

ISLAMOCHRISTIANA

دراسات إسلامية مسيحية

35

2009

SPECIAL ISSUE IN HONOUR OF
ANDRÉ FERRÉ AND MICHEL LAGARDE



PONTIFICIO ISTITUTO DI STUDI ARABI E D'ISLAMISTICA

musulmans en étaient émerveillés. C'est alors que Dieu fit descendre : *Nous l'avons fait descendre pendant la nuit du Destin. Qui l'apprendra ce qu'est la nuit du Destin ? La nuit du Destin est meilleure que mille mois* – pendant lesquels cet homme avait revêtu les armes pour la cause de Dieu.

Et Tha'labi enchaîne avec le récit remontant à Wahb b. Munabbih.

Ainsi les conteurs religieux (*quṣṣāṣ*) pouvaient mettre en circulation des récits merveilleux et glorifier des héros dont ils remodelaient la figure avec d'autant moins de limites qu'ils ne considéraient plus le texte biblique comme une norme canonique. Mais on notera avec intérêt que d'autres ont voulu redimensionner ces figures légendaires en les confrontant tout simplement à la norme de toute valeur, l'accueil de la révélation divine qui dégonfle les rêves malsains des héros. Ils retrouvaient ainsi, à leur manière, la lucidité critique dont les rabbins et les prédicateurs de l'Église avaient déjà fait preuve à l'occasion.

Pour finir, je redonne la parole à l'auteur de l'épître *aux Hébreux* : « Le temps me manquerait pour parler en détail de Gédéon, Baraq, Samson... Eux tous, s'ils ont reçu un bon témoignage grâce à leur foi, n'ont cependant pas obtenu la réalisation de la promesse. Puisque Dieu prévoyait pour nous mieux encore, ils ne devaient pas arriver sans nous à l'accomplissement » (11,32.39–40).

SUMMARY

Samson: from Gilgamesh to the 'night of destiny', 'better than a thousand months'. The author guides us with wisdom and subtlety through the hundreds of literary and theological references which refer to and enrich the peculiar biblical account of Samson: from mythical precursors to the New Testament, from the Hebrew midrash to the Christian patristic writings, even to the Muslims' *qiṣaṣ al-anbiyā'*. The story of the biblical hero takes on different colours according to the context into which it is placed and the message which it is intended to convey.

VALENTINO COTTINI*

LE MENZOGNE DI ABRAMO

RÉSUMÉ: Même Abraham, patriarche d’Israël et prophète de l’islam, a menti. L’histoire singulière de son mensonge, à propos de sa femme présentée comme sa sœur, est racontée trois fois dans le livre biblique de la Genèse et, après avoir été passé par le filtre de l’exégèse rabbinique, se trouve à plusieurs reprises dans la tradition prophétique musulmane. Le passage d’un contexte religieux à un autre implique des modifications significatives dans la forme, dans le contenu et surtout dans la signification.

La Bibbia – l’Antico Testamento in particolare – contiene dei racconti curiosi, che talvolta costituiscono una vera *crux interpretum*. Uno di questi è la storia¹ della moglie/sorella, che compare ben tre volte nel libro della Genesi²: con protagonisti due volte Abramo e Sara (Gn 12,10–20; 20,1–18) e una volta Isacco e Rebecca (Gn 26,1–14). Il racconto è situato sempre in terra straniera, in Egitto e nel Negeb, e con un terzo protagonista rispettivamente un innominato faraone e il re Abimelec.

Di fronte alla difficoltà dell’esegesi moderna e contemporanea “occidentale” di interpretare il fatto, la letteratura ebraico–rabbinica si è invece sbizzarrita in una miriade di commenti talora sapidi e divertenti, talora profondi e acuti, aggiungendo particolari che rendono ancora più meravigliosa e accattivante una storia che lo è già di per sé. Ma il processo di ripetizione e di trasformazione di questo racconto non si limita all’ambito ebraico: entra anche nell’islam, non direttamente nel Corano ma nella tradizione profetica. Ogni volta che la storia viene raccontata acquista un colore diverso a seconda dell’ambiente culturale, religioso o letterario in cui è inserita.

Il presente breve contributo non si prefigge altro scopo che di mostrare qualche aspetto di questo processo, ben sapendo che i temi coinvolti o sottesi a questa storia

* Bibliste de formation, ex-étudiant du PISAI, il est actuellement le directeur de *Islamochristiana*.

¹ Dal punto di vista del “genere letterario” gli studiosi parlano di *legend* oppure di *tale*, a seconda che, rispettivamente, intendano attribuire al fatto un valore storico o favolistico. Nel presente contributo, che non si propone di indagare questo aspetto, parlerò indifferentemente di *storia* o di *racconto*.

² “The recurrent wife–sister theme in Genesis has been the subject of innumerable comments and speculations. Interpreters through the ages have found the material both puzzling and disturbing” (E.A. Speiser, *Genesis*, The Anchor Bible, Doubleday, Garden City, New York 1983, p. 91).

sono molto più vasti e richiederebbero molto più spazio, oltre che più lunga riflessione. Il substrato dell'esegesi ebraico-rabbinica sul tema è stato ampiamente esposto in più occasioni da R. Firestone, al quale rimando, accontentandomi di fare brevi agganci al materiale da lui citato³. Mi soffermerò in particolare sulle tre ricorrenze nella Scrittura ebraico-cristiana e poi prenderò in considerazione tre *ḥadīth*, tra i tanti a disposizione, per mostrare uno sviluppo musulmano del medesimo racconto.

A. NEL LIBRO DELLA GENESI

1. *Elementi comuni e varianti*

Le tre pericopi nel libro della Genesi (12,10–20; 20,1–18; 26,1–14) condividono uno schema comune e presentano delle variazioni. James G. Williams⁴ individua lo schema comune (*conventions*) in questo ordine: 1. carestia in Canaan; 2. il patriarca e la sua famiglia si spostano in terra straniera; 3. il patriarca mente a proposito della moglie, presentandola come sorella; 4. la moglie è presa e inserita nell'harem del re; 5. l'intervento divino; 6. il re domanda spiegazioni; 7. il patriarca riceve benefici dalla situazione.

Queste sono, secondo il medesimo autore, le variazioni rispetto allo schema di base riconosciuto in Gn 12: riguardo alla *convention* n. 1, in Gn 20 non è nominata la carestia come causa del soggiorno di Abramo a Gerar tra i filistei, mentre in Gn 26 a Isacco è proibito da YHWH di scendere in Egitto nonostante la carestia (cfr. 26,2–3); riguardo alla *convention* n. 3 Gn 20 fornisce la spiegazione a proposito sulla moglie/sorella (cfr. 20,12–13); riguardo alla *convention* n. 4, in Gn 26 la moglie non viene introdotta nell'harem del re; rispetto alla *convention* n. 5, in Gn 26 non è presente l'intervento divino (è infatti il re straniero che si accorge della relazione coniugale tra Isacco e Rebecca, cfr. 26,8).

Elementi comuni a tutte e tre le redazioni di “questo” racconto, inoltre, sono i seguenti: la motivazione data dal patriarca per la menzogna, cioè la paura di essere ucciso a causa della moglie (Gn 12,12 e 20,11 per Abramo; Gn 26,9 per Isacco); il contesto storico-geografico⁵; la precarietà in cui si trova la coppia in terra straniera,

³ R. Firestone, *Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham–Ishmael Legends in Islamic Exegesis*, State University of New York, Albany 1990; “The Problem of Sara’s Identity in Islamic Exegetical Tradition”, in *The Muslim World* 30 (1990) 65–71; “Difficulties in Keeping a Beautiful Wife: The Legend of Abraham and Sarah in Jewish and Islamic Tradition”, in *JJS* 42 (1991) 196–214.

⁴ J.G. Williams, “The Beautiful and the Barren: Conventions in Biblical Type-scenes”, in *JSOT* 17 (1980) 107–119, qui pp. 108–109. Lo studio di Williams mette a fuoco tecniche o regole letterarie e teatrali di narrazione antiche e moderne (*conventions*) per catturare l’attenzione degli ascoltatori. Rispetto a questo “pattern” acquistano risalto maggiore le “variazioni”.

⁵ L’Egitto è l’ubicazione di Gn 12,10–20, mentre in Gn 26,2–3 è dato esplicito ordine a Isacco di non scendervi; il Negeb è l’ubicazione di Gn 20 e di Gn 26 ma è anche il luogo di partenza e di ritorno di Abramo, diretto poi a Betel (cfr. Gn 13,1–4) dopo l’avventura egiziana.

da cui la paura per la vita; la “passività” della moglie di fronte alla richiesta del marito.

Elementi di variazione su Gn 12, oltre a quelli elencati da Williams, sono: la mancanza dell’accenno alla bellezza dell’antenata in Gn 20; lo svelamento della condizione di Sara come moglie di Abramo mediante il sogno (Gn 20,3–7); la qualifica di profeta e di intercessore attribuita ad Abramo (Gn 20,7); la convocazione da parte del re dei suoi uomini, ai quali espone il caso (Gn 20,8); il riconoscimento divino dell’innocenza del re (Gn 20,4–6); l’accordo previo tra Abramo e la moglie che essa si sarebbe presentata come sorella “in ogni luogo dove noi arriveremo” (Gn 20,13); la sterilità della casa del re come “piaga” per aver preso Sara (Gn 20,17–18); il “risarcimento” da parte del re non solo ad Abramo ma anche, indirettamente, a Sara per il pericolo al quale l’aveva esposta (e a cui si era esposto) (Gn 20,16); la non menzione della bellezza della moglie in Gn 20 (cfr. invece 12,11; 26,7); l’esposizione di Rebecca alla possibilità di matrimonio (leggi: adulterio) con un uomo qualsiasi dei filistei (Gn 26,10); l’inserimento della promessa e della benedizione di Abramo a Isacco all’inizio dell’episodio (cfr. 26,2–5 e 12,1–3 mentre manca in Gn 20).

Come si può notare, la maggior parte delle varianti rispetto a uno schema base comune si trova in Gn 20. Si pone dunque in primo piano la relazione storico-letteraria tra i tre racconti.

