

IL CAMMINO NEL DESERTO

Es 15,22 – 18,27

La sezione del cammino nel deserto, dal punto di vista letterario, è posta in mezzo, quasi a modo di transizione, tra il racconto della liberazione dall'Egitto (Es 1,1 – 15,21) e il racconto dell'alleanza al *sînaj* (19,1 – 24,18). Già questa collocazione contiene un messaggio chiaro: non vi è passaggio dalla schiavitù alla libertà se non si accetta di vivere l'esperienza del deserto.¹

È JHWH stesso, nella sua sapiente e amorosa pedagogia, a scegliere per il suo popolo questo itinerario (cfr. 13,17), perché i *b'ne jîsrā'el* possano prendere coscienza di ciò che vi è nel loro cuore (cfr. Dt 8,2) e di ciò che sono chiamati a diventare. Essi devono imparare a fidarsi, se desiderano assimilare e gustare l'impegnativa esperienza di libertà alla quale JHWH li chiama. Per questo il tempo del deserto è tempo di 'insegnamento' e 'prova' (cfr. Dt 8,1-5: il Deuteronomio predilige i verbi i verbi *nissāh* (piel), 'mettere alla prova' e *jissar* (piel), 'educare, correggere').

Il cammino nel deserto è scandito da due verbi che, come ritornelli, ne segnano le tappe:

- *nāsa'*, 'togliere le tende', in 15,22; 16,1; 17,1 a cui corrisponde il contrario *hānāh*, 'accamparsi';

lwn / ljn (solo nifal e hifil), 'mormorare', in 15,24; 16,2; 17,2.

Questo itinerario è narrato mediante sei episodi, che emblematicamente delineano il lungo soggiorno dei *b'ne jîsrā'el* nel deserto. La narrazione di questa esperienza è ripresa dal lungo racconto che inizia in Nm 10,11. In Nm 33 poi troviamo la presentazione in forma dettagliata dell'intero itinerario attraverso il deserto, scandito continuamente dai verbi già ricordati *nāsa'*, 'togliere le tende' e *hānāh*, 'accamparsi'. Questo capitolo si presenta come un diario di viaggio nel deserto trascritto da *mōšeh* per ordine di JHWH al termine del viaggio stesso.

In effetti per Nm 33 non contano tanto gli eventi del viaggio, ma i movimenti di tappa in tappa, i segmenti del tragitto misurato per punti di partenza e di arrivo. Solo occasionalmente qua e là, con un procedimento di glosse amplificatrici, quasi di targumizzazione (in quanto proprio dal *targûm* questa procedura sarà intensamente sviluppata), ai luoghi delle stazioni viene associata una rievocazione esplicita agli eventi di cui furono teatro, nonché qualche ulteriore descrizione (33,6.7.8.9.14.38-40.44).²

Gli episodi seguono una trama che ha alcune costanti: la partenza, il cammino, la difficoltà che lo ostacola, la crisi di fede e la mormorazione, l'intercessione di *mōšeh* e l'intervento di JHWH.

¹ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, «Il cammino nel deserto», in ID., *Salvezza e Liberazione: l'Esodo*, 151-166.

² R. VIGNOLO, «Scriptura secundum Scripturas». Valenza narrativa e riflessiva del Libro nella *Tôrâ* e nei Profeti anteriori. Per una fenomenologia del testo biblico tra poetica e teologia», in *Ricerche storico bibliche* 1(2001) 27-83 (a riguardo di Nm 33, 57-59). Nella nota l'autore precisa che in questo diario il tema dell'acqua emerge due volte: 33,8-9 (l'oasi di Elim, cfr. Es 15,22-27) e 33,14 (Refidim e l'acqua dalla roccia, cfr. Es 17,1-7).

Ogni episodio presenta in genere lo stesso schema: manca un elemento fondamentale per la vita (acqua potabile, carne e pane, acqua, difesa dai nemici, amministrazione della giustizia) e JHWH interviene a colmarla con la mediazione di *mōšeh*.

Da una parte quindi abbiamo l'incredulità del popolo che mormora contro JHWH e contro *mōšeh* e dall'altra la presenza di JHWH che guida, conduce, cammina innanzi, accompagna il suo popolo:

- JHWH guida (*nāḥah*, 'guidare ad un luogo di ristoro e di riposo'; *nāhag*, 'condurre, guidare'; *hōlīk* (hifil di *hālak*) *līpnê*, 'camminare davanti');
- JHWH accompagna ('*im*, 'con'; *b^eqereḥ*, 'in mezzo').

