruzione della città: e non è mancato fra gli studiosi moderni chi abbia visto proprio nel desiderio di salvare il proprio congiunto il movente principale o addirittura unico dell'intercessione tentata dal patriarca<sup>20</sup>.

Come nel racconto su Numa e Giove, anche qui il colloquio si presenta nella forma di un fitto scambio di battute; inoltre, in entrambi i casi a parlare per primo è il partner umano, che reagisce però a una situazione di crisi innescata dall'iniziativa della divinità, già in atto nel caso di Giove, solo minacciosamente prefigurata in quello di Yahweh. Ben diversa nelle due narrazioni è invece la strategia argomentativa che consente all'interlocutore più debole del dialogo di portare a poco a poco quello più forte dalla propria parte, o almeno di farlo recedere dalle sue posizioni iniziali. Numa sfrutta con grande scaltrezza le ambiguità del linguaggio e il potere della metafora, della sineddoche o dell'anagramma, depotenziando le richieste via via formulate dalla controparte divina e dirottandole verso altri obiettivi. Abramo, dal canto suo, fa appello in primo luogo a una complessa strategia per guadagnare la benevolenza del suo dio, che è stata utilmente esaminata dagli studiosi in termini di *politeness theory*: l'insistenza nel ribadire la propria posizione subordinata, che ricorre lungo tutta l'interazione con Yahweh, ha lo scopo di rassicurare il partner divino e al tempo

---

108-116; il lavoro di SHERIDAN 2002, pp. 71-72 si raccomanda invece per il fatto di citare ampiamente in traduzione l'esegesi cristiana antica. Cfr. poi BLENKINSOPP 1982; LOADER 1990, pp. 28-34; BEN ZVI 1992; KRAŠOVEC 1999, pp. 55-56; LYTTON 2002-2003; JERICKE 2003, pp. 160-167; BOLIN 2004, in particolare pp. 51-56; MACDONALD 2004; NOORT 2004; HENDEL 2005, pp. 38-39; RO 2011; CARMICHAEL 2012; NOMMIK 2012; WARNER 2012; BRIDGE 2016; WYNNE 2016, con un approccio invero più poetico che scientifico; IRVINE 2018, in particolare pp. 291-293. Poco o nulla ho reperito invece nel pur vasto lavoro di EVANS ET AL. 2012. Per alcuni paralleli con il mito greco (forse meno di quelli che sarebbe stato possibile reperire) cfr. BOLIN 2004, pp. 47-48 e RÖMER 2011; per alcune analogie con Ovidio cfr. GNUSE 2017, che si spinge a supporre fonti comuni al poeta latino e all'autore biblico. Una sintetica e chiara esposizione delle principali questioni aperte su *Genesi* 18 si legge nella dissertazione di LAMA 2004, mentre per un quadro delle tendenze recenti nella ricerca si può vedere SONEK 2019. Altro materiale bibliografico sarà citato nelle note successive.

<sup>20</sup> Quest'ultimo aspetto è particolarmente valorizzato da TURNER 1990, specie pp. 89-90; alla medesima conclusione pervengono anche LUNDBOM 1998, p. 141 e BRIDGE 2016, p. 295. Altri studiosi negano invece drasticamente questo movente angustamente personale o lasciano aperta la questione (così ad esempio VON RAD 1973, p. 212 o WARNER 2012, p. 119, nota 14).

stesso consente ad Abramo di rilanciare le sue contro-proposte, rendendole progressivamente più audaci<sup>21</sup>. Tuttavia, il cuore del meccanismo persuasivo impiegato dal patriarca non risiede in una manipolazione linguistica, ma piuttosto nel ricorso a una procedura che molti studiosi hanno assimilato a una contrattazione di tipo commerciale tra compratore e venditore, altri a un'interazione a carattere legale, in cui Yahweh funge da giudice e Abramo da difensore dell'imputato Sodoma<sup>22</sup>.

A noi la strategia discorsiva del personaggio biblico sembra mostrare invece un'affinità con il noto paralogismo del sorite, escogitato, secondo la tradizione greca, dal filosofo megarico Ebulide di Mileto, contemporaneo di Aristotele, e così sintetizzato da Franca D'Agostini in un recente *reading* sulla teoria dei paradossi:

*Sorós* vuol dire «mucchio» o «cumulo» in greco, e *soreítes* era detto l'argomento «per accumulo». Se diciamo che un certo quantitativo di granelli di sabbia è un mucchio di sabbia, togliendo un granello non cambia molto: continua a essere un mucchio; ma questo vale ancora per tutti i granelli successivi: quale sarà allora il punto in cui un mucchio cessa di essere tale? Inversamente: se tre granelli di sabbia non sono un mucchio, allora non lo sono neppure quattro, e neppure cinque ecc.<sup>23</sup>

I soriti formano una classe di paradossi molto ben studiata dai logici moderni, perché ha a che fare con nozioni come quelle di vaghezza, di decidibilità del confine, in ultima analisi di definizione univoca di un concetto o di una qualità. E naturalmente essi vengono applicati solitamente a quantità misurabili, come lo sono i granelli di sabbia che costituiscono o meno un «mucchio», un *sorós* appunto, oppure, in un altro caso prospettato da Ebulide, i capelli la cui presenza o assenza sul capo di un individuo consentono di definirlo o meno calvo.

Nel nostro caso, siamo invece di fronte a quello che potremmo chiamare un uso etico del sorite, una sua applicazione non già alla pertinenza di certe definizioni linguistiche, come quella di «mucchio» o di «calvizie», ma a un problema squisitamente morale, purtuttavia formulato anch'esso in termini di soglia. Il punto di partenza è costituito infatti dalla proposizione, che Yahweh si mostra subito disponibile ad accogliere, secondo la quale nel rapporto tra giusti e malvagi esiste una soglia critica raggiunta la quale la città che li ospita, pur incline nella sua grande maggioranza al peccato, cessa di meritare la distruzione, e quella soglia viene fissata inizialmente in cinquanta individui. A quel punto, acquisito il

<sup>21</sup> Alludo in particolare al contributo di BRIDGE 2016.