2. Tre racconti o uno solo ripetuto tre volte?

La teoria documentaria, basata sul metodo storico-critico, annaspa nel buio. L’impostazione “classica” assegna Gn 12 e 26 allo Jahvista (J) e Gn 20 all’Elohista (E)⁶. Ma, com’è noto, l’esistenza di un documento E in quanto tale è messa ormai in seria discussione, così come è in corso di profonda rivisitazione tutta la teoria documentaria⁷. Si ipotizzano tre redazioni di un unico racconto popolare, orale, senza i nomi dei protagonisti, inserite poi in diversi ambiti del racconto genesiaco. Concordando sulla redazione più tardiva di Gn 20, dati il nome differente di Dio (*’elohim*) e le preoccupazioni morali più elaborate⁸, si è discusso sulla priorità letteraria di Gn 12 o 26. Sembra prevalere l’ipotesi della priorità di Gn 26, visto il suo carattere più schematico e “semplice”. Il fatto riferito primariamente a Isacco sarebbe stato poi proiettato su Abramo. E tuttavia anche questa ipotesi non trova tutti d’accordo. Si tratta allora di tre storie distinte⁹? L’incertezza

⁶ Speiser, *Genesis*, pp. XXXI–XXXII. 150–152.

⁷ Per una panoramica generale cfr. F.G. López, *Il Pentateuco*, Paideia, Brescia 2004; J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l’interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, EDB, Bologna 2000.

⁸ Vedi, per esempio, il riconoscimento dell’innocenza del re straniero da parte dello stesso Dio e il tentativo di autogiustificazione di Abramo.

⁹ Cfr. V.P. Hamilton, *The Book of Genesis*. Vol. II: *Chapters 18–50*, The New International Commentary on the Old Testament, Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1995, pp. 59–60; 191.

e l'imbarazzo rimangono¹⁰. Forse non resta che aderire a quanto suggeriva già parecchio tempo fa G. von Rad, che cioè l'episodio con il "suo epilogo sconcertante ci mette immediatamente di fronte all'oscuro mistero della potenza di YHWH, che nessuna spiegazione riesce a sondare"¹¹?

3. Il contenuto

Come interpretare il racconto? Quali possono essere le implicazioni che esso comporta? Tra i tanti tentativi, eccone alcuni.

3.1 Un possibile antecedente?

In tutte e tre le ricorrenze il patriarca presenta la moglie come sorella, rendendola in questo modo "disponibile" al matrimonio da parte di un altro, in questi casi di uno "straniero". Il patriarca dunque non solo mente ma espone la moglie all'adulterio e, profittando del diritto di fratello, ne può ricavare un vantaggio economico. Nelle culture mediorientali antiche l'adulterio è considerato peccato gravissimo, passibile di condanna a morte. Gli esegeti hanno cercato di spiegare il fatto in diversi modi¹².

¹⁰ Ska (*Introduzione*, p. 72) osserva in merito: "Dal punto di vista critico e letterario risulta difficile attribuire queste tre storie alla penna di un solo autore. Perché ripetersi in un modo così palese? Perché utilizzare due appellativi divini diversi? Perché Abramo ripete lo stesso errore due volte? La seconda volta, né Sara né Dio sembrano ricordare il primo episodio. Isacco, in Gn 26, non ha imparato niente dall'esperienza del padre. Anche Abimelek reagisce come se non avesse avuto nessuna esperienza previa dello stesso tipo". Per T.D. Alexander («Are the Wife/Sister incidents of Genesis Literary Compositional Variants?», in *VT* 42 [1992] 145–153) i criteri interni da soli non bastano a decidere l'appartenenza dei tre racconti a specifici documenti letterari del Pentateuco. La prova in negativo è che gli interpreti, fondandosi sui medesimi elementi, arrivano a conclusioni diverse. Per quanto ne sappiamo dunque, essi potrebbero anche essere opera di uno stesso autore. Questa la sua conclusione: "Without independent external evidence any conclusions regarding the origin of the wife/sister accounts must always be hypothetical... Our investigation highlights the problem of reconstructing the process by which the wife/sister pericopes became part of the book of Genesis. In spite of considerable scholarly reflection, we are still far from resolving the history of these traditions". (p. 153). Per uno *status quaestionis* più ampio sul metodo storico-critico applicato alla pericope della moglie/sorella (le basi su cui la maggior parte degli studiosi si fonda sono le analisi di Gunkel, di Noth e di Van Seters), cfr. inoltre M.E. Biddle, "The 'Endangered Ancestress' and Blessing for the Nations", in *JBL* 109/4 (1990) 599–604; P. Beauchamp, "Abram et Sarā. La soeur-épouse, ou l'énigme du couple fondateur", in C. Coulot (ed.), *Exégèse et herméneutique. Comment lire la Bible ?*, Coll. Lectio divina, 158, Cerf, Paris 1994, pp. 11–50 (per lo *status quaestionis*, pp. 12–25). Ripreso in Coll. Lectio divina 202 (2005), pp. 145–180.

¹¹ G. von Rad, *Genesi*, Paideia, Brescia 1978 (orig. IX ed. ted. 1972), p. 216.

¹² A titolo di esempio: M. Augustin ("Die Imbesitznahme der schönen Frau aus der unterschiedlichen Sicht der Schwachen und der Mächtigen. Ein kritischer Vergleich von Gen 12,10–20 und 2Sam 11,2–27a", in *BZ* 27 [1983] 145–154) concentra l'attenzione su Gn 12,10–20. Al centro della sua analisi sta il rapporto tra la debolezza del singolo o di un popolo e la violenza del potere. Dio interviene contro il faraone perché quest'ultimo ha prevaricato nei confronti di Abramo (e del suo popolo) in condizione di debolezza e di precarietà, prendendo possesso con la violenza (*lāqah*) di Sara. Di qui il paragone con 2Sam e il caso analogo di Davide con Uria e Betsabea.

Speiser, ad esempio, cita un'usanza hurrita del territorio di Nuzi, che presenta due tipi di unione: una matrimoniale "normale", in cui un uomo prende una donna *ana ashshūti* e un'altra in cui un uomo prende una donna *ana akhātūti*, cioè l'adotta come sorella, acquisendo in questo modo lo statuto autorevole di fratello. Questi può, secondo i casi, cedere la "sorella" (che egli ha usato in realtà come concubina), ricavandone il compenso, a un altro richiedente o come moglie vera e propria o ancora come "sorella"¹³. Tale uso sarebbe stato ancora praticato in epoca patriarcale ma non più compreso dagli autori biblici¹⁴. L'ipotesi, che avrebbe risolto brillantemente il problema, ha goduto di una breve fama prima di essere definitivamente abbandonata¹⁵.

3.2 Adulterio

L'argomento dell'adulterio è centrale nell'analisi di R. Polzin¹⁶. Egli abbandona la prospettiva diacronica del metodo storico-critico per quella sincronica, fornendo un ottimo esempio di metodologia letteraria strutturalista. I tre racconti si inseriscono in una medesima unità letteraria (Gn 12–26), prendono senso in essa e nello stesso tempo la interpretano¹⁷. Secondo Polzin l'adulterio è in relazione con le promesse e la benedizione di Dio. La benedizione si concretizza tangibilmente in due realtà: la ricchezza e la fecondità. Le trasformazioni da una recensione all'altra evidenziano le condizioni e la visibilizzazione della benedizione promessa in Gn 12,1–3:

a) Gn 12 segna l'inizio del percorso: l'adulterio effettivo (*actual adultery*) procura ad Abramo una grande ricchezza (12,16.20) ma non la fecondità;

b) all'inizio di Gn 20 Abramo è ricco ma ancora senza figli; Sara è presentata come sorella di Abramo ma in questo caso l'adulterio è solo apparente (*apparent adultery*), si dice infatti espressamente che il re non si è accostato a lei; Abramo diventa ancora più ricco quando la situazione di adulterio (20,14.16) è rimossa (*removal*); alla fine della storia (21,1–2) Sara è finalmente incinta e partorisce Isacco. Si pone dunque uno stretto legame tra adulterio e sterilità, come prova il fatto che durante il soggiorno di Sara presso l'harem tutte le donne della famiglia reale diventano infecunde (20,17);

¹³ Cfr. anche E. Testa, *Genesi*, II, La Sacra Bibbia, Marietti, Torino-Roma 1974, pp. 5–6.

¹⁴ Cfr. Speiser, *Genesis*, pp. 91–94. "There are thus sufficient grounds for placing the two marriages, those of Abraham and Sara and of Isaac and Rebekah, in the wife/sister category" (p. 93).

¹⁵ Così S. Greengus a conclusione del suo informatissimo studio ("Sisterhood Adoption at Nuzi and the 'Wife-Sister' in Genesis", in *HUCA* 46 [1975] 5–31): "I believe that there is no reason to maintain the theory of a sister-wife at Nuzi; and that there is therefore non Nuzian basis for assuming the presence of a sister-wife tradition in the patriarchal narratives. If one still wishes to argue for a sister-wife in the Bible, then one must look for evidence outside of Harran and outside of the Nuzi *kulturkreis* ... I cannot here offer a substitute theory to explain the biblical stories" (pp. 26–27).

¹⁶ R. Polzin, "'The Ancestress of Israel in Danger' in Danger", in *Semeia* 3 (1975) 81–97.

¹⁷ Cfr. P.D. Miscall, "Literary Unity in Old Testament Narrative", in *Semeia* 15 (1979) 27–44, per una valutazione critica, un ampliamento e un'applicazione ad altri contesti biblici del metodo di Polzin; cfr. anche la replica di quest'ultimo: "Literary Unity in Old Testament Narrative: a Response", in *Semeia* 15 (1979) 45–49.

c) in Gn 26 Isacco non è ricco all'inizio della storia ma lo diventa nel corso di essa (26,12–13); mentre Abramo non aveva figli in Gn 12 e 20, Isacco ha già Giacobbe ed Esaù; l'adulterio in questo caso è solo potenziale (*potential adultery*), poiché nessuno degli abitanti di Gerar si era accostato a Rebecca (26,10); il modo mediante il quale Isacco acquista ricchezza è la rimozione (*removal*) della situazione di potenziale adulterio.

Benedizione, ricchezza e fecondità sarebbero dunque strettamente congiunte ma le seconde due, per manifestarsi veramente come compimento della prima, devono obbedire alle condizioni stabilite da YHWH: per questo non ci può essere pienezza di benedizione per il patriarca quando la ricchezza o la fecondità sono mescolate con l'adulterio (vero, apparente o potenziale) o con la ricerca di una soluzione autonoma (cfr. Gn 15,4 per Eliezer e 17,18–19 per Ismaele). Quando Abramo avrà superato le prove della ricchezza (rimozione dell'adulterio, Gn 20) e della discendenza (sacrificio di Isacco, Gn 22) potrà essere proclamato "benedetto" dal Signore (Gn 24,1.35–36)¹⁸. La stessa sequenza si verifica per Isacco, ormai fecondo e ricco (Gn 26,29).