Questi sono i sei episodi paradigmatici che il libro dell'Esodo ci riporta:

- le acque di *mārāh* (15,22-27);
- la manna e le quaglie (16,1-36);
- l'acqua dalla roccia (17,1-7);
- la lotta con 'āmālēq (17,8-16);
- l'incontro *jitrô* (18,1-12);
- l'organizzazione interna del popolo (18,13-27).

1. *mārāh*: Io sono JHWH che ti guarisce (15,22-27)

A *mārāh*, che in ebraico significa 'amaro', dopo tre giorni di cammino, i *b^enê jīsrā'ēl* trovano acque 'amare', non potabili, e iniziano a mormorare contro *mōšeh*. Il problema della sete si ritrova nell'episodio di *massāh* e *m^erībāh* (17,1-7). È sempre *mōšeh* a intercedere presso JHWH, ottenendo che Egli provveda all'acqua per dissetare il suo popolo: in questo caso risanando le acque che non erano potabili e, nel secondo caso, facendo scaturire acqua dalla roccia.

A proposito dell'episodio di *mārāh* il narratore commenta:

Là (JHWH) stabilì per lui un precetto (*hōq*) e un diritto (*mišpāt*) e là lo mise alla prova (15,25).³

Il testo non precisa il contenuto di questo comando formulato secondo il vocabolario del Deuteronomio, perché l'accento è posto non tanto sul singolo precetto, ma sul significato del comandamento.

Subito all'inizio del cammino il popolo si trova inesorabilmente posto di fronte al proprio limite, che gli è rivelato dalla sete. Questa realtà dura sembra mettere in questione il senso buono della promessa contenuta nel passaggio del mare. I *b^enê jīsrā'ēl*, figura paradigmatica dell'umanità, rischiano di lasciarsi travolgere dal carattere dispotico del bisogno. Tale bisogno arriva a distorcere il valore e il senso della libertà che JHWH ha donato. Essi dovranno imparare che il bisogno, con il suo carattere istintivo e impellente, non potrà essere il principio che guida le loro scelte. Per questo a *mārāh*, i *b^enê jīsrā'ēl* ricevono non solo acqua potabile, ma anche 'un precetto e un diritto'. Essi dovranno imparare a non mettere alla prova JHWH,

³ Un testo molto simile si trova in Gs 24,25: «Giosuè in quel giorno concluse un'alleanza con il popolo e gli diede un precetto e un diritto a *s^ekem*».

chiedendogli continuamente di dimostrare la bontà della vita che è suo dono, ma nella situazione di prova dovranno imparare a mantenere ferma la propria fiducia in JHWH.

La *m^ekīlta*⁷ fa una lettura metaforica di questo episodio. Le acque che sostentano la vita simboleggiano la *tôrāh*. Essere privati del suo spirituale sostegno per tre giorni costituisce una minaccia per la vita. Per questo motivo la *tôrāh* è letta pubblicamente tre volte ogni settimana (*šabbāt*, lunedì, giovedì). Questa lettura è rafforzata dalla presenza nel testo ebraico (15,25) della radice verbale *jrh*, ‘mostrare, indicare, istruire’, dalla cui radice deriva *tôrāh* (*wajjôrēhû*, ‘mostrò a lui’), e del termine *‘ēš*, ‘albero, legno’, che è pure un simbolo della *tôrāh*, presentata in Pr 3,18 (cfr. Pr 3,1) come «un albero di vita per chi ad essa si stringe». ⁴

JHWH, che ha ‘guarito’ le acque di *mārāh* e ha posto come condizione di guarigione la *tôrāh*, dice al suo popolo: «Io sono JHWH, colui che ti guarisce (*rōp⁷pēkā*)» (15,26), ossia io sono il tuo medico. Egli nello stesso tempo dichiara che non infliggerà ai *b^enē jisrā⁷‘ēl* nessuna delle infermità (*maḥālāh*) che avevano colpito l’Egitto. Le malattie degli Egiziani sembrano quelle che derivano da una struttura sociale che disumanizza l’uomo facendolo ammalare. La vita vissuta nella fedeltà all’alleanza, ossia nella coerenza con la volontà di JHWH indicata dalla *tôrāh*, sarà anche nelle sue dimensioni sociali una vita guarita, una vita umana più piena, caratterizzata dallo *šālôm* (cfr. Es 23,25 e Sir 38,5-7). ⁵ Il tema di JHWH come colui che guarisce si trova anche in Dt 7,15: «JHWH allontanerà da te ogni infermità». ⁶