<sup>22</sup> Cfr. ad esempio WEBBER 1937, in particolare pp. 285-288, e MCKEOWN 2008, p. 105.

<sup>23</sup> D'AGOSTINI 2009, p. 163.

consenso iniziale del suo interlocutore, Abramo avvia un paziente lavoro di sottrazione, non dissimile da quello di chi togliesse progressivamente un granello dal *sorós* e chiedesse di volta in volta al proprio partner se ciò che rimane possa ancora definirsi «mucchio»: da cinquanta si scende a quarantacinque, poi a quaranta, poi per decine successive sino a dieci. Come si è visto, la sottrazione non prosegue sino all'unità, ma si arresta prudenzialmente a un numero ancora piuttosto significativo, anche se notevolmente più basso rispetto a quello inizialmente proposto. Sotto i dieci, comunque, Abramo non intende procedere, ed è questa una scelta sulla quale gli esegeti non hanno cessato di speculare, senza approdare a un'interpretazione condivisa; di fatto il dialogo finisce lì e i due interlocutori si separano, ciascuno tornando ai propri compiti<sup>24</sup>. Dal nostro punto di vista, si può supporre che il patriarca non intendesse spingere troppo oltre il suo assai peculiare sorite, correndo il rischio di perdere il consenso di Yahweh: una prudenza comprensibile, se si considera che ad essere in gioco non c'è qui l'arbitrarietà di un termine come «mucchio» o di una definizione come quella di «uomo calvo», ma la vita e la morte di un'intera città.

Numa manipola parole, insomma, Abramo quantità numeriche. Eppure, la differenza fra i due procedimenti è forse meno netta di quanto possa apparire a un primo sguardo: in fondo, in entrambi i casi a entrare in gioco è una questione di ambiguità, anche se nel racconto romano essa riguarda singoli lessemi, mentre in quello biblico investe la nozione di «quantità sufficiente». Quello umano è un mondo dai confini fluidi, nel quale tanto le parole quanto i concetti si aprono all'esegesi e si prestano a più interpretazioni concorrenti: un mondo della plurivocità, che si oppone all'uso tendenzialmente referenziale e «disambiguato» della comunicazione praticato dalla divinità. Ed è appunto in questo scarto tra referenziale e metaforico, tra univoco e plurivoco, che Abramo e Numa cercano di aprire un varco per il negoziato e di accomodare l'assolutezza della parola divina al carattere approssimativo e imperfetto del linguaggio umano.

### 3. I PIACERI DELLA POLIGENESI

Abramo e Numa, dunque: due figure di fondatori legate ad ambienti geografici e a contesti culturali e religiosi profondamente differenti e molto lontani gli uni dagli altri. Ad onta delle indubbie analogie che accomunano il racconto sul patriarca ebraico e la leggenda relativa al secondo re di Roma, quelle riguardanti Abramo sotto le querce di Mamre e Numa in una

<sup>24</sup> Alcune ipotesi sono raccolte e discusse in BLENKINSOPP 1982, p. 123; cfr. anche HAMILTON 1995, pp. 24-25, nota 27 e NOMMIK 2012, p. 199. Per LUNDBOM 1998, p. 142, Abramo avrebbe potuto scendere a cinque, ma questo avrebbe impedito che si salvasse dalla distruzione l'intera famiglia di Lot, composta da sei membri.

radura dell'Aventino sono con ogni verosimiglianza narrazioni indipendenti, nessuna delle quali ha mai potuto esercitare una qualche influenza sull'altra. L'accostamento tra personaggi biblici e figure della storia romana si verifica bensì nel mondo tardo-antico, ma esso ha luogo nelle opere degli autori cristiani, in grado di cogliere le affinità e soprattutto di rimarcare le differenze tra gli uni e le altre. È il caso di Tertulliano o di Agostino, impegnati ad allargare il fossato che separa, a loro dire, episodi come l'assunzione in cielo di Romolo e quella di Cristo o rende incomparabili l'attività legislativa dello stesso Numa e quella di Mosè, tutti personaggi le cui biografie presentano invece analogie evidenti, e proprio per questo tanto più inquietanti per i seguaci del nuovo credo<sup>25</sup>.

Con tutta probabilità, siamo insomma di fronte a un esempio di poligenesi: racconti simili, strutture narrative che presentano indubbiamente forti rassomiglianze reciproche e insieme alcuni caratteri «ecotipici», legati cioè ai contesti culturali locali al cui interno sono stati elaborati, ma che hanno preso forma in modo indipendente gli uni dagli altri, in luoghi e momenti diversi e in culture prive di contatti tali da ipotizzare derivazioni o riprese. Quando questo si verifica, occorre dunque rinunciare a postulare imitazioni o stabilire priorità: è più economico pensare che società umane lontane fra loro abbiano sviluppato autonomamente risposte simili a problemi simili. Che cioè le evidenti analogie fra il racconto relativo all'interlocuzione di Numa e Giove e quello che vede come protagonisti Abramo e Yahweh nascano dal fatto che la cultura romana e quella ebraica si siano poste lo stesso dilemma e abbiano immaginato di risolverlo attraverso un'elaborazione narrativa affine. La questione diventa allora: qual è l'interrogativo comune al quale le due storie hanno finito per offrire una risposta analoga?