3.3 Incesto

Ma il tema dell'adulterio (reale, apparente o potenziale) è provocato dal fatto che il patriarca, mentendo, presenta la moglie come sorella. Ciò fa nascere un altro e forse più grave problema: quello dell'incesto. Lasciato piuttosto in disparte dalla maggior parte degli studiosi, il tema dell'incesto è al centro dello studio di P. Beauchamp¹⁹. Benché non si tratti di un incesto vero e proprio e che Abramo cerchi goffamente di fornire una spiegazione alla sua menzogna in Gn 20,12 (Sara sarebbe la sorellastra, in quanto figlia dello stesso padre ma non della stessa madre)²⁰, resta un'ambiguità di fondo nella coppia da cui nasce Israele. Il tema è affascinante e spinoso: la menzogna sulla qualità della relazione nella coppia fondatrice della promessa e della benedizione a Israele, inserita subito dopo l'ordine ad Abramo di staccarsi dalla "casa di suo padre", pone l'ambiguità alla sorgente della storia della salvezza. Il paradigma della coppia fondatrice (moglie/sorella = apertura all'altro o ripiegamento su se stessi, esogamia o endogamia) si allarga all'interpretazione dei rapporti di Israele con gli altri popoli, alla natura dei rapporti interumani²¹ e alla lettura tipologica di tutta la Scrittura.

3.4 Ambiguità

L'ambiguità dunque come carattere di fondo della coppia fondatrice. Qual è il vero rapporto tra Abramo e Sara? A. Wénin prosegue la lettura di Beauchamp con il

¹⁸ Prima aveva avuto solo "promesse" di benedizione.

¹⁹ P. Beauchamp, "Abram et Saraï ».

²⁰ "Même à supposer qu'on gagne en moralité du côté du mensonge, on perdrait du côté de l'inceste, puisqu'on se retrouve avec un demi-mensonge en moins, mais un demi-inceste en plus" (Beauchamp, "Abram et Saraï", p. 30). Il matrimonio con la sorellastra non è nuovo nella Bibbia ed era praticato ancora al tempo della monarchia (cfr. 2Sam 13) *prima*, secondo Beauchamp, p. 12, n. 1, della legislazione attestata in Lv 18,9; 20,17.

²¹ La chiave interpretativa usata da Beauchamp è mutuata dalla psicanalisi e dall'antropologia strutturale (cfr. Beauchamp, "Abram et Saraï", pp. 11–12. 47–50).

metodo dell'analisi narrativa, concentrando l'attenzione sulla pericope Gn 12,10–20²². Abramo è vittima della paura per la propria vita. La sua richiesta a Sara è assai significativa: “Vedi, io so che tu sei donna di aspetto avvenente. Quando gli Egiziani ti vedranno, penseranno: ‘Costei è sua moglie’, e mi uccideranno, mentre lasceranno te in vita. Di’, dunque, che tu sei mia sorella, perché io sia trattato bene per causa tua e io viva grazie a te” (Gn 12,11b–13). Fino a Gn 12 Sara non è mai stata considerata direttamente come soggetto ma solo come “appartenente a” o “in relazione con” qualcuno (cfr. Gn 11,29.31; 12,5). Solo la sterilità le appartiene e la vede come soggetto (Gn 11,30). In Gn 12,11 dunque per la prima volta nella Bibbia Sara è chiamata direttamente in causa come soggetto di una decisione. La motivazione della richiesta di Abramo è duplice: “che io sia trattato bene (*yīṭab-lī*)” e “che io viva”. La richiesta è pressante: in ambedue le motivazioni appare la locuzione “per causa tua”, “grazie a te”, ciò che scarica la responsabilità direttamente su Sara. La forma della domanda di Abramo è ancora assai importante, poiché non è un ordine ma una preghiera (ebraico *nā*)², ciò che sembra porre il marito in una condizione di inferiorità rispetto alla moglie. Le due motivazioni della richiesta rimandano a vantaggi personali del patriarca: il benessere (*tōb*), nel senso dei benefici economici derivanti dalla cessione in matrimonio della moglie/sorella ad altri, e la vita, cioè due delle principali conseguenze della benedizione (Gn 12,1–3).

Abramo non sembra interessato alla sorte di Sara. Il lieto fine della storia non risolve del tutto l'impressione di egoismo e di grettezza manifestati dal patriarca²⁴. La sua fiducia nel Signore deve solo essere presupposta, perché non appare nel testo e in ogni caso non risolve l'inganno nei confronti dell'“altro” – nel caso concreto il faraone – che crede alla sua menzogna (idem per Abimelec in Gn 20 e 26). Ma ancora di più colpisce la passività di Sara²⁵, che di fatto conferma l'ambiguità della situazione²⁶.

²² A. Wénin, “Abram et Saraï en Egypte (Gen 12,10–20) ou la place de Saraï dans l'élection”, in *RTL* 29 (1988) 433–456, che completa un suo precedente intervento: “Abraham: élection et salut. Réflexions exégétiques et théologiques sur Genèse 12 dans son contexte narratif”, in *RTL* 27 (1996) 3–24.

²³ Questo aspetto è totalmente assente in Gn 26 (Isacco e Rebecca), mentre è presente in forma diversa in Gn 20,13, dove Abramo racconta ad Abimelec un accordo previo con Sara: “Quando Dio mi ha fatto andare errando lungi dalla casa di mio padre, io le dissi: ‘Questo è il favore (*hesed*) che tu mi farai: in ogni luogo dove noi arriveremo dirai di me: è mio fratello’. *Hesed* è l'“in più” gratuito che Sara non è obbligata a concedere, ma di cui può disporre liberamente. In questo modo viene rafforzato il senso della preghiera rivolta alla moglie in Gn 12, anche se la formulazione di Gn 20,13 sembra considerare il consenso come scontato.

²⁴ Cfr. su questo punto le osservazioni di Miscall, “Literary Unity”, pp. 32–33, che mette a confronto il senso morale del faraone e di Abimelec con la sua mancanza in Abramo. E conclude: “We cannot accuse the patriarch of any specific moral wrong but rather of a basic immorality, a narrowness, a rashness, a concern solely for himself and the moment” (p. 33).

²⁵ Essa non risponde ad Abramo ed “è presa” dal faraone.

²⁶ In questo senso si può parlare, come coerentemente fa Polzin, di un adulterio vero e proprio in Gn 12. Ma la medesima passività della matriarca continua anche in Gn 20 (adulterio apparente) e in Gn 26 (Rebecca, adulterio potenziale).

Essa entra nella logica del marito, confermando la sua menzogna e rendendosi sua complice. La fiducia nel marito, la devozione, l'amore, la paura per la vita di lui sono tentativi di interpretazione edulcoranti, che superano il testo e la sua dinamica narrativa. Secondo Wénin (e Beauchamp) la richiesta di Abramo a Sara riecheggia la funzione del serpente in Gn 3, in quanto rende ambigua la relazione vera, manifesta la cupidigia come il vero movente dell'azione, induce Sara a negarsi per quello che è (da moglie a sorella)²⁷ e la fa apparire più come madre che come sorella o moglie: è la madre infatti che dona la vita e la protegge per il figlio. Questa ambiguità radicale contrasta lo statuto creaturale che impone all'uomo di lasciare il padre e la madre per unirsi a sua moglie e formare con lei "un'unica carne" (Gn 2,24). Ma ancora di più evidenza come ambigua anche la risposta di Abramo al comando di Dio di "lasciare la casa del padre" (Gn 12,1): in realtà egli, portando con sé la "sorella", di fatto non se ne è allontanato e questo induce a dubitare della sua fiducia nel Signore. La questione della passività di Sara dunque è gravida di conseguenze e di interrogativi che rimangono aperti²⁸.

4. *Dal Sitz im Leben al Sitz im Buch*

Forse l'eccessiva attenzione al rapporto tra i tre racconti ha fatto dimenticare a molti interpreti il ruolo dell'episodio nella redazione biblica attuale. Se è vero – come ritengo probabile – che la storia della moglie/sorella ha un'origine popolare e ha la funzione di esaltare la bellezza dell'antenata e l'astuzia del patriarca, il quale riesce a trarre profitto anche dalla menzogna a danno degli stranieri più potenti²⁹, l'inserimento della medesima storia all'interno della Scrittura e della storia della salvezza allarga la

²⁷ Se l'accettazione passiva della proposta del marito evidenzia il ruolo di Sara, come quello di Eva, di "aiuto" (*'ezer*) dell'uomo (Gn 2,18.20), "en ne se respectant pas comme sujet, elle ne respecte pas non plus son mari. Dès lors, ni l'un ni l'autre n'est à sa place. Le couple est mis en danger, et avec lui la promesse" (Wénin, "Abram et Sarai", p. 450).

²⁸ Sara, dunque, resta passiva sia in Gn 12 che in Gn 20 (così anche Rebecca in Gn 26). Mi sembra decisamente forzato il tentativo di Wénin ("Abram et Sarai", pp. 450–455) di attribuire un ruolo attivo alla matriarca basandolo su una espressione preposizionale ebraica di Gn 12,17: "Il Signore colpì il faraone e la sua casa con grandi calamità, *per il fatto di ('al-d'bar* Sara, moglie di Abramo". *'al-d'bar* è correntemente usato in ebraico in stato costruito con funzione preposizionale e significato causale, "a causa di", cfr. F. Zorell, *Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti*, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1968 (1955): "*Ratio (Grund, raison)...* praepositionis instar usuvenit *'al-d'bar* alcs personae vel rei causa, *propter*" (p. 166); vedi anche F. Brown – S.R. Driver – C.A. Briggs, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1978: "*'al-d'bar* because of, for the sake of Gn 20,11.18; 12,17" (p. 184). Il *midrash*, seguendo il metodo interpretativo che gli è proprio, ricama sull'espressione e attribuisce le percosse subite dal faraone nei suoi ripetuti tentativi di accostarsi a Sara, alla parola della matriarca all'angelo che punisce o alla sua preghiera al Signore (cfr. *Bereshit Rabbā* 41,2 [trad. A. Ravenna (T. Federici ed.), UTET, Torino 1994 (1978), pp. 308–309]). Il medesimo aneddoto verrà ripreso dal *ḥadith* musulmano. Ciò che è permesso al *midrash*, tuttavia, non mi sembra permesso, almeno in questo caso, al tipo di esegesi "scientifica occidentale", anche all'analisi narrativa.

²⁹ Ne potrebbero far fede le storie di Giacobbe con Esaù e con Labano, o la storia truculenta dei figli di Giacobbe a Sichem narrata in Gn 34.

semantica. Il cambiamento di contesto implica un cambiamento di significato. La breve panoramica di interpretazioni appena offerta non ne è che un piccolo esempio. Perché dunque l'autore sacro – o gli autori sacri – ha inserito questo racconto (con le sue variazioni) proprio “in quel” tessuto della narrazione delle storie dei patriarchi? Prescindendo dalla formazione del testo – quindi dalla storia della tradizione –, perché il redattore finale ha lasciato i racconti esattamente nel contesto attuale della Bibbia ebraica? La domanda, assolutamente lecita, supera senza limiti la risposta. Mi limito a fornire qualche indicazione senza pretese di completezza. Molte delle mie osservazioni sono già contenute nella bibliografia citata.