Solo un *b^enē jisrā⁷‘ēl* fedele alla *tôrāh* può diventare fonte di acqua viva per tutte le nazioni. È il senso di *‘ēlim*, dove ci sono dodici sorgenti d’acqua (Es 15,27), che rappresentano *jisrā⁷‘ēl* nelle sue dodici tribù, e settanta palme, che indicano i settanta popoli della tavola delle nazioni in Gen 10.

Nonostante il suo nome *mārāh* è un luogo carico di significato profetico: viene adombrata la missione dei *b^enē jisrā⁷‘ēl* di essere sorgente di acqua viva a cui potranno attingere tutte le genti.

2. JHWH provvede alla fame del suo popolo (16,1-36)

Tolte le tende da *‘ēlim*, tutta la comunità dei *b^enē jisrā⁷‘ēl* giunse nel deserto di *sīn* che si trova tra *‘ēlim* e il *sīmaj*. Alla difficoltà della mancanza di acqua si aggiunge la difficoltà a procurarsi il cibo per saziare la fame. Ancora una volta puntualmente il popolo mormora contro *mōšeh* e *‘ahārōn* (16,2). La mormorazione si traduce in una nostalgia del passato, in un rimpianto della schiavitù egiziana di cui il popolo ricorda solo gli aspetti di benessere. In Egitto mancava la libertà, ma c’era cibo a sazietà. I *b^enē jisrā⁷‘ēl*, di fronte al bisogno imperioso della fame, si trovano presi tra due memorie: la memoria di JHWH, che li ha liberati dalla schiavitù

⁴ Cfr. N. M. SARNA, 84.

⁵ R. *‘Ele‘azar* di Mōdī‘in (אלעזר המודיעי, un contemporaneo di R. *‘Aqīḇa*⁷) trova in Es 15,26 un *k^elāl* (= il passo più generale, più universale che ricapitola tutta la *tôrāh*; all’opposto *p^erāt* indica il passo più particolare): cfr. *m^ekīlta*⁷ di R. Jīsm[‘]a‘ēl (רבי ישמעאל) su Es 15,26. In diversi testi della tradizione rabbinica si ricorda la discussione tra R. *‘Aqīḇa*⁷ (רבי עקיבא) e R. Ben *‘Azza*⁷i (בן עזאי) sulla ricerca per sapere se il *k^elāl* più ricapitolativo della *tôrāh* si trova in Lv 19,18 - «Tu amerai il tuo prossimo come te stesso, Io sono JHWH» - o in Gen 5,1 - «Il giorno in cui Dio creò l’uomo, egli lo fece a somiglianza di Dio». Cfr. *Sīprah* su Lv 19,18; *Bere⁷šīt Rabbah* 24,7.

⁶ Cfr. anche Tb 12,13-17. Questo tema ritorna più volte come invocazione nei Salmi (Sal 6,3; 30,3; 41,5; 103,3).

d'Egitto, dal potere oppressivo di faraone che garantiva il cibo alle masse sfruttate, e la memoria ossessiva del cibo che non mancava in Egitto, una situazione che ora descrivono come un passato felice (cfr. anche Nm 11,5). Ma la memoria dei benefici di JHWH sembra del tutto svanita dalla coscienza del popolo. Alla mormorazione che nasce da questa dimenticanza JHWH risponde provvedendo alla vita del suo popolo:

Ecco io faccio piovere per voi pane dal cielo (16,4).

Manifesta così la sua gloria (*kābôd*, cfr. 16,7), cioè la sua presenza che si rende percepibile come una presenza amica, attenta, attiva ed efficace nel dono del pane e della carne.