A nostro avviso si tratta di questo: come venire a patti con una divinità onnipotente, o comunque dotata di un potere infinitamente superiore a quello umano, e oltre tutto incline a impiegare quel potere per sanzionare singoli individui o intere collettività i cui comportamenti confliggano con le norme stabilite dalla stessa divinità. Nel testo biblico la punizione di Sodoma dipende con tutta evidenza dal fatto che gli abitanti di quella città «peccavano molto contro il Signore» e che il loro peccato era «molto grave», anche se la natura di tali colpe non viene specificata, come abbiamo detto, sino alla vigilia della loro distruzione<sup>26</sup>. Yahweh intende dunque prestare ascolto al grido che dai giusti di quelle città

<sup>25</sup> Sull'apoteosi di Romolo e quella di Cristo (ma anche di un patriarca come Mosè e di un profeta come Elia) cfr. di recente GASTI 2017; per lo sforzo (perlopiù implicito) di distinguere Numa e Mosè mi permetto di rimandare alle fonti che ho raccolto e discusso in LENTANO 2019, in particolare pp. 31-45.

<sup>26</sup> *Gen.* 13. 13. Sul peccato degli abitanti di Sodoma – che riguarda solo in minima parte colpe di carattere sessuale, come sarà poi nella futura ricezione di questo episodio – cfr., tra le altre, le messe a punto di DOYLE 1998 e 2004, nonché KAWASHIMA 2012, pp. 92-93.

è salito sino a lui e ristabilire la giustizia violata attraverso un radicale intervento di rimozione del male<sup>27</sup>. Al contrario, nelle versioni a noi note del racconto relativo a Numa non viene mai chiarito se i fulmini che si abbattono sulla città siano l'esito di un'infrazione commessa dallo stesso re o di una colpa dei Romani nel loro insieme. È vero però che nella cultura latina i fulmini sono interpretati pressoché invariabilmente come indizio di un grave disturbo nelle relazioni fra cielo e terra, tanto da essere oggetto di una specifica branca della divinazione e da non mancare mai fra i prodigi registrati per secoli dai pontefici: la loro caduta rivela una disapprovazione divina della quale la comunità degli uomini è chiamata a tenere conto, mettendo in atto le relative procedure espiatorie. Dunque, anche l'iniziativa di Numa, al pari di quella di Abramo, punta a stornare un intervento punitivo della divinità: del resto, Ovidio allude espressamente all'«ira di Giove incrudelito», mentre Plutarco afferma a sua volta che al cospetto del re di Roma il signore degli dèi si presenta adirato (*orgizómenon*) e che quello richiesto da Numa al suo interlocutore divino è un *katharmós*, e dunque un rito espiatorio, come risulta del resto anche dalle fonti latine<sup>28</sup>.

Il fatto è che nessuna società umana può sopravvivere se non impara a imbrigliare un mondo soprannaturale le cui manifestazioni sono potenzialmente distruttive. Se non può e non deve essere cancellato, l'incolmabile dislivello tra mortali e immortali richiede di essere quanto meno circoscritto attraverso forme che potremmo definire di addomesticamento, in grado di contenere le espressioni dello strapotere divino affinché esse si esercitino entro limiti tollerabili per il partner più debole; quel dislivello impone insomma che le comunità umane si dotino di strumenti capaci di tenere a freno una forza tanto più grande della propria<sup>29</sup>. L'onnipotenza degli dèi, o del dio unico, va assoggettata a una sorta di accomodamento e la loro ira placata e trasformata in un atteggiamento benevolo, se non proprio collaborativo. È appunto questo che si verifica al termine del dialogo fra Numa e Giove, con il passaggio del signore degli dèi dalla rabbia al favore: e se in Ovidio la furia iniziale del dio si scioglie infine in una rassicurante risata, Plutarco dal canto suo connette l'appellativo *Elicius* che leggeva nelle fonti latine, e che nel suo greco suona *Hilékios*, non

<sup>27</sup> Sul significato del grido in questione cfr. le precisazioni di VAN WOLDE 2012, cui si ispira anche la traduzione presentata più sopra.

<sup>28</sup> Cfr. rispettivamente Ov. *Fast.* 3. 290 e Plut. *Num.* 15. 7-8 e 10. Il frammento più volte citato di Valerio Anziato parla invece di *procurandi fulminis scientia*, quello di Ovidio di *piamina fulminis* (*Fast.* 3. 333-334). Vale altresì la pena di osservare che il successore di Numa, Tullo Ostilio, cerca (invano) di celebrare sacrifici a Giove Elicio e lo fa nel contesto di una pestilenza che si è abbattuta con effetti devastanti sulla città, cioè in presenza di un altro fenomeno attraverso il quale nella cultura greco-romana gli dèi segnalano l'esistenza di una colpa umana da rimuovere: cfr., tra le altre fonti, Liv. 1. 31. 8.

<sup>29</sup> Cfr. il classico lavoro di SCHEID 1985, p. 49: «C'est globalement une sorte de *domestication* parallèle à celle que Numa impose aux Quirites et à Picus et Faunus, avec pour résultat l'entrée en cité de Jupiter» (corsivo mio).

già con il verbo *elicere* (quale che sia il preciso significato da assegnare a questo termine), ma piuttosto con l'aggettivo *hileos*, «favorevole», «propizio». Tale diviene infatti, dopo lo scambio intrattenuto con Numa, quel medesimo Giove che il biografo aveva descritto inizialmente in preda all'ira<sup>30</sup>. In questo senso, anzi, è piuttosto interessante anche la premessa di quello scambio, la porzione di storia che lo precede e lo introduce.