4.1 Gn 12

Gn 12,10–20 segue di pochi versetti la chiamata di Abramo a lasciare la terra, la parentela e la casa di suo padre per la terra di elezione. Il suo bagaglio è la promessa della benedizione (Gn 12,1–3). Abramo, secondo la redazione, ha settantacinque anni quando parte e percorre la terra di Canaan da nord a sud fino al Negeb (12,5–9). Nel cap. 13 Abramo ritorna a Betel con sua moglie, i suoi averi e Lot, dal quale poi si dividerà³⁰. La collocazione della storia della moglie/sorella in questo contesto induce a ipotizzare che essa abbia una funzione tipologica rispetto alle vicende dell'esodo. Diversi indizi contenutistici e letterari orientano in questa direzione.

La storia è ambientata in Egitto. La promessa divina della terra riguarda il Canaan, non l'Egitto, considerato piuttosto terra di rifugio in caso di carestia (cfr. Gn 41,53; 42,1–3) e, soprattutto nelle tradizioni esodiali, come terra di oppressione. L'espressione più forte dell'oppressione è la minaccia di estinzione della discendenza (cfr. Es 1,15–22) o, meglio ancora, di mescolanza della discendenza (cfr. Es 1,22: “lasciate vivere ogni femmina”). Il popolo di Israele sarà liberato dall'Egitto, dopo averlo spogliato (cfr. Es 12,35–36) e dopo che grandi piaghe si saranno abbattute sull'intero paese e sulla casa del faraone, e prenderà possesso della terra dove il suo capostipite Abramo aveva soggiornato come straniero (radice ebraica *gūr*). Il particolare della bellezza della moglie, piuttosto incongruo nella redazione definitiva³ potrebbe essere funzionale alla preziosità e desiderabilità del popolo di Israele in Egitto, come appare a più riprese nei racconti esodiali. Undici versetti in Gn 12 anticipano dunque come “tipo” l'esperienza di tutto Israele con l'Egitto³²: rifugio e oppressione, ingresso e uscita per raggiungere la terra promessa.

4.2 Gn 20

Gn 20,1–18 occupa un posto strategico nelle narrazioni patriarcali. Abramo ha ricevuto l'alleanza, siglata dalla circoncisione e dal cambiamento di nome, e la

³⁰ Alcuni dividono in maniera differente il testo, espandendo la pericope Gn 12,10–20 fino a 13,1 o fino a 13,4. La pericope, della moglie/sorella risulta comunque piuttosto isolata e ben delimitata.

³¹ Sara, secondo Gn 17,17 ha dieci anni meno del marito, quindi almeno 65 anni!

³² Sul rapporto tra Gn 12 e l'esodo, cfr. in particolare S. McEvenue, *Interpreting the Pentateuch*, Colledgeville 1990, cit. in Beauchamp, “Abram et Sarai”, pp. 18.20.

promessa della discendenza (Gn 17), rinnovata dopo l'incontro con i tre ospiti in 18,1-15. Segue l'intercessione del patriarca per Sodoma (18,16-33) e il racconto della distruzione della città con l'eccezione di Lot e delle sue due figlie (19,1-29), dal cui incesto nasceranno i popoli di Moab e di Ammon (19,30-38). Il cap. 21 si apre con il concepimento e la nascita di Isacco (21,1-7), prosegue con l'allontanamento di Ismaele e di sua madre Agar (21,8-21), un altro racconto di alleanza tra Abramo e Abimelec nel Negeb (21,22-34) e infine con la grande prova del sacrificio del figlio della promessa (22,1-19). Solo l'eccessiva attenzione alla storia della moglie/sorella considerata a se stante e le variazioni massicce di Gn 20 rispetto a 12,10-20 hanno impedito di notare il *Sitz im Buch* di questo capitolo³³. I legami con Gn 18-19 e 21 sono sia tematici che terminologici.

Dal punto di vista tematico gli elementi sono: la disponibilità a cedere la donna per salvaguardare la vita dell'uomo (Lot con le figlie per salvare la vita degli ospiti, Gn 19,7-8; Abramo con Sara per salvare se stesso, Gn 20,11); per Sodoma e per Abimelec si prospetta un giudizio di morte da parte di Dio (realizzato per la città, minacciato per il re); l'interrogativo pressante se Dio possa punire un popolo innocente (*šaddīq*, Gn 18,22ss. e 20,4-6); l'intercessione di Abramo (Gn 18,22ss. e 20,7,17); l'attività del patriarca in luoghi al di fuori della "terra promessa" (Sodoma e Gerar)³⁴; dopo l'intercessione di Abramo per guarire la sterilità delle donne della casa di Abimelec (20,17-18), anche Sara rimane incinta e partorisce Isacco (Gn 21,1-7) "nella terra dei filistei" (cfr. Gn 21,34), suggerendo che la promessa di Dio si realizza anche nella situazione di precarietà del patriarca; l'episodio dell'incesto di Lot con le figlie prelude in certo senso alla giustificazione del patriarca per la sua relazione con Sara.

Anche dal punto di vista terminologico gli agganci tra Gn 18-19 e 20 sono molto stretti, come notano i commentatori³⁵.

Gn 20 non ha la portata simbolica e tipologica di Gn 12 riguardo alle vicende dell'esodo ma è proiettato primariamente sulla nascita di Isacco. Il capitolo dunque funge da ponte tra la promessa e l'adempimento della fecondità messa in pericolo dall'intromissione del re straniero; ribadisce l'assoluta "incontaminazione" di Sara con la certezza della discendenza del patriarca (Abimelec non l'ha "toccata"); evidenzia la personalità di Abramo in quanto profeta e intercessore; precisa i legami con il territorio del Negeb, che diventerà luogo di residenza di Isacco; manifesta la potenza del Dio di Israele che si rivela "in sogno" anche al re straniero; ribadisce che il Dio di Israele punisce il peccatore, non il giusto anche se non appartiene al "suo" popolo; sottolinea la ricchezza di Abramo, che riceve doni dal filisteo non come dote per la moglie/sorella ma come risarcimento.

³³ Un grosso fattore di impedimento è stata anche l'attribuzione di Gn 20 all'Elohista (E), come abbiamo visto sopra, nonostante il problematico v. 18, in cui fa capolino di nuovo il nome di YHWH.

³⁴ Per questi agganci tematici, cfr. Hamilton, *Genesis II*, pp. 58-59.

³⁵ Cfr. in particolare G. Wenham, *Genesis*. Vol. II: *Chapters 16-50*, Word Biblical Commentary, s.l. 1994, p. 69; Hamilton, *Genesis*, pp. 58ss. passim.

4.3 Gn 26,1–14

Il racconto della moglie/sorella è inserito nell'unico capitolo dedicato all'attività di Isacco, il quale è stretto come un vaso di coccio tra due vasi di ferro, schiacciato tra il padre Abramo e il figlio Giacobbe; figlio della promessa a lungo atteso e padre di un eletto dal carattere problematico che diventerà l'eroe eponimo del popolo d'Israele (cfr. il cambio di nome in Gn 32,29). Il suo matrimonio è combinato dal padre: la moglie non può essere una cananea ma deve provenire dalla parentela paterna (Gn 24,3–4). Egli la incontra nel Negeb, dove abita, e la sposa (24,62–67). Dopo la morte di Abramo, Isacco, insieme con il fratellastro Ismaele, lo seppellisce nella caverna di Macpela a Mamre (25–7–10). Il redattore rileva che Dio lo ha benedetto (25,11). La moglie è sterile e diventa feconda partorendo i due gemelli Esaù e Giacobbe grazie alla preghiera del marito³⁶ (25,19ss). L'astuzia del figlio Giacobbe si manifesta presto, perché riesce a carpire la primogenitura al fratello (25,19–34). Gn 26,15ss narra le controversie di Isacco con Abimelec re di Gerar a proposito di pozzi. Dopo essere stato più volte cacciato da un luogo all'altro, concluderà un'alleanza con il re filisteo, il quale riconosce che egli è "benedetto dal Signore" (26,29). Il capitolo 27 continua il ciclo di Giacobbe con l'inganno di quest'ultimo ai danni del fratello, al quale carpisce la benedizione paterna.

Tutti i commentatori si pongono il problema della collocazione di Gn 26, che cronologicamente e geograficamente appare fuori contesto³⁷. Probabilmente sono nel giusto gli interpreti che non pretendono di riscrivere la Bibbia ma sono attenti alla macrostruttura del libro della Genesi. Gn 26 sembra svolgere nel ciclo dei patriarchi una funzione analoga a quella del cap. 34, con il quale condivide, tra l'altro, anche forti paralleli contenutistici e terminologici. Sono stati notati inoltre interessanti agganci tra il materiale letterario di Gn 26 e il precedente ciclo di Abramo, in particolare con le sezioni Gn 12–14 e 20–21, che contengono, come abbiamo visto, una recensione simile del racconto della moglie/sorella. Se si considerano questi elementi, "chap. 26 at least is hardly misplaced. Indeed, it serves a most important function, locking together the Abraham and Jacob cycles and highlighting the parallels between Abraham and his son. Its position and content invite the reader to reflect on the similarities and differences between the careers of Abraham and of Isaac"³⁸. L'episodio della moglie/sorella si inserisce dunque bene in questa prospettiva.

5. Tentativo di sintesi

La storia della menzogna di Abramo/Isacco mostra tutta la sua complessità, ancora lontana da una soluzione univoca e condivisa. Alcuni elementi tuttavia sembrano emergere.

³⁶ A differenza di Abramo, il quale prega per le donne della casa di Abimelec (cfr. Gn 20,17–18), ma mai per la moglie.

³⁷ Non si parla dei figli già nati ma solo della coppia Isacco–Rebecca; la carestia è presente in Israele ma non sembra esserlo tra i filistei, che sono contigui; ...