Anche questa volta JHWH mette alla prova il suo popolo per vedere se cammina o no secondo la sua *tôrāh*⁷ (16,4). JHWH dona, ma chiede ai *b^enê jîsrā'êl* la fede: essa consisterà nell'aver fiducia che Egli darà ogni giorno del cibo. Perciò questo cibo non dovrà essere accumulato per il domani lasciandosi prendere dall'affanno e dall'ingordigia sfrenata. Non solo: ciascuno dovrà servirsi del cibo per soddisfare i suoi giusti bisogni secondo un criterio di eguaglianza, secondo un criterio di giustizia che tiene conto del reale bisogno di ciascuno, un criterio che deve regolare il godimento di tutti i beni che JHWH dona all'uomo:

Raccoglietene quanto ciascuno può mangiarne (16,16).

Si compie così un'equa distribuzione tra tutti:

colui che ne aveva preso di più, non ne aveva troppo, colui che ne aveva preso di meno non ne mancava: avevano raccolto secondo quanto ciascuno poteva mangiarne (16,18).

JHWH vuole educare *jîsrā'êl*, il suo figlio primogenito, svelandogli ciò che dimora nel suo cuore nel tempo della fame: la tentazione di diventare succube di una logica che antepone la sicurezza economica al valore della libertà e della vita e di una logica di ingordigia avida ed egoista che suscita l'ansia affannosa dell'accumulo e la dimenticanza dei bisogni degli altri.

Da queste logiche JHWH vuole liberare, svuotare i *b^enê jîsrā'êl* perché, accogliendo lui come Signore e la sua sapienza come norma, diventino fra le nazioni i figli della meraviglia, i bambini che ogni giorno sanno accogliere come dono il cibo quotidiano, sempre capaci di dire *mān hū?*: «che cos'è?».

Ma i *b^enê jîsrā'êl* non vogliono lasciarsi educare, diventando schiavi di quelle logiche da cui JHWH li vuole liberare. Anzi si stancano della manna stessa, non più accolta da loro con riconoscenza come dono della provvidenza amorosa di JHWH, ma come cibo misero e monotono, e pretendono un alimento diverso. Diventano così schiavi dei propri bisogni, ritornando con il cuore in Egitto.

Questo testo dell'esodo sulla manna e le quaglie va letto alla luce del testo di Nm 11. JHWH non si oppone alla richiesta di carne da parte di un popolo che disprezza la manna (Nm 11,6b) e permette così che faccia esperienza del carattere ambiguo dei suoi desideri (Nm 11,4).⁸

⁷ Cfr. il testo ebraico del v.4: «Ecco io faccio piovere per voi pane ... e uscirà il popolo e raccoglieranno ogni giorno la razione di quel giorno (lett. 'raccoglieranno cosa di giorno nel suo giorno'), perché (*l^ema'an*) io lo metta alla prova se cammina o no...».

⁸ I principali responsabili della mormorazione sono chiamati qui *'āsapsup̄*, 'raccoglittici' (dal verbo *'āsap̄*, 'raccogliere, radunare'). Si tratta della gente raccoglitticia che non ha ancora compreso il progetto di JHWH di

Ne mangerete non per un giorno...ma per un mese intero, finché non vi esca dalle narici e vi venga a nausea, perché avete respinto (*mā'as*, 'rigettare, rifiutare, disprezzare') JHWH che è in mezzo a voi...» (Nm 11,19-20).

Il racconto del 'dono' delle quaglie ha un carattere inatteso e straordinariamente suggestivo: non è necessario che il popolo mangi di questa carne, ma basta che la metta tra i denti senza neppure masticarne (*terem jikkārēt*, 'prima di essere masticata') che la nausea dilaghi e con essa la morte. La narrazione mette in risalto che la nausea non è causata dal cibo, che è sempre dono di JHWH, ma dal carattere smoderato del desiderio, dal modo ingannevole di valutare e di vivere che affida la misura del valore alla bocca.⁹

La benedizione e l'azione di grazie decadono in avida concupiscenza. I beni (il cibo e la bevanda) non sono più interpretati come dono da accogliere con riconoscenza, ma sono desiderati come preda da conquistare e come cose di cui disporre a proprio piacimento (Nm 11, 4-6).

Nm 11 è forse il capitolo in cui il tema della mormorazione del popolo, con le sue tragiche conseguenze, si manifesta nel modo più completo. L'abbondanza straordinaria di quaglie migranti è letta come una risposta divina all'arroganza del popolo ingordo (cfr. Sal 78,26-31).