A rendere possibile il colloquio con Giove, come abbiamo accennato, sono infatti le informazioni che Numa ottiene in via preliminare – o forse sarebbe meglio dire estorce – da Pico e Fauno, sorta di divinità minori insediate fra i boschi e le sorgenti dell'Aventino. Ecco dunque una prima analogia tra le due parti del racconto: grazie ai consigli di Egeria, Numa riesce a portare dalla sua parte Pico e Fauno, così come sarà grazie ai consigli di questi ultimi che il re avrà accesso addirittura all'incontro con Giove. C'è però anche dell'altro. I due *rustica numina* non rivelerebbero infatti a Numa il sapere arcano del quale sono portatori se quest'ultimo non li legasse saldamente, dopo averli ubriacati disponendo coppe di vino profumato presso la fonte cui essi erano soliti dissetarsi o, secondo un'altra variante, mescolando vino e miele all'acqua della medesima fonte<sup>31</sup>. Anche da questo punto di vista, dunque, il racconto sembra poggiare su una solida isotopia narrativa: le due sequenze che lo compongono sono accomunate dalla ripetizione del medesimo modulo, che vede nel legare l'atto preliminare che consente l'interlocuzione fra mondo umano e mondo divino. Tanto nel caso di Pico e Fauno quanto in quello di Giove, Numa è chiamato a contenere il potere di una divinità, a imporre ad essa un vincolo che la assoggetti al suo volere e le impedisca di fare ricorso ai propri poteri. La differenza sta semmai nel fatto che tale attività di contenimento prende nel primo caso la forma concreta dei lacci dai quali i due dèi sono avvinti dopo essere caduti preda dell'ebbrezza, mentre nel secondo si tratta piuttosto di un legame di tipo metaforico, della trappola linguistica o della vera e propria rete di parole nella quale Numa cattura Giove grazie alla sua abilità dialettica. In entrambi i frangenti, comunque, il re riesce a ottenere dai suoi interlocutori divini ciò che vuole, o meglio, ciò che fa gioco alla comunità umana della quale egli è il rappresentante e per conto della quale ha cercato un contatto con il mondo delle forze soprannaturali.

Quest'ultimo elemento appare di grande rilievo, anzi è dal nostro punto di vista la chiave di volta per l'interpretazione dell'intera sequenza. Tanto Abramo quanto Numa sono

<sup>30</sup> Plut. *Num.* 15. 10: καὶ τὸν μὲν θεὸν ἀπελθεῖν ἴλεω γεινόμενον, τὸν δὲ τόπον Ἰλήκιον ἀπ' ἐκείνου προσαγορευθῆναι καὶ τὸν καθαρόν οὕτω συντελεῖσθαι.

<sup>31</sup> Cfr. rispettivamente Ov. *Fast.* 3. 289-308 e Plut. *Num.* 15, 5-7. Nella versione più antica, quella più volte ricordata di Valerio Anziate, a tendere l'agguato sono invece dodici giovani, forse perché, come si è supposto, nell'annalista la vicenda era chiamata tra l'altro a spiegare l'origine dei dodici membri che componevano il collegio dei *Salii*.

stati prescelti dagli dèi, secondo le modalità specifiche delle due culture, per guidare le rispettive comunità. Nel primo caso, come avverrà tante volte per i futuri profeti di Israele, è Yahweh a parlare direttamente all' eletto: questi riceve l'ordine di lasciare il proprio paese e di migrare fino alla terra dei Cananei e contestualmente la promessa di diventare il capostipite di un grande popolo. Tutta la parabola biografica di Abramo si svolge in effetti nell'orizzonte di un legame costante con la divinità: Yahweh appare ripetutamente al patriarca, orienta le sue scelte, profetizza il suo futuro, si vincola a lui con un patto<sup>32</sup>. Nel caso di Numa, l'investitura divina avviene invece nella forma più propriamente romana della consultazione del cielo, cui Numa chiede espressamente di essere assoggettato: essa avrà luogo nel rispetto del cerimoniale previsto in simili circostanze, con la mediazione di un augure chiamato ad acquisire il consenso degli dèi all'insediamento del nuovo sovrano<sup>33</sup>. Una volta divenuto re, poi, Numa non solo è in grado di interloquire con Giove, ma sin dal momento della propria ascesa al trono di Roma è legato da una relazione di tipo coniugale con la ninfa Egeria, che incontra di notte in un bosco fuori porta Capena e che diventa l'ispiratrice dell'intera sua attività legislativa<sup>34</sup>.

Ma l'elezione iniziale non appare ancora sufficiente e chiede di essere messa alla prova da un momento di crisi, nel quale Abramo e Numa dimostrino di meritare il ruolo autorevole che ricoprono all'interno delle rispettive comunità e di saper gestire adeguatamente il rapporto fra terra e cielo. L'uno e l'altro devono dunque in primo luogo accreditarsi come mediatori in grado di svolgere adeguatamente questo compito: perciò, il dialogo intrecciato con i rispettivi interlocutori divini costituisce anche una prova di iniziazione, un test volto a verificare il possesso di quelle attitudini che la loro funzione richiede e che sono essenziali alla sopravvivenza dei gruppi umani cui essi appartengono e dei quali sono rappresentanti<sup>35</sup>. Né diversamente vanno le cose nel caso di Bruto, che abbiamo evocato all'inizio del nostro discorso: anche il primo console, infatti, ha bisogno di accreditarsi e di ricevere la propria investitura divina, nel suo duplice ruolo di supremo

<sup>32</sup> Oltre al passo citato *supra*, nota 17, e prima dei capitoli che stiamo considerando in queste pagine, cfr. *Gen.* 1. 12. 7; 1. 13. 14-17; 1. 15; 1. 17. 1-21.

<sup>33</sup> Cfr. rispettivamente *Gen.* 1. 12. 1-3 e *Liv.* 1. 18. 6-10.

<sup>34</sup> Sul punto rimando al già ricordato LENTANO 2019.

<sup>35</sup> Così, con il consueto acume, SCHEID 1985, p. 48 («Numa doit subir une sorte d'initiation où à deux reprises il doit faire preuve de ruse pour être qualifié») e più di recente RACCANELLI 2017, p. 271 (al termine della sua interlocuzione con Giove, Numa «conferma così di meritare il riconoscimento del suo ruolo regale, in una sorta di prova di idoneità all'esegesi dei messaggi divini a cui viene sottoposto nel dialogo»).

magistrato della repubblica e di fondatore di un regime che segna una netta soluzione di continuità con tutto quanto lo precedeva<sup>36</sup>.