³⁸ Wenham, *Genesis* II, p. 187.

a) Forse è inutile speculare su quale dei tre racconti sia più “originale” rispetto alle variazioni: sembra più opportuno e proficuo limitarsi a constatare le affinità e le differenze tra le tre recensioni.

b) Nella *querelle* per decidere se si tratti di un solo racconto in tre recensioni o di tre racconti indipendenti, la prima posizione è più plausibile nel contesto biblico delle narrazioni patriarcali: l'individuazione dello schema narrativo di base proposta da Williams lascia, a mio parere, pochi dubbi su questo fatto. Se sia l'eco di usi e costumi hurriti, la memoria di un fatto storico accaduto ad Abramo o a Isacco o infine un racconto di origine popolare con altri protagonisti diventa secondario. L'attribuzione ai patriarchi di un espediente per salvarsi la vita in una situazione di precarietà e per ricavarne dei vantaggi concreti a danno dei popoli vicini, grazie anche allo scudo della benedizione del Dio di Israele, rimanda a una felice intuizione narrativa, dati anche gli aspetti comici che contiene.

c) Il *Sitz im Buch* diventa allora significativo: la medesima storia situata in contesti diversi acquista significati diversi a prescindere dalle varianti o differenze interne. L'interpretazione sincronica delle tre recensioni (per esempio quella di Polzin) ne fornisce un esempio illuminante. Ma anche la collocazione nel contesto prossimo e remoto delle storie dei patriarchi evidenzia significati che il racconto preso in se stesso non avrebbe. L'aspetto più problematico ed enigmatico dunque (tre volte la stessa storia) si manifesta come il più ricco per i significati che scatena.

d) La collocazione nel contesto della storia della salvezza autorizza a porre al testo interrogativi inquietanti di carattere teologico, antropologico e morale, come osservano acutamente, tra gli altri, Beauchamp e Wénin:

– La menzogna del patriarca motivata dalla paura di perdere la vita si dimostra fasulla: il faraone in Gn 12 non solo non uccide Abramo ma nemmeno gli toglie i doni offerti per la “sorella”: si limita a espellerlo dal suo territorio. Abimelec in Gn 20 si comporta in maniera analoga e anzi offre al patriarca la possibilità di continuare ad abitare sul suo territorio (20,15). Ancora Abimelec in Gn 26 fornisce a Isacco e alla moglie una specie di salvacondotto sulla vita e l'incolumità (26,11). Il re “straniero”, dunque, si mostra più “giusto” (*šaddīq*, Gn 20,4) del patriarca, a testimonianza che il “timore di Dio” esiste anche al di fuori di Israele. I rimproveri dei re “stranieri” e la non risposta o la risposta impacciata del patriarca suggeriscono in qualche modo che la funzione “profetica”, paradossalmente, è affidata agli “stranieri”.

– Il comportamento di Abramo nei confronti di Sara insinua il sospetto che egli, in realtà, pensi la promessa e la benedizione solo per lui stesso, senza “questa” moglie, che in Gn 11,30 è dichiarata sterile. Tale sospetto sarebbe confermato da Gn 15,3–4 e 16,1ss.

– L'episodio suggerisce che “la promessa trova il suo maggiore nemico proprio in colui che l'ha ricevuta; poiché è da Abramo (rispettivamente: Isacco) che le viene il pericolo più grave”³⁹. È lui stesso infatti a mettere ostacoli al compimento della

³⁹ Von Rad, *Genesi*, p. 217.

promessa di Dio. La successione immediata di alleanza/caduta non sarebbe nuova⁴⁰, come in Gn 2-3; Es 24 e 32, ... Il Dio di Israele compie le sue promesse “nonostante” la fallibilità dei suoi interlocutori umani.

– Il patriarca svela una pericolosa mancanza di fiducia nella promessa del suo Dio (cfr. in particolare 20,13 [“in ogni luogo dove noi arriveremo...”] con 12,1-3; 26,3-5). Questo aspetto contrasta fortemente con la qualifica di “profeta” (20,7) e con la benedizione di cui il patriarca è latore. Insomma, emerge un’immagine bifronte del patriarca benedetto, due aspetti contrastanti difficilmente conciliabili.

– Se l’adulterio è un “grave peccato” che attira la punizione divina (20,9; 26,10), il patriarca in tutte e tre le recensioni mette in serio pericolo la vita dei popoli in mezzo ai quali “vive come straniero” (*ger*): egli si mostra preoccupato egoisticamente solo per lui stesso e per il proprio clan. Il Dio di Israele, inoltre, punisce o minaccia di punire il re (il popolo) straniero (12,17; 20,3; 26,10) ma non il patriarca, il cui comportamento e la cui menzogna stanno all’origine di tutto.

– La storia della moglie/sorella/madre suggerisce infine che Abramo, invece di obbedire al comando di YHWH di Gn 12,1-3, non si è staccato veramente dal suo ambiente di origine⁴¹. Il rapporto endogamia/esogamia si riflette nel rapporto Israele/popoli, che rimane ambiguo lungo tutto il corso della vicenda di Israele nei tempi biblici e oltre.

e) M.E. Biddle collega, appunto, la questione del rapporto Israele/popoli con la promessa/benedizione del Signore ad Abramo di Gn 12,1-3⁴². La sua analisi si fonda sui rimbrotti di Abimelec ad Abramo in Gn 20,9 (“Che colpa [rad. *h.t.’.*] ho commesso contro di te, perché tu abbia esposto me e il mio popolo a un peccato [rad. *h.t.’.*] tanto grande?”) e in 26,10 (“Poco è mancato che qualcuno del popolo si unisse a tua moglie e tu attirassi su di noi una colpa [rad. *’sh.m.*]), che porta poi il re filisteo a ordinare a tutto il popolo: “Chi tocca [rad. *n.g.’.*] quest’uomo o sua moglie sia messo a morte” (26,11). La radice *’sh.m.* è spesso usata in contesto culturale per esprimere la colpa che deriva dal contatto con le cose sante o con i maltrattamenti inflitti a Israele considerato come “santo”, “consacrato” a YHWH, mentre la radice *n.g.’.* è usata in una sessantina di testi per esprimere il contatto con le cose sante. Da un concetto etico (*h.t.’.*) si passerebbe a un concetto sacrale (*’sh.m.*): Isacco e Rebecca come “santi/sacri” in quanto portatori della promessa/benedizione. Biddle arriva dunque a proporre questi significati per le pericopi della moglie/sorella: Gn 12 si limita a mostrare che i popoli sono puniti se maltrattano il patriarca nonostante sia lui stesso a sbagliare; Gn 20 mostra che Abimelec si comporta in modo pacifico con Abramo in quanto lo riconosce come possibile fonte di benedizione per lui (gli offre doni e ne

⁴⁰ Per quanto riguarda la storia di Abramo, cfr. D. Sutherland, “The Organization of the Abraham Promise Narratives”, in ZAW 95 (1983) 337-343 (qui 340-341).

⁴¹ Vedi anche la questione dei matrimoni di Isacco e di Giacobbe.

⁴² Biddle (“The ‘Endangered Ancestress’”) colloca in successione anche cronologica Gn 12,10-20; 20; 26,1-14. Gn 20 dunque varierebbe coscientemente e *pour cause* Gn 12 e Gn 26 varierebbe rispetto ad ambedue i precedenti. Non credo che la successione cronologica sia cogente.

ricerca l'alleanza) e soprattutto presenta il patriarca come mediatore di benedizione (è lo stesso YHWH a definirlo profeta e intercessore); Gn 26 fa un passo ulteriore: il patriarca diventa strumento di benedizione in quanto è il santo di Dio⁴³. In questo caso le variazioni nel testo del racconto si compongono con il contesto delle storie dei patriarchi e si inseriscono come possibile interpretazione non solo della coppia ancestrale ma anche della storia di Israele⁴⁴.

B. NELLE TRADIZIONI PROFETICHE MUSULMANE

La storia biblica della moglie/sorella di Abramo si trova anche in parecchi testi della tradizione musulmana⁴⁵. Ne ho scelto tre, tratti dalle due raccolte più importanti di *ḥadīth*, i cosiddetti *ṣaḥīḥāni* di Bukhārī⁴⁶ («Bukhārī A»⁴⁷ e «Bukhārī B»⁴⁸) e di Muslim⁴⁹ («Muslim»⁵⁰). Il primo anello della catena dell'*isnād* in tutte e tre le recensioni è il celebre Abū Hurayra⁵¹. I trasmettitori successivi sono invece completamente diversi.

⁴³ Biddle, "The 'Endangered Ancestress'", pp. 608–609.

⁴⁴ Come ho accennato all'inizio del presente contributo, non tratterò esplicitamente la letteratura ebraico-rabbinica, rimandando ai lavori di Firestone, che già istituisce un confronto tra le tradizioni rabbiniche e musulmane. Trattati caratteristici dell'esegesi rabbinica su questo racconto sono: il suo radicarsi nel testo biblico, interpretato con espansioni narrative talora profonde e talora esilaranti o grottesche (vedi la chiusura di Sara in un baule!); la sottolineatura del meraviglioso rispetto alla sobrietà della Genesi; l'assenza, per quanto ho potuto vedere, di problematiche di tipo morale; la predilezione, eventualmente, per qualche aspetto giuridico. "The Midrash exhibits an awareness of the problem of three renditions of a basic tale, but tends nevertheless to respond most often to those in which Abraham and Sara served as main characters. Those that treat the Isaac/Rebecca rendition of Genesis 26 tend to call attention to the repetition of motifs with the observation that whatever befell Abraham also befell Isaac" (Firestone, "Difficulties", 198).

⁴⁵ Sono ben 28 le tradizioni che parlano dell'incontro di Abramo e Sara con il tiranno. 16 di esse sono attribuite ad Abū Hurayra e le rimanenti ad altre fonti. Sempre tra le 28 tradizioni, 16 si presentano in forma di narrazione, mentre le altre sono costituite da semplici menzioni o da spezzoni di storia. 8 di queste narrazioni complete sono attribuite ad Abū Hurayra, le altre 8 ad altre fonti sparse. Firestone, *Journeys*, 31–38, elenca gli elementi narrativi delle diverse recensioni del racconto dipendente da Abū Hurayra, che costituiscono un paradigma a sé stante, e li confronta con il paradigma degli elementi narrativi delle altre fonti. Il confronto è assai interessante, soprattutto dove vengono messi in rilievo gli elementi comuni. In parte sfrutterò questo lavoro, ma mi interesserò maggiormente alle varianti delle recensioni.

⁴⁶ *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (a cura di Tāhā 'Abd al-Ra'ūf Sa'd) I–IV, Il Cairo 1998. Citato: Bukhārī, titolo del libro, capitolo e numero del *ḥadīth*.

⁴⁷ Bukhārī, *Anbiyā'* (profeti), 8, 3358

⁴⁸ Bukhārī, *Buyā'* (vendite), 100, 2217.

⁴⁹ *Ṣaḥīḥ Muslim* (con note di al-Nawawī) I–V, Il Cairo 1954. Citato: Muslim, titolo del libro, numero del *ḥadīth*.

⁵⁰ Muslim, *Faḍā'il* (meriti), 154.