²⁶ Scatenò nel cielo il vento orientale,
con la sua forza fece soffiare il vento australe;

²⁷ su di loro fece piovere carne come polvere
e uccelli come sabbia del mare,

²⁸ li fece cadere in mezzo ai loro accampamenti,
tutt'intorno alle loro tende.

²⁹ Mangiarono fino a saziarsi
ed egli appagò il loro desiderio.

³⁰ Il loro desiderio (*ta'āwāh*) non era ancora scomparso,
avevano ancora il cibo in bocca,

³¹ quando l'ira di *'ēlōhīm* si levò contro di loro,
uccise i più robusti e abbatté i migliori di *jīsrā'el* (*ūbahūrē jīsrā'el*) (Sal 78,26-31).

Si tratta qui di un'economia radicalmente opposta a quella della manna. La voglia sfrenata di prendere i beni della terra e di saccheggiarli avidamente per soddisfare le proprie brame offusca la presenza di Colui che li dona e il primato del rapporto con lui. Allora, come dice Paolo, il nostro ventre ha preso il posto di Dio (Fil 3, 19). Una tale 'morte di Dio' nel nostro cuore trasforma le cose, in questo modo desiderate, nella nostra tomba, 'la tomba della concupiscenza':

Quel luogo fu chiamato *qibrôt hatta'āwāh*, 'i sepolcri della cupidigia', perché qui fu sepolta la gente ingorda (Nm 11,34).

fare della massa un popolo unito dall'alleanza che Egli offre con il dono della *tōrah*. È gente che riconosce solo la propria bramosia (*'awah*) come misura del bene e del male.

⁹ G. ANGELINI, *La virtù e la fede*, Vita e Pensiero, Milano 1994, 100.

Ancora più importante è leggere questo testo dell'Esodo sulla manna alla luce di Dt 8. In Dt 8,2-3.16 l'esperienza del deserto viene chiamata 'umiliazione' (*'ānāh*) e 'prova' (*nāsāh*). Nel linguaggio biblico un'esperienza difficile e rischiosa è presentata come un 'esame', che, proprio per la sua difficoltà, esalta le qualità di colui che lo affronta. È un tema sapienziale che troviamo in altri testi (cfr. Gen 22,1; Gb 1-2; Tb 2,10; Sap 3,5-6; cfr. anche Sal 119,75). Anche l'esperienza dell'esilio è letta in questa chiave: Sal 66,10-12.

Si tratta anzitutto della umiliazione della fame e della manna, ossia di una situazione di debolezza e di miseria impotente, di una situazione in cui una persona adulta diventa come un bambino, il quale deve essere nutrito dai genitori perché non è in grado di provvedere da solo alla propria sussistenza. Nel deserto la mano dell'uomo, simbolo della sua capacità e del suo desiderio di agire, di essere autosufficiente, è ridotta ad essere inoperosa. L'uomo non può fare altro che aprire la bocca per ricevere il dono dalla mano di Dio:

apri la tua bocca, la voglio riempire (Sal 81,11).

Privato dei mezzi umani, l'uomo potrà forse capire che ciò che fa vivere non è il pane, ma l'accettazione della sua parola, potrà imparare a vivere in un atteggiamento di dipendenza da Dio. La radice verbale *'nh* II, che al piel significa 'umiliare', può voler dire anche 'far sentire ad uno la sua dipendenza' (cfr. Lohfink).

La manna stessa contiene in sé un interrogativo: *mān hū'*, 'che cos'è?' (Es 16,14-15). È un cibo sconosciuto, offerto ogni giorno nella giusta razione, come lo è l'acqua che disseta dalla roccia. Il cibo, il vestito che non si consuma, i piedi che non si gonfiano durante il cammino faticoso, sono tutti segni di una presenza, quella di Dio, che si fa vicina con segni modesti, discreti, ma efficaci. Come avvenne per Elia (1Re 19,6-8). È la spiritualità dei poveri di JHWH (*'ānī wādāl*, 'umile e povero') (cfr. Sof 3,11-12), dei poveri in spirito (*'anwē rūaḥ*), un'espressione che compare più volte nei documenti di Qumran (*milḥāmāh*, chiamata anche *Regola della guerra*: IQM 14,7 e *Inni*: IQH 14,3) e che troviamo all'inizio delle beatitudini nel vangelo di Matteo (5,3). È l'atteggiamento spirituale di chi non pone la propria fiducia nelle ricchezze - così si comporta l'empio, *rāšā'* -, ma pone solo in Dio la sua fiducia e la sua speranza.