Di queste prove e del loro felice superamento è la divinità stessa a farsi garante, accogliendo la riformulazione delle proprie iniziali richieste nei termini emersi alla fine del negoziato: Giove, come Apollo nel caso di Bruto, rinuncia a pretendere un sacrificio umano, Yahweh si dichiara pronto a risparmiare una città di peccatori purché in essa si trovino almeno dieci giusti. Non solo: nel caso di Numa, Ovidio molto sapientemente fa seguire al racconto del dialogo con Giove la promessa, da parte di quest'ultimo, di inviare dal cielo lo scudo chiamato ancile, come poi puntualmente accadrà il giorno successivo, proprio perché il prodigio sancisca, alla presenza dell'intero corpo civico, la sua benevolenza e sia pegno della sua definitiva approvazione verso l'operato di Numa: quasi una sorta di conferma dell'apertura di credito concessa al re nel momento della sua iniziale investitura<sup>37</sup>. Superato il «compito difficile» del confronto con il dio supremo, per riprendere la terminologia messa a punto a suo tempo da Vladimir Propp, il re sabino e il capostipite degli Ebrei ottengono da questi il riconoscimento del loro ruolo come leader delle rispettive comunità e della peculiare funzione di tramite fra umano e divino che in quanto tali compete loro<sup>38</sup>.

Come si è visto, però, almeno nel caso di Abramo l'esito finale della negoziazione con Yahweh sembra vanificato dal successivo sviluppo della vicenda, raccontato dalla *Genesi* al capitolo 19. È vero che Lot, sua moglie e le sue figlie riescono a sottrarsi alla rovina che incombe ormai sul paese, sollecitati in questo dai due accompagnatori di Yahweh; ma per tutti gli altri abitanti della città peccatrice il destino è segnato e si compirà di lì a poco nel modo più tragico. All'alba del giorno successivo, una pioggia di fuoco si abbatte dal cielo sulle case di Sodoma e Gomorra, mentre l'intera area intorno alle due città viene desertificata dalla vegetazione che la copriva. Quando di buon mattino Abramo si reca nello stesso luogo in cui si era svolto, appena poche ore prima, il suo dialogo con Yahweh, lo spettacolo che si offre agli occhi del patriarca è desolante: tutta la valle del Giordano è coperta dal fumo che sale ancora dalla terra come da una fornace<sup>39</sup>. Il racconto si chiude con quello che appare con tutta probabilità un versetto redazionale, nel quale l'autore biblico

---

<sup>36</sup> Bruto, del resto, aveva già dimostrato la propria superiore capacità di interpretare il linguaggio di Apollo intendendo correttamente, a differenza dei figli di Tarquinio, la profezia della Pizia che vaticinava il sommo potere a Roma a colui che avesse baciato per primo la madre: il futuro console è infatti l'unico a capire che la sacerdotessa intendeva riferirsi alla terra, in quanto madre comune di tutti gli uomini (Liv. 1. 56. 10-12).

<sup>37</sup> Cfr. Ov. *Fast.* 3. 357-378; nelle fonti parallele i due episodi appaiono invece sostanzialmente indipendenti e vengono situati in momenti diversi della biografia di Numa.

<sup>38</sup> PROPP 1966, pp. 65-66. È interessante, in relazione all'episodio di Numa, che tra le diverse tipologie di compiti difficili individuate dal folclorista russo compaia anche la risoluzione di indovinelli o enigmi.

<sup>39</sup> *Gen.* 19. 27-28.



commenta che il dio «si ricordò di Abramo e fece sfuggire Lot alla catastrofe, mentre distruggeva le città nelle quali Lot aveva abitato»<sup>40</sup>.

Abramo si conferma insomma un eletto, per amore del quale Yahweh è disponibile a preservare un suo stretto congiunto dalla rovina; ma la proposta su cui il patriarca aveva condotto con abilità la propria negoziazione – salvare i malvagi di Sodoma per rispetto dei giusti, se anche questi ultimi fossero stati appena dieci – appare dimenticata subito dopo la sua accettazione da parte della divinità e risulta dunque in ultima analisi inefficace. Certo, le vicende raccontate nel capitolo 19 intendono forse suggerire che neppure la soglia minima di dieci, concordata fra Abramo e il suo dio, era soddisfatta dai Sodomiti; Yahweh non è dunque venuto meno alla promessa formulata al termine del colloquio, distruggendo una città che, con la sola eccezione di Lot – oltre tutto, a rigore, uno straniero –, era interamente composta di malvagi. Ma la questione del rapporto fra la colpa di alcuni e il castigo di tutti era in realtà solo rinviata e sarebbe tornata a riproporsi più volte nella vicenda storica di Israele.

#### 4. PER CONCLUDERE

Nella Bibbia ebraica, le tracce del motivo intorno al quale Abramo e Yahweh avevano interloquuto, e apparentemente raggiunto un accordo, non lontano dalle querce di Mamre – la salvezza del malvagio per amore del giusto – sono piuttosto evanescenti al di fuori della *Genesi*. I commentatori citano a questo riguardo alcune pagine di *Geremia* ed *Ezechiele*, in cui la promessa divina di non distruggere Gerusalemme sembra condizionata alla presenza in città di almeno un uomo che coltivi la giustizia: un magro bottino, all'intero di un *corpus* testuale così vasto e nel quale il tema dell'ira divina contro il «popolo eletto» torna con grande frequenza<sup>41</sup>. Nello stesso *Ezechiele*, anzi, l'oracolo di Yahweh sembra esprimere una posizione radicalmente diversa rispetto a quella suggerita da Abramo nella *Genesi*: se un paese dovesse rinnegare la sua fedeltà al Signore, spiega il profeta, la punizione del dio di Israele si abbatterebbe rovinosamente su di esso, sotto forma di carestie, morti, invasioni di bestie selvatiche ed epidemie, e non sarebbe scongiurata neppure dalla presenza di uomini come Noè, Daniele o Giobbe, assunti evidentemente come paradigmi di irreprensibile

<sup>40</sup> *Gen.* 19. 29.