⁵¹ Abū Hurayra al-Dawsī al-Yamānī (m. nel 58/678), compagno di Muḥammad, ricevette in cambio del nome 'Abd Shams quello di 'Abd al-Raḥmān quando divenne musulmano, solo quattro anni prima della morte del Profeta. Si distinse come un prolifico trasmettitore di tradizioni della vita del Profeta. Si pensa che abbia trasmesso 3500 tradizioni e che almeno 800 persone abbiano riportato tradizioni dalla sua

1. *Il testo del ḥadīth**Bukhārī A*

Abramo non ha mentito che tre volte: due a causa di Dio, cioè quando disse: «Sono malato», e quando disse: «No! Il più grande di loro ha fatto questo».

Un giorno, quando arrivò in compagnia di Sara presso un certo qual tiranno (*jabbār*), fu riferito a costui:

«C'è qui un uomo che ha con sé la donna più bella del mondo (*aḥsan al-nās*)».

Questi mandò a chiedergli [ad Abramo] a proposito di lei: «Chi è costei?» Rispose: «Mia sorella».

Poi [Abramo] andò da Sara e le disse: «Sara, sulla faccia della terra non c'è alcun credente (*mu'min*) tranne me e te. Ora costui mi ha chiesto [di te] e io l'ho informato che tu sei mia sorella. Tu non smentirmi».

Quindi [il tiranno] mandò a prendere Sara.

Quando essa entrò da lui, egli stava per toccarla con la mano

Bukhārī B

Abramo si trasferiva con Sara ed entrò con lei in una borgata, nella quale c'era un certo qual re – o un certo qual tiranno (*jabbār*). Fu riferito a costui:

«È entrato Abramo con una donna che è la più bella del mondo (*aḥsan al-nisā'*)».

Allora egli mandò a chiedergli: «Abramo, chi è costei che sta con te?» Rispose: «Mia sorella».

Poi [Abramo] tornò da lei e le disse: «Non smentire ciò che ho detto, poiché li ho informati che tu sei mia sorella. Perdio, non c'è sulla terra altro credente (*mu'min*) eccetto me e te».

[Il tiranno] la mandò a prendere e [la fece portare] presso di sé.

Poi si accostò a lei.

Muslim

Il profeta Abramo non menti mai, se non tre sole volte: due a causa di Dio, cioè quando disse: «Sono malato», e quando disse: «No! Il più grande di loro ha fatto questo». Una volta a proposito di Sara.

Egli giunse nella regione di un tiranno (*jabbār*) e Sara era con lui.

Essa era la donna più bella del mondo (*aḥsan al-nās*).

[Abramo] le disse: «Se questo tiranno saprà che sei mia moglie, ti strapperà a me con la forza. Se dunque ti chiederà, informalo che sei mia sorella.

Infatti tu sei mia sorella nell'islam. Io non conosco sulla terra altro musulmano (*muslim*)⁵² eccetto me e te».

Quando egli entrò nella regione, la vide qualcuno della cerchia del tiranno, che si recò da lui e gli disse: «È giunta nella tua regione una donna, che deve essere assolutamente tua».

Egli mandò a prenderla ed essa [gli] fu condotta.

Abramo si mise in preghiera. E quando essa entrò da lui, [il tiranno] non poté trattenersi dallo stendere la mano verso di lei.

bocca. Non è possibile verificare l'autenticità di tutto ciò che passa sotto il suo nome e vi sono opinioni contrastanti in proposito. Tuttavia non sembra giusto trattarlo sempre come uno spudorato mentitore (cfr. J. Robson, "Abū Hurayra", in *EI* 1,132-133). H. Lammens ("Etudes sur le règne du calife omayyade Mo'awia I^{er}", in *MUJS* 3 [1908-1909] 214) lo qualifica pittorescamente come "fameliqne", insinuando che trasmettesse le sue informazioni per un tozzo di pane; o ancora come "imposeur notoire" (p. 286).

⁵² Ho preferito tradurre *muslim* con "musulmano", benché il termine sia qui equivalente nel significato a *mu'min* delle altre due recensioni e benché il senso più proprio del termine sia "sottomesso". Il medesimo termine viene usato in Cor 2,128 nella preghiera di Abramo e Ismaele mentre stanno costruendo il tempio meccano. Data l'islamizzazione subita dal racconto, la resa con "musulmano" si adatta meglio.

- Ma essa si mise a fare le abluzioni e le preghiere e disse: «Mio Dio, se ho creduto in te e nel tuo profeta e sono stata assolutamente fedele a mio marito, non dare potere su di me all'empio (*kāfir*)!»
- ma fu afferrato (*ukhidha*). Egli cadde in deliquio (*ghuṭṭa*) fino a battere il piede. Al-A'raj riporta il detto di Abū Salama b. 'Abd al-Raḥmān, secondo il quale Abū Hurayra avrebbe aggiunto: [Sara] disse: «Mio Dio, se egli muore si dirà: È stata lei a ucciderlo.»
- Allora disse: «Invoca Dio per me e non ti farò del male!» Allora lei disse: «Invoca Dio che sciolga la mia mano e non ti farò del male!»
- Essa allora invocò Dio ed egli fu sciolto (*uṭliqa*). Ed essa lo fece.
- Poi la toccò una seconda volta Egli riprese i sensi (*ursila*). Poi si accostò [di nuovo] a lei. Ma essa si mise a fare le abluzioni e a pregare e a dire: «Mio Dio, se ho creduto in Te e nel tuo profeta e sono stata assolutamente fedele a mio marito, non dare potere su di me a questo empio (*kāfir*)!»
- e fu afferrato come la prima volta ma ancora più strettamente. Egli cadde in deliquio fino a battere il piede. 'Abd al-Raḥmān riporta il detto di Abū Salama, secondo il quale Abū Hurayra avrebbe aggiunto: [Sara] disse: «Mio Dio, se egli muore si dirà: È stata lei a ucciderlo!»
- Allora disse: «Invoca Dio per me e non ti farò del male!» Allora lei disse le parole della volta precedente
- Essa invocò [Dio] ed egli fu sciolto (*uṭliqa*). Egli riprese i sensi per la seconda volta ed essa fece come prima.
- o la terza volta
- Ma egli ripeté il gesto e la sua mano fu legata ancora più strettamente delle due volte precedenti.
- [Il tiranno] chiamò alcuni ed esclamò: «Perdio, non mi avete ciambellani e disse: «Non mi avete portato un essere umano. Mi avete portato un demonio (*shayṭān*)!»
- [Il tiranno] chiamò colui che gliel'aveva portata e gli disse: «Mi hai portato proprio un demonio (*shayṭān*), non un essere umano!»

Poi le donò Agar (<i>Hājar</i>) come schiava.	Riportatela da Abramo e donatele Agar (<i>Ājar</i>)».	Falla uscire dalla regione e donale Agar (<i>Hājar</i>)». Così disse.
[Sara] ritornò da lui [Abramo], il quale stava in preghiera	[Sara] ritornò da Abramo	[Sara] si avviò.
E le fece cenno con la mano per sapere come fosse andata (<i>mahyam</i>) ⁵³ .		Quando Abramo la vide, si rivolse a lei e le chiese: «Com'è andata (<i>mahyam</i>)?»
Essa rispose: «Dio ha ricacciato la perfidia dell'empio – o del libertino – nella sua gola	e disse: «Ti comunico che Dio ha umiliato l'empio (<i>kāfir</i>)	«Bene», rispose. «Dio ha ostacolato il libertino
E mi ha donato Agar come schiava».	e gli ha fatto donare una giovane schiava».	e gli ha fatto donare una schiava».
Abū Hurayra concluse: «Costei è vostra madre, figli dell'acqua del cielo (<i>yā banī mā' al-samā'</i>)!».		Abū Hurayra concluse: «Costei è vostra madre, figli dell'acqua del cielo (<i>yā banī mā' al-samā'</i>)!».

2. Raccolta e valutazione dei dati

La presentazione sinottica delle tre recensioni evidenzia immediatamente somiglianze e diversità. Lo schema base⁵⁴ del racconto è chiaro sia dal punto di vista del contenuto che della sequenza narrativa ed emerge dalla raccolta degli elementi comuni⁵⁵.

I dati comuni alle *tre recensioni* sono:

- l'ingresso di Abramo in una terra, sulla quale regna un “tiranno” innominato;
- la bellezza di Sara, moglie di Abramo;
- il fatto che egli la presenta come sua sorella;
- la motivazione “religiosa” della parentela;
- il tentativo di appropriarsi di Sara da parte del tiranno;
- i prodigi che impedirono a costui di farle violenza;
- la preghiera di Sara e l'intervento divino punitivo;
- la qualifica di Sara come “demonio”;
- il dono di Agar come schiava;
- il riconoscimento dell'azione di Dio da parte di Sara al suo ritorno presso

Abramo.

⁵³ La traduzione di questa strana espressione deriva da Ibn Kathīr (cfr. Firestone, *Journeys*, 190, n. 7).

⁵⁴ Cfr Williams, “The Beautiful and the Barren”, pp. 108–109; Firestone, *sotto*, n. 56.

⁵⁵ A fronte della notevole affinità nello schema letterario, notiamo invece la scarsa parentela terminologica tra le tre versioni del racconto, eccetto per alcuni elementi più caratteristici: il tiranno (*jabbār*, o *malik* in «Bukhārī B»); la bellezza di Sara (*aḥsan al-nās*, con variante in «Bukhārī B»); Sara come sorella (*ukht*); la presenza della coppia come unici credenti (*mu'min*; *muslim* in «Muslim»); la definizione di Sara come demonio (*shayṭān*) da parte del tiranno; il nome della schiava (*Hājar*, *Ājar* in «Bukhārī B»). A mio parere, questo è indice della grande libertà, rispetto alla forma scritta, della trasmissione orale, nella quale il “tradizionista” può dare maggiormente sfogo alla propria fantasia e adattare immediatamente il racconto all'uditorio, tenendo fisso il copione e alcune espressioni più caratteristiche e fondamentali.

I dati comuni a *due recensioni* sono:

- le tre “menzogne” di Abramo («Bukhārī A» e «Muslim»);
- la supplica del tiranno a Sara perché interceda in suo favore presso Dio («Bukhārī A» e «Muslim»);
- la qualifica di Agar come madre del “figli dell’acqua celeste” («Bukhārī A» e «Muslim»).

È evidente che queste due recensioni rivelano il maggior numero di somiglianze sia nell’impostazione del racconto sia, in parte, anche nel vocabolario in alcuni momenti salienti della narrazione, come la definizione di Sara (*aḥsan al-nās*, cfr. «Bukhārī B») e la grafia del nome di Agar (*Hājar*, cfr. «Bukhārī B»).