I vv.22-30 appartengono alla riscrittura sacerdotale. Nel contesto del racconto della raccolta della manna compare per la prima volta dopo Gen 2,1-3 il termine *šabbāt* per designare il giorno che ritorna ogni settimana, istituito come 'giorno di riposo solenne' (*šabbātôn šabbāt-qōdeš lajhwḥ*, 16,23)¹⁰ da 'osservare' (*šamar*, 16,28), come giorno 'consacrato a JHWH' (*šabbāt-qōdeš lajhwḥ*, 16,23), come giorno per JHWH (*šabbāt... lajhwḥ*, 16,25), come giorno donato da JHWH (*...jhwḥ nātan lākem ha-šabbāt*, 16,29). La manna viene donata da

¹⁰ Solo la *šabbāt* di ogni settimana e il giorno di *kippur* sono chiamati *šabbat šabbātôn*, una forma superlativa per indicare il più alto grado di riposo. Così ogni tipo di lavoro - *לֹא יַעֲשֶׂה אֱלֹהִים*, *l' mēlā'kāh* - è proibito nei giorni chiamati *šabbat šabbātôn*, ma solo i lavori faticosi - *לֹא יַעֲשֶׂה אֱבֹדָה* / *mēle'ket 'ābōdāh* - nei giorni di ordinario *šabbātôn* (cfr. N. M. SARNA, *The JPS Torah Commentary. Exodus* - שמות, 90).

JHWH in doppia razione il sesto giorno per rendere possibile l'osservanza del comando del riposo nel giorno di *šabbāt*.¹¹

Il racconto riguardante il dono della manna si conclude coi vv.31-36: *mōšeh* riferisce al popolo il comando di JHWH di conservare una piccola ciotola di manna,¹² perché sia per tutte le generazioni un segno della provvidenza amorosa di JHWH che ha nutrito il suo popolo nel deserto per quarant'anni fino al confine con la terra di *k'na'an*.

3. L'acqua dalla roccia (17,1-7)

La mancanza di acqua è ancora il motivo per cui il popolo contesta (רִיב / *rjḅ*, 'contestare, litigare, accusare, intentare un processo') *mōšeh* (cfr. 17,2.7) e mette alla prova (*nissāh*, al piel) JHWH (cfr. 17,2.7).

wajjis'û kol-'adat b'enê-jisrā'el mimmidbar-sîn l'mas'êhem 'al-pî jhwh wajjahānû birpîdîm w'ên majim lištôt hā'am

Tutta la comunità dei *b'enê jisrā'el* levò le tende dal deserto di *sîn*, camminando di tappa in tappa, secondo l'ordine di JHWH, e si accampò a *r'pîdîm*. Ma non c'era acqua da bere per il popolo (Es 17,1).

Perciò questo luogo fu chiamato e passò alla tradizione con i toponimi *massāh*, 'prova' (cfr. Es 17,7; Dt 9,22; Sal 95,8-9) e *m'ribāh*, 'contestazione' (cfr. Es 17,7; Nm 20,13; Sal 95,8-9; Ez 48,28; Sal 81,8).¹³

Nella struttura del libro dell'Esodo l'episodio di *massāh* e *m'ribāh* si trova al centro del cammino verso il *sīnaj*. È una tappa che ricapitola e costituisce il momento culminante della crisi di fede, suscitata nel popolo dalla mancanza di elementi vitali fino a questo punto incontrate. Non ci sono nel seguito della narrazione altre reazioni negative: anche gli altri episodi - il combattimento contro *'amālēq*, l'incontro con *jitrô* e l'istituzione dei giudici - si svolgono a *r'pîdîm* (cfr. 17,8; 19,2).¹⁴

Quasi per ironia, nell'assonanza dei vocaboli ebraici, ogni tappa (מַסָּא / *massā'*) si è rivelata una prova (מַסָּה / *massāh*).