<sup>41</sup> *Ger.* 5. 1; *Ezech.* 14. 12-20 (e inoltre 18 e 22. 30). Il richiamo a questi due libri si legge tra l'altro in BLENKINSOPP 1982, pp. 124-125, in NOORT 2004, p. 5 e in RO 2011, pp. 416-418 (il quale ultimo considera peraltro il passo della *Genesi* più tardo rispetto a quello di *Ezechiele*); tra l'altro, è stato notato che tra i nomi fatti dal profeta non compare proprio quello di Abramo. In particolare, sul rapporto tra la riflessione di Ezechiele e *Gen.* 18, 16-33 rimando alle considerazioni di LIPTON 2012a.

giustizia. Questi ultimi salverebbero certo le loro vite, in virtù dei propri meriti individuali, ma non potrebbero in alcun modo evitare lo sterminio di tutti gli altri<sup>42</sup>.

Diversamente stanno invece le cose nella vasta tradizione talmudica, che sembra elaborare piuttosto precocemente un motivo destinato a grande fortuna nell'immaginario e nel folclore ebraico dell'età moderna, al punto da essere tuttora diffuso anche in ambito letterario o cinematografico: alludo alla credenza dei trentasei «giusti nascosti» (*tzadikim nistarim*), all'idea cioè che a ogni generazione vivono sulla Terra trentasei uomini pii, capaci di riconoscere la presenza di dio e in grazia dei quali egli non distrugge il mondo<sup>43</sup>. A quanto pare, la speculazione rabbinica nel cui contesto il motivo viene inizialmente elaborato non lo connette in modo esplicito al dialogo fra Abramo e Yahweh, preferendo fondarsi sull'esegesi numerologica di un versetto di Isaia<sup>44</sup>. Tuttavia, è difficile immaginare che il passo della *Genesi*, tante volte interpretato e commentato nella tradizione sapienziale ebraica, non sollecitasse in misura decisiva la nascita del motivo stesso: il dialogo di Mamre era infatti senza dubbio la base scritturale più solida sulla quale fondare la credenza nell'azione salvifica dei «giusti nascosti». Del resto, *tzadikim* è appunto il termine che la pagina della *Genesi* impiega per riferirsi ai giusti di Sodoma, in nome dei quali Yahweh dovrebbe astenersi dal distruggere la città<sup>45</sup>.

Al di là dei suoi effetti immediati, relativi alla sorte di Sodoma e degli altri centri lungo il corso del Giordano, insomma, l'intervento con il quale Abramo aveva addomesticato il suo dio inducendolo a porre un freno alla sua ira si era rivelato in realtà straordinariamente fecondo, lo era stato anzi ben più di quello operato da Numa: se la protezione ottenuta dal re contro i fulmini di Giove riguardava in fondo i soli Romani del suo tempo, l'esito finale

---

<sup>42</sup> Cfr. *Ezech.* 14. 14 («anche se nel paese vivessero questi tre uomini: Noè, Daniele e Giobbe, essi con la loro giustizia salverebbero solo se stessi, dice il Signore Dio») e analogamente 14. 20 («anche se in mezzo a quella terra ci fossero Noè, Daniele e Giobbe, giuro com'è vero ch'io vivo, dice il Signore Dio: non salverebbero né figli né figlie, soltanto essi si salverebbero per la loro giustizia»).

<sup>43</sup> Su questo tema, che esula dalle mie specifiche competenze, mi sono affidato alle nitide e dotte pagine di SCHOLEM 1971, che ne ricostruiscono puntualmente la trafila dai commentatori tardo-antichi sino ai giorni nostri.

<sup>44</sup> Alludo in particolare al trattato *Sanhedrin* 97b, nella versione del cosiddetto *Talmud babilonese*. Il riferimento è a *Is.* 30. 18 («Eppure il Signore aspetta per farvi grazia, / per questo sorge per aver pietà di voi, / perché un Dio giusto è il Signore; / beati coloro che sperano in lui!»): il pronome «lui» è espresso in ebraico, lingua nella quale le lettere possiedono anche un valore numerico, da un termine equivalente appunto a trentasei, per cui le ultime parole del versetto possono essere intese nel significato di «beati coloro che sperano nei trentasei».

<sup>45</sup> Desumo il dato da LYTTON 2002-2003, p. 36.

del negoziato condotto da Abramo investiva al contrario tutta la storia futura del mondo e assicurava a ogni generazione nulla di meno che la salvezza dell'intera umanità.

Mario Lentano

Università di Siena

email: mario.lentano@unisi.it

#### BIBLIOGRAFIA

ARNOLD 2009: B.T. Arnold, *Genesis*, Cambridge-New York 2009.

BEN ZVI 1992: E. Ben Zvi, *The Dialogue between Abraham and Yhwh in Gen. 18:23-32. A Historical-Critical Analysis*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 16 (1992), pp. 27-46.

BETA 2016: S. Beta, *Il labirinto della parola. Enigmi, oracoli e sogni nella cultura antica*, Torino 2016.

BETTINI 2006: M. Bettini, *Homéophonies magiques. Le rituel en l'honneur de Tacita dans Ovide, «Fastes», 2.569 sq.*, in «Revue de l'Histoire des Religions» 223 (2006), pp. 149-172.

BETTINI 2020: M. Bettini, *Ridere degli dèi nell'antichità classica*, in M. Bettini, M. Raveri, F. Remotti (curr.), *Ridere degli dèi, ridere con gli dèi*, Bologna 2020, pp. 59-102.

BLENKINSOPP 1982: J. Blenkinsopp, *Abraham and the Righteous of Sodom*, in «Journal of Jewish Studies» 33 (1982), pp. 119-132.

BOLIN 2004: Th.M. Bolin, *The Role of Exchange in Ancient Mediterranean Religion and Its Implications for Reading Genesis 18-19*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 29 (2004), pp. 37-56.