I dati propri di *una sola recensione* sono:

- l’accordo previo tra Sara e Abramo sulla “menzogna” («Muslim»);
- la preghiera di Abramo quando Sara viene requisita dal tiranno («Muslim»);
- i gesti che Sara compie quando il tiranno cerca di accostarsi a lei (due volte «Bukhārī B»);
- la ripetizione per tre volte dei tentativi di violenza del tiranno («Muslim», appena accennato in «Bukhārī B»);
- il tiranno è colpito alla mano («Muslim», negli altri racconti non è precisato);
- la preghiera di Abramo quando Sara ritorna sana e salva («Bukhārī A»).

a) I dati comuni alle tre recensioni, i più numerosi, sono stati studiati da R. Firestone⁵⁶. Egli trova due schemi narrativi di fondo, tra l’altro abbastanza simili: uno dipendente da Abū Hurayra e l’altro da fonti diverse. La sua analisi, provata anche dai tre *ḥadīth* suesposti, segnala una maggiore stabilità nella trasmissione di una tradizione che proviene da un’unica fonte⁵⁷. Firestone, servendosi di fonti diverse, inserisce il racconto nella storia e nella geografia, tuttavia a livello delle raccolte classiche del *ḥadīth* esso non è contestualizzato né nel tempo né nello spazio⁵⁸. Le tre recensioni del racconto si presentano slegate. Forma, contenuti e messaggio vanno dunque valutati, a questo livello, anzitutto all’interno del racconto stesso, senza prestare loro

⁵⁶ Secondo Firestone i temi comuni ai commenti rabbinici e alle tradizioni musulmane sono sei: 1. la relazione di Abramo con Sara e se Abramo ha mentito presentandola come sorella; 2. Sara nel baule; 3. la preghiera di Sara davanti al tiranno; 4. i castighi inferti al tiranno nei suoi tentativi di approccio alla matriarca; 5. la conoscenza di Abramo di quanto avveniva tra la moglie e il tiranno; 6. il dono di Agar (Firestone, “Difficulties”, 201ss). Come si vede, solamente due temi (1 e 4) hanno un parallelo diretto con lo schema narrativo comune ai tre testi biblici. E nemmeno tutti sono rappresentati nei testi specifici che stiamo esaminando. È interessante inoltre il tentativo nelle fonti musulmane, precedute in questo dalle tradizioni rabbiniche, di allontanare da Abramo il sospetto di incesto nel suo matrimonio con Sara: la comparazione delle genealogie di Sara, ricostruite dagli autori musulmani, è una testimonianza assai significativa del processo di islamizzazione subito dai personaggi biblici (Cfr. Firestone, “Sara’s Identity”).

⁵⁷ Firestone, *Journeys*, 36.

⁵⁸ La tradizioni che non risalgono ad Abū Hurayra situano l’episodio in Egitto (il maggior numero, il tiranno diventa in questo caso il Faraone), in Siria o Giordania (il re Šādūq) o presso il mitico re Nimrod.

la cornice ampia, conosciuta tramite la storia biblica o le opere degli storici e degli esegeti musulmani e che né Bukhārī né Muslim hanno ritenuto di fornirgli⁵⁹.

Per esempio, in nessuna delle tre recensioni il tiranno viene informato, dopo i suoi tentativi andati a vuoto, della vera relazione coniugale tra Sara e Abramo, come nel libro della Genesi, mentre è presupposto che gli ascoltatori del racconto ne siano al corrente, altrimenti non si accennerebbe alla menzogna del patriarca. A dare la chiave ermeneutica del testo, caso mai, può essere l'argomento della raccolta di *ḥadīth* in cui il racconto è stato inserito.

La giustificazione religiosa del rapporto fratello-sorella situa la storia in ambiente ormai islamizzato, nel quale i rapporti tra le persone – così almeno si presuppone – sono regolati dalla nuova fede. In questa ottica emerge in modo ancora più vivido l'atteggiamento di prepotenza e di prevaricazione del tiranno "infedele". Il racconto suggerisce che situazioni come quella descritta non potrebbero verificarsi in un paese dove tutti fossero musulmani (*dār al-islām*).

Il fatto che non venga precisato il popolo al quale appartiene il tiranno né venga fornito il suo nome è un indice ulteriore del genere esemplare del racconto.

In tutte e tre le recensioni l'autore immediato dei castighi al tiranno è solamente alluso, mai nominato. Comprendiamo che è Dio che agisce, per il fatto che Sara, con qualche diversità nelle singole versioni, lo supplica affinché sciolga dalla punizione il libertino e alla fine confessa l'intervento divino di fronte ad Abramo. Viene così ribadito il carattere tipicamente musulmano della concezione di Dio: nascosto e misterioso, ma temibile ed efficiente, che interviene attivamente nelle vicende umane. Il pagano comunque non arriva a comprendere la mano di Dio dietro ai fatti e sembra attribuire la causa delle sue disgrazie al potere malefico della donna, considerata un "demonio" (*shayṭān*) da placare con il dono della schiava Agar. Così il racconto arriva alla sua logica soluzione: la perfidia di un infedele senza scrupoli è stata il mezzo attraverso il quale Dio ha realizzato il suo disegno di unire Agar ad Abramo. In questo modo infatti si conclude in tutte e tre le recensioni la confessione dell'opera di Dio da parte di Sara. L'islamizzazione del racconto giunge a compimento: inizia con Sara e finisce con Agar.

b) I dati comuni a due sole recensioni riguardano «Bukhārī A» e «Muslim». Due di questi dati rivestono una certa importanza e si situano all'inizio e alla fine del racconto: l'accento alle "menzogne" di Abramo e l'aggiunta di Abū Hurayra a proposito di Agar come antenata degli arabi⁶⁰. Il primo dato appare in un altro *ḥadīth*

⁵⁹ Per esempio, Ṭabarī (*Tārīkh al-rusul wa l-mulūk* o *Annales* (ed. M.J. de Goeje), Serie I, vol. I, Ed. Fotomeccanica, Leiden 1964, 266-267) riporta una tradizione attribuita a al-Suddī, in cui si racconta che Abramo partiva con Lot dalla sua terra verso la Siria e in questa occasione e durante questo viaggio incontrò Sara, figlia del re di Ḥarrān (poco dopo costui viene identificato come zio paterno – 'amm – di Abramo), che poi sposò. In seguito Abramo si trasferì in Egitto, dove ebbe luogo l'episodio dell'insidia a Sara da parte del faraone. Nelle recensioni che abbiamo scelto, tale cornice manca completamente, per cui esse vanno interpretate anche in maniera differente.

⁶⁰ Firestone (*Journeys*, 32-33) sottolinea a ragione che i due elementi sono secondari e aggiunti alla trasmissione del racconto "originale", in vista della sua "islamizzazione".

riportato da Bukhārī, risalente ancora al facondo Abū Hurayra attraverso un *isnād* diverso⁶¹. Dal punto di vista narrativo, questa specie di introduzione ha la funzione importante di raccordare la storia con il Corano e quindi è parte integrante del processo di islamizzazione del racconto. Le prime due “menzogne” sono citate rispettivamente da Cor 37,89 – “Sono malato” è la scusa addotta da Abramo per poter distruggere gli idoli – e da Cor 21,63 – “No! Il più grande di loro ha fatto questo” si riferisce alla distruzione degli idoli da parte di Abramo e da lui attribuita all’idolo più grande. Il tema entrerà di peso, in seguito, nelle discussioni del *kalām* a proposito dell’impeccabilità dei profeti (*‘iṣmat al-anbiyā’*)⁶². La giustificazione delle “menzogne” è già suggerita nel *ḥadīth*: nei primi due casi Abramo mente per difendere l’unicità assoluta di Dio e per convincere i suoi concittadini dell’inconsistenza degli idoli; nel terzo caso non ha detto una bugia perché realmente Abramo e Sara sono “fratelli nella fede”⁶³. Il secondo tema rappresenta l’ultimo e più compiuto stadio dell’islamizzazione e dell’arabizzazione del *ḥadīth*, mediante l’identificazione di Agar come la madre degli Arabi attraverso il figlio Ismaele⁶⁴.

⁶¹ Bukhārī, *Anbiyā’*, 8, 3357. Il tema è piuttosto comune. Ad es., Tabarī (*Tārīkh*, 269–270) riporta il medesimo detto, attribuito 4 volte ancora ad Abū Hurayra attraverso *isnād* differenti e una volta a una fonte diversa. Nessuna di queste tradizioni è seguita dalla narrazione completa della storia.

⁶² Il *ḥadīth* sulle menzogne rappresenta dunque uno stadio antico della riflessione musulmana, che, fondandosi del resto sullo stesso Corano, ammetteva l’errore per i profeti. A partire dal II secolo dell’egira comincia a svilupparsi in ambiente shī’ita la concezione dell’imām impeccabile (*ma’ṣūm*), che diventa poi, anche nel sunnismo, dottrina applicata a Muḥammad e a tutti i profeti (cfr. W. Madelung, «*‘Iṣma*», *EI* 4, 190–192). La storia del tiranno agganciata al *ḥadīth* mostra che il processo dell’impeccabilità del profeta nell’islam è già in corso. Un esempio assai significativo della difficoltà che questi *ḥadīth* costituiscono per la dottrina dell’impeccabilità dei profeti si può trovare, tra altri, in Fakhr al-Dīn al-Rāzī. Per quanto riguarda Abramo, cfr. *‘Iṣmat al-anbiyā’*, Jamā’a min al-‘ulamā’ (ed.), Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, Beirut 1401/1981, pp. 49–70; *al-Taḥf al-Kabīr* (= *TK*), Al-Maṭba’a al-miṣriyya, Il Cairo 1933, 22, 185,21–186,7 su Cor 21,62–63 e 26, 148,5–10 su Cor 37,87–88. Al-Rāzī è evidentemente imbarazzato, in quanto lo scoglio è rappresentato sia dal Corano sia dalla Tradizione profetica. Egli liquida la questione in maniera sbrigativa, nervosa, ironica ma non senza difficoltà e ricorso a espedienti. Le due menzogne nominate nel Corano sono tali solo se interpretate letteralmente e nel senso corrente (ma non è certo il caso!); la terza, da lui trattata in modo ancora più sbrigativo, può avere due soluzioni: Sara è sorella di Abramo “nella religione” e/o dal punto di vista genealogico (“Abramo intendeva riferirsi alla loro comune genealogia risalente ad Abramo o agli altri antenati”) (sul tema cfr. ancora Firestone, “Sarah’s Identity”, pp. 65–71). In sintesi, non può essere accettato che Abramo, in quanto profeta, abbia detto delle menzogne. La prova decisiva di carattere razionale (*al-dalīl al-qāṭi’ ‘alayhi*) sta nel fatto che se Dio permettesse che i profeti proferissero delle menzogne per qualsiasi motivo, il dubbio sarebbe estensibile anche a tutto ciò che Dio ha rivelato per loro mezzo. Quindi, secondo al-Rāzī, nella scelta tra l’attribuzione della menzogna al trasmettitore della tradizione profetica (*al-rāwī*) o ad Abramo, bisogna senza alcun dubbio scegliere al primo (*TK* 26, 148,5–10).