Il popolo 'contesta' (*wajjāreb*) *mōšeh*. Il verbo usato (*rjḅ*) è un termine tecnico giudiziale, che indica la contesa bilaterale, dove i due contendenti devono risolvere la lite senza

¹¹ In ebraico si trova l'espressione *lehem mišneh* che ricorre solo qui nella Bibbia ebraica (16,22). Da qui l'usanza ebraica di porre due pani sulla tavola in occasione del *qiddūš*, il rito di benedizione che consacra il giorno di *šabbāt* e le feste (cfr. N. M. SARNA, *The JPS Torah Commentary. Exodus* - שמות, 90).

¹² È questo forse il senso del termine *'omer* che non ricorre mai nella Bibbia come misura di capacità (il v.36 precisa che è un decimo di una *'ē p*

āh). Il termine *'omer* significa solitamente 'covone di grano' (cfr. N. M. SARNA, *The JPS Torah Commentary. Exodus* - שמות, 89.92-93).

¹³ Il Nuovo Testamento ha riletto il cammino nel deserto come paradigma dell'esperienza cristiana (cfr. 1Cor 10). In particolare, nella lettera agli Ebrei, *massāh* e *m'ribāh* diventano paradigma della crisi del credente in cammino tra il già e il non ancora (Eb 3,7-4,13).

¹⁴ Il libro dei Numeri colloca questo episodio a *qādēš* (Nm 20,1-13). Questa versione dell'episodio presenta notevoli differenze: il racconto, più sviluppato, colloca l'episodio dopo il *sīnaj* e si conclude con le parole di JHWH che rimproverano a *mōšeh* e a *'ahārōn* la loro mancanza di fede. Per questo non entreranno nella terra promessa (cfr. Nm 27,12-14).

l'intervento di un terzo come giudice. È il verbo che troviamo sulle labbra di Geremia e di Giobbe, che citano in giudizio Dio (cfr. Ger 12,1; Gb 9). In questo caso i *b^enê jîsrâ'êl* intentano un processo di accusa contro *mōšeh*.

I *b^enê jîsrâ'êl* 'mormorano' (וַיִּזְנוּ / *wajjālen* dalla √ *ljn / lwn*) contro *mōšeh*, protestano contro la sua guida. Ma mettere sotto processo e criticare *mōšeh* significa in realtà voler processare e criticare JHWH (cfr. 16,7-8). *mōšeh* lo ripete ancora una volta, smascherando l'atteggiamento del popolo come un 'mettere alla prova' (*nissāh*, piel dalla √ *nsh*) JHWH.¹⁵

Mettere alla prova JHWH, tentarlo significa pretendere una manifestazione tangibile del suo potere secondo le proprie vedute e i propri gusti e imporgli le proprie scadenze. Mormorare contro JHWH significa dimenticare ciò che Egli ha compiuto per il popolo, significa dimenticare e rinnegare l'Esodo. È ciò che emerge dalle parole con cui si esprime la contestazione di *mōšeh*:

Perché questo: facesti salire noi dall'Egitto per far morire me e i miei figli e il mio bestiame per la sete? (17,3).

Il popolo distorce il senso dell'Esodo, interpretandolo come cammino verso la morte, non verso la pienezza della libertà e della vita, vede il deserto non come luogo di passaggio, come tempo intermedio, ma come luogo di morte, come tradimento di un Dio sadico o impotente. Riemerge nel rimpianto dell'Egitto il cuore schiavo dei *b^enê-jîsrâ'êl*, la nostalgia del passato che è in realtà un rifiuto della libertà.

Ancora una volta, come era accaduto a *mārāh* (15,25), *mōšeh* grida (*šā'aq*) verso JHWH che gli ordina di percuotere la roccia con lo stesso bastone con cui aveva percorso il Nilo. È un bastone carico di una memoria, la memoria di un Dio affidabile.

Il racconto termina con un commento del narratore che spiega il significato dei toponimi *massāh* e *m^erîbāh* e riassume il senso dell'episodio ricapitolandolo con un interrogativo:

C'è JHWH in mezzo a noi o no? (17,7).

In realtà, se si legge il testo, non si fa fatica ad accorgersi che i *b^enê jîsrâ'êl* non hanno mai fatto questa domanda. Non è la prima volta che il narratore esplicita parole che la narrazione non ha mai attribuito al popolo (cfr