BORGHINI 1991: A. Borghini, *Le sardelle di Numa. Un parallelo ed alcune considerazioni*, in «Aufidus» 13 (1991), pp. 45-53.

BRIDGE 2016: E.J. Bridge, *An Audacious Request. Abraham's Dialogue with God in Genesis 18*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 40 (2016), pp. 281-296.

BUCUR 2015: B.G. Bucur, *The Early Christian Reception of Genesis 18. From Theophany to Trinitarian Symbolism*, in «Journal of Early Christian Studies» 23 (2015), pp. 245-272.

CARMICHAEL 2012: C. Carmichael, *Legal and Ethical Reflections on Genesis 18 and 19*, in LIPTON 2012b, pp. 101-111.

- D'AGOSTINI 2009: F. D'Agostini, *Paradossi*, Roma 2009.
- DE SANCTIS 2007: G. De Sanctis, *Lari*, in «Lares» 73 (2007), pp. 477-527.
- DOYLE 1998: R. Doyle, *The Sin of Sodom: yāda', yāda' yāda'? A Reading of the Mamre-Sodom Narrative in Genesis 18-19*, in «Theology and Sexuality» 9 (1998), pp. 84-100.
- DOYLE 2004: R. Doyle, «*Knock, knock, knockin' on Sodom's Door*». *The Function of tld/xtp in Genesis 18-19*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 28 (2004), pp. 431-448.
- DUMÉZIL 2001: G. Dumézil, *La religione romana arcaica. Miti, leggende, realtà*, trad. it. Milano (ed. or. *La religion romaine archaïque*, Paris 1974).
- EVANS ET AL. 2012: C.A. Evans, J.N. Lohr, D.L. Petersen (eds.), *The Book of Genesis. Composition, Reception, and Interpretation*, Leiden-Boston 2012.
- FLOWER 2017: H.I. Flower, *The Dancing Lares and the Serpent in the Garden*, Princeton-Oxford 2017.
- GARANI 2014: M. Garani, *The Figure of Numa in Ovid's «Fasti»*, in M. Garani, D. Konstan (eds.), *The philosophizing Muse. The Influence of Greek Philosophy on Roman Poetry*, Newcastle upon Tyne 2014, pp. 128-160.
- GASTI 2017: F. Gasti, *Agostino e l'apoteosi di Romolo*, in «Vetera Christianorum» 54 (2017), pp. 39-52.
- GNUSE 2017: R. Gnuse, *Divine Messengers in «Genesis» 18-19 and Ovid*, in «Scandinavian Journal of the Old Testament» 31 (2017), pp. 66-79.
- GRYPEOU-SPURLING 2009: E. Grypeou, H. Spurling, *Abraham's Angels. Christian and Jewish Exegesis of Genesis 18-19*, in Idd. (eds.), *The Exegetical Encounter between Jews and Christians in Late Antiquity*, Leiden-Boston 2009, pp. 181-203.
- HAMILTON 1995: V.P. Hamilton, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*, Grand Rapids 1995.
- HENDEL 2005: R. Hendel, *Remembering Abraham. Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*, Oxford-New York 2005.
- IRVINE 2018: S.A. Irvine, «*Is Anything Too Hard for Yahweh?*». *Fulfilment of Promise and Threat in Genesis 18-19*, in «Journal for the Study of the Old Testament» 42 (2018), pp. 285-302.
- JERICKE 2003: D. Jericke, *Abraham in Mamre. Historische und exegetische Studien zur Region von Hebron und zu Genesis 11:27-19:38*, Leiden 2003.
- KAWASHIMA 2012: R.S. Kawashima, *Literary Analysis*, in EVANS ET AL. 2012, pp. 83-104.
- KIDNER 2008: D. Kidner, *Genesis. An Introduction and Commentary*, Dowsons Grove 2008.
- KRAŠOVEC 1999: J. Krašovec, *Reward, Punishment, and Forgiveness. The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views*, Leiden-Boston-Köln 1999.

- LAMA 2004: K.A. Lama, *An Exegetical Paper on Gen 18:16-33 with Special Studies on the Significance of the Number Fifty and Ten*, diss. Deerfield (Ill.) 2004.
- LENTANO 2019: M. Lentano, *Il re che parlava alle ninfe. Miti e storie di Numa Pompilio*, Pisa 2019.
- LENTANO (in corso di stampa): M. Lentano, *La religione di Bruto. Il liberatore, la Madre dei Lari e la dea delle viscere*, Palermo.
- LETELLIER 1995: R.I. Letellier, *Day in Mamre, Night in Sodom. Abraham & Lot in Genesis 18 & 19*, Leiden-New York-Köln 1995.
- LIPSCHITS ET AL. 2017: O. Lipschits, Th. Römer, H. Gonzalez, *The Pre-Priestly Abraham Narratives from Monarchic to Persian Times*, in «Semitica» 59 (2017), pp. 261-296.
- LIPTON 2012a: D. Lipton, *The Limits of Intercession. Abraham Reads Ezekiel at Sodom and Gomorrah*, in LIPTON 2012b, pp. 25-41.
- LIPTON 2012b: D. Lipton (ed.), *Universalism and Particularism at Sodom and Gomorrah. Essays in Memory of Ron Pirson*, Atlanta 2012.
- LITTLEWOOD 2002: R.J. Littlewood, «*Imperii pignora certa*». *The Role of Numa in Ovid's «Fasti»*, in G. Herbert-Brown (ed.), *Ovid's «Fasti». Historical Readings at Its Bimillennium*, Oxford 2002, pp. 175-197.
- LOADER 1990: J.A. Loader, *A Tale of Two Cities. Sodom and Gomorrah in Old Testament, Early Jewish and Early Christian Traditions*, Kampen 1990.
- LUNDBOM 1998: J.R. Lundbom, *Parataxis, Rhetorical Structure, and the Dialogue over Sodom in Genesis 18*, in Ph.R. Davies, D.J.A. Clines (eds.), *The World of Genesis. Persons, Places, Perspectives*, Sheffield 1998, pp. 136-145.
- LYTTON 2002-2003: T.D. Lytton, «*Shall Not the Judge of the Earth Deal Justly?*». *Accountability, Compassion, and Judicial Authority in the Biblical Story of Sodom and Gomorrah*, in «Journal of Law and Religion» 18 (2002-2003), pp. 31-55.
- MACDONALD 2004: N. MacDonald, *Listening to Abraham-Listening to Yhwh. Divine Justice and Mercy in Genesis 18:16-33*, in «The Catholic Biblical Quarterly» 66 (2004), pp. 25-43.
- MALTBY 1991: R. Maltby, *A Lexicon of Ancient Latin Etymologies*, Leeds 1991.
- MCKEOWN 2008: J. McKeown, *Genesis*, Grand Rapids-Cambridge 2008.
- NOMMIK 2012: U. Nommik, *Remembering a Memorable Conversation. Genesis 18:22b-33 and the Righteous in the Persian Period*, in E. Ben Zvi, Ch. Levin (eds.), *Remembering and Forgetting in Early Second Temple Judah*, Tübingen 2012, pp. 195-208.
- NOORT 2004: E. Noort, *For the Sake of Righteousness. Abraham's Negotiations with YHWH as a Prolog to the Sodom Narrative: Genesis 18:16-33*, in E. Noort, E. Tigchelaar (eds.), *Sodom's Sin. Genesis 18-19 and Its Interpretations*, Leiden-Boston 2004, pp. 3-15.