⁶³ La bugia, di per sé, è eliminata a metà. È chiaro che il medesimo termine “sorella” è inteso in due sensi differenti.

⁶⁴ L’appellativo “figli dell’acqua celeste” è un titolo di nobiltà applicato ai re arabi preislamici della tribù dei Lakhmīdī, per estensione venne applicato agli arabi in generale in quanto abitanti del deserto. Anche l’acqua del pozzo di Zamzam alla Mecca era chiamata “acqua del cielo” (cfr. Firestone, “Difficulties”, p. 209, n. 53).

c) I dati riportati da una sola recensione sono in qualche modo i più interessanti. Le variazioni, le omissioni, le aggiunte e la struttura manifestano l'indirizzo e il significato che il medesimo racconto acquista sulla bocca dei trasmettitori e il suo adattamento alle circostanze concrete della vita degli ascoltatori.

I. *Bukhārī B* si stacca dalle altre due recensioni per diversi motivi: manca l'accenno alle menzogne di Abramo e alla qualifica di Agar come l'antenata dei "figli dell'acqua del cielo". Soprattutto è diversa la determinazione dei rapporti tra Sara e il tiranno. L'orientamento differente è segnalato dalla collocazione del *ḥadīth*, che Bukhārī inserisce nel capitolo che parla "dell'acquisto di uno schiavo da un *ḥarbī*⁶⁵, del riceverlo in dono e del suo affrancamento". Il racconto dunque è finalizzato a spiegare il dono di Agar da parte del tiranno e la sua accettazione da parte di Sara. L'aspetto più interessante della storia, tuttavia, è il comportamento di Sara con il tiranno. Due volte viene narrato per esteso ciò che essa fece e disse: la sua confessione di fede (*āmantu*) in Dio e nel suo inviato (*rasūl*) Abramo e il compimento delle abluzioni e delle preghiere rituali (*qāmat tawaḍḍa' wa-tuṣallī*): è da questa fede e da queste azioni che scaturisce l'invocazione all'aiuto di Dio. Il pronto intervento punitivo di quest'ultimo contro il prevaricatore, che rischia di morire, provoca una seconda supplica di Sara, sconvolta dal timore di poter essere incolpata ingiustamente dell'uccisione del tiranno⁶⁶. La gravità della punizione in questa recensione porta il narratore a omettere la richiesta di intercessione da parte del tiranno: Sara parla e Dio agisce. L'uomo – il tiranno – non può che riconoscere la propria impotenza, che non attribuisce a un Dio non conosciuto e non riconosciuto ma alla moglie di Abramo, qualificata come un demone (*shayṭān*)! Il racconto è diventato una storia edificante di tipo catechistico: insegna alla buona musulmana come sfuggire alle seduzioni degli infedeli. La proclamazione della fede in Dio e nel suo inviato Abramo da parte di Sara, nell'ambiente vitale in cui la storia è raccontata, è identica alla formula di fede musulmana, in cui Abramo è sostituito con Muḥammad. Dato il carattere di questa recensione, non solo non c'è alcun bisogno di ricordare le "menzogne di Abramo": anzi, la loro menzione avrebbe falsato lo scopo della storia⁶⁷. Abramo non viene presentato né preoccupato né in preghiera. Si direbbe che solo la buona coscienza di Sara, conscia della propria fede e della propria fedeltà al marito, e il compimento delle opere prescritte le assicurano la protezione divina e la liberazione. Il medesimo Dio che ha guidato tutta la vicenda conclude la sua opera forzando il tiranno a donare a Sara anche Agar come schiava.

Bukhārī B è dunque la recensione più caratteristica del racconto in chiave edificante e catechistico-morale. Abramo quasi scompare come protagonista, mentre

⁶⁵ Il termine designa l'abitante di un territorio non musulmano (*dār al-ḥarb*), non aderente alla fede in Allāh (cfr. C. Cahen, «*Ḥarb*», *EI* 3, 184–188).

⁶⁶ Questo secondo aspetto, ripetuto due volte, è un'aggiunta secondaria – ma non irrilevante – al racconto.

⁶⁷ E forse già comincia a manifestarsi la dottrina dell'impeccabilità del profeta.

balza in primo piano il ruolo esemplare di Sara, modello della perfetta donna musulmana

II. La recensione di *Muslim* è la più perfetta dal punto di vista narrativo: gli elementi del racconto si susseguono logicamente e fluiscono senza durezza:

- la triplice menzogna di Abramo: la terza a causa di Sara;
- la motivazione preliminare e diretta della menzogna di Abramo a Sara: perché non la strappino a lui con la forza. Di conseguenza egli non ha più bisogno di chiederle “dopo” di non smentire le sue parole;
- la giustificazione “religiosa” della menzogna: siamo fratello e sorella nell’islam;
- l’apprezzamento della bellezza di Sara da parte dei servi del tiranno, che lo spingono ad appropriarsi di lei come riconoscimento logico di un dato di fatto, già presentato in apertura dal narratore;
- il conseguente invio di emissari a prendere la donna;
- la preghiera di Abramo;
- il castigo ricevuto dal tiranno nel membro del corpo indirizzato contro Sara – la mano;
- la progressione intensiva ternaria del castigo prima della risoluzione, con la supplica del tiranno a Sara, esplicitata in maniera enfatica la prima e la terza volta;
- l’attesa ansiosa della moglie da parte di Abramo e la sua richiesta di informazioni sullo svolgimento dei fatti;
- la risposta di Sara e l’aggiunta di Abū Hurayra sull’identità di Agar.

Lo scopo e la direzione della storia – la sua “morale” – non sono ben definiti come in Bukhārī B. Ci sono tuttavia alcuni indizi significativi. Il primo è la preghiera di Abramo all’inizio dell’azione, nel momento in cui gli emissari del tiranno vengono a prendere Sara: la collocazione induce a pensare che tutto ciò che accade in seguito sia frutto della preghiera di intercessione del patriarca⁶⁸. Nel suo rapporto a tu per tu con il tiranno non viene riportata nessuna parola esplicita di supplica da parte di Sara. Il secondo elemento, condiviso da Bukhārī A, è costituito dalla conclusione posta sulle labbra di Abū Hurayra a proposito di Agar: “Costei è vostra madre, o figli dell’acqua del cielo”. Il racconto sarebbe finalizzato a indicare agli ascoltatori l’origine della loro antenata e il loro legame con Abramo. Il ruolo di Sara cedrebbe il campo da una parte a quello di Abramo – è per sua intercessione che tutto ha avuto esito positivo, non per merito di Sara – e dall’altro a quello di Agar, la schiava che essa ha ricevuto e che diventerà la madre degli Arabi o dei veri credenti. Sara, la madre di Isacco e quindi di Israele, non sarebbe che un tramite attraverso il quale si realizza il disegno di Dio di unire Agar, la madre di Ismaele, con Abramo e di dare inizio alla genealogia dell’islam.

In questa recensione dunque il vero protagonista del racconto è Abramo, il profeta dalla cui preghiera dipende la risoluzione dei fatti.

⁶⁸ Cfr. Gn 20.

III. Quanto al contenuto, *Bukhārī A* è completo come Muslim ma sembra meno indirizzato alla dimostrazione di una tesi o a inculcare un comportamento. Se c'è un dato che questa recensione vuole sottolineare è quello dell'unione di Agar con Abramo. La sequenza narrativa invece è più fresca e meno schematica:

- manca la motivazione per cui Abramo afferma che Sara è sua sorella;
- sono saltati i preliminari di coloro che osservano la donna e ne vanno a riferire al loro capo (notare il modo rapido ed efficace con cui si arriva subito al nocciolo della storia che interessa al narratore);
- i tentativi del tiranno per approfittare di Sara non sono tre, ma due: segno che il racconto è meno elaborato e schematicizzato;
- Abramo sta in preghiera al ritorno di Sara, non alla sua partenza: questo cambia la funzione della preghiera di intercessione da parte del patriarca, non più determinante come in Muslim;
- il dono della schiava da parte del tiranno, in questa ottica, non è più una costrizione da parte di Dio, ma piuttosto un specie di “risarcimento danni” da parte del peccatore o, meglio ancora, un mezzo per propiziarsi la potenza demoniaca agente in Sara, che lo aveva così duramente punito durante i suoi tentativi di approccio sessuale.

Conclusione

Un racconto sull'arguta menzogna di uno straniero in situazione di precarietà, che fa passare la moglie come sorella per salvarsi la vita, riesce non solo a farla franca ma anche a guadagnarci qualcosa, ha acquisito una serie di trasformazioni e una miriade di significati attraversando il filtro dei testi e delle tradizioni religiose.

Nella Bibbia ciò che lo caratterizza è di essere narrato tre volte nel medesimo libro. Ed è questa collocazione – oltre alle varianti interne – a fargli assumere significati differenti. Il fatto che venga attribuito ai patriarchi (Abramo e Isacco), fondatori ed eponimi di Israele, ha posto e pone interrogativi che si allargano ben oltre il piccolo cabotaggio dei fatti privati e feriali di un'ordinaria coppia umana.

L'islam lo riprende, sembra, non direttamente dalle fonti bibliche ma attraverso la “digestione” dell'esegesi rabbinica. Agganciando la storia a due menzogne “coraniche” di Abramo, ne completa l'islamizzazione, facendone un racconto esemplare di carattere catechistico-morale. La caratteristica del *ḥadīth* di essere slegato da una storia più ampia, porta a concentrare l'attenzione soprattutto sulle varianti di ogni singola recensione e conduce senza dubbio a un impoverimento semantico rispetto al contesto biblico. Si sarà notato, per esempio, che nessuno dei tre *ḥadīth* pone interrogativi sulla moralità della condotta di Abramo.

Insomma, se il racconto delle menzogne di Abramo o della moglie/sorella nella Bibbia acquista la sua ricchezza (problematica) soprattutto dal suo *Sitz im Buch*, nella tradizione musulmana ritorna al suo ambito (forse originario?) di *Sitz im Leben*.

SUMMARY

Even Abraham, the first of Israel's patriarchs and one of Islam's prophets, lied. The peculiar account of his lie, concerning his wife presented by him as his sister, is told three times in the biblical book of Genesis and, after having been filtered by rabbinic exegesis, is to be found several times in Muslim prophetic tradition. The passage from one religious context into the other yields significant modifications in the form, in the content and in the meaning of the story.