- OKOYE 2020: J.C. Okoye, *Genesis 12-50. A Narrative-Theological Commentary*, Eugene 2020.
- PASCO-PRANGER 2006: M. Pasco-Pranger, *Founding the Year. Ovid's «Fasti» and the Poetics of the Roman Calendar*, Leiden-Boston 2006.
- PRESCENDI 2007: F. Prescendi, *Décrire et comprendre le sacrifice. Les réflexions des Romains sur leur propre religion à partir de la littérature antique*, Stuttgart 2007.
- PROPP 1996: V.J. Propp, *Morfologia della fiaba*, trad. it. Torino 1996 (ed. or. *Morfologija skazki*, Leningrad 1928).
- RACCANELLI 2017: R. Raccanelli, *Numa a colloquio con Giove Elicio. Per una pragmatica della comunicazione enigmistica*, in «Paideia» 72 (2017), pp. 261-277.
- RO 2011: J.U. Ro, *The Theological Concept of YHWH's Punitive Justice in the Hebrew Bible. Historical Development in the Context of the Judean Community in the Persian Period*, in «Vetus Testamentum» 61 (2011), pp. 406-425.
- RÖMER 2011: Th. Römer, *Quand les dieux rendent visite aux hommes (Gn 18-19). Abraham, Lot et la mythologie grecque et proche-orientale*, in F. Prescendi, Y. Volokhine (éds.), *Dans le laboratoire de l'historien des religions. Mélanges offerts à Philippe Borgeaud*, Genève 2011, pp. 615-626.
- SARNA 1989: N.M. Sarna, *Genesis*, Philadelphia-New York-Jerusalem 1989.
- SCHEID 1985: J. Scheid, *Numa et Jupiter, ou les dieux citoyens de Rome*, in «Archives de Sciences Sociales des Religions» 59 (1985), pp. 41-53.
- SCHOLEM 1971: G. Scholem, *The Tradition of the Thirty-Six Hidden Just Men*, in Id., *The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality*, trad. ingl. New York 1971, pp. 251-256.
- SCOLARI 2016: L. Scolari, *La «fides» e la promessa. Forme di reciprocità tra dèi e uomini nella riscrittura di Ovidio*, in «Quaderni del Ramo d'oro on-line» 8 (2016), pp. 112-127.
- SHERIDAN 2002: M. Sheridan (ed.), *Genesis 12-50*, Downers Grove 2002.
- SONEK 2019: K. Sonek, *The Abraham Narratives in Genesis 12-25*, in «Currents in Biblical Research» 17 (2019), pp. 158-183.
- STEK 2008: T.D. Stek, *A Roman Cult in the Italian Countryside? The «Compitalia» and the Shrines of the «Lares Compitales»*, in «Babesch» 83 (2008), pp. 111-132.
- ŠTERBENC ERKER 2015: D. Šterbenc Erker, *Der Religionsstifter Numa im Gespräch mit Jupiter. Menschenbild in der römischen Religion*, in B. Ego, U. Mittmann (eds.), *Evil and Death. Conceptions of the Human in Biblical, Early Jewish, Greco-Roman and Egyptian Literature*, Berlin-Boston 2015, pp. 335-353.
- TURNER 1990: L.A. Turner, *Lot as Jekyll and Hyde. A Reading of Genesis 18-19*, in D.J.A. Clines, S.E. Fowl, S.E. Porter (eds.), *The Bible in Three Dimensions. Essays in Celebration of Forty Years of Biblical Studies in the University of Sheffield*, Sheffield 1990, pp. 85-101.

VAN WOLDE 2012: E.J. Van Wolde, *Outcry, Knowledge, and Judgment in Genesis 18-19*, in LIPTON 2012b, pp. 71-100.

VON RAD 1973: G. Von Rad, *Genesis. A Commentary*, revised edition, Philadelphia 1973.

WARNER 2012: M. Warner, *Keeping the Way of YHWH. Righteousness and Justice in Genesis 18-19*, in LIPTON 2012b, pp. 113-126.

WEBBER 1937: G. Webber, *Law in the Life of Abraham*, in «Juridical Review» 49 (1937), pp. 282-300.

WENHAM 1994: G.J. Wenham, *Genesis 16-50*, Dallas 1994.

WYNNE 2016: J.J. Wynne, «*Realities Side by Side*». *God's Patience and Abraham's Humanity in Genesis 18:16-33*, in «Scottish Journal of Theology» 69 (2016), pp. 171-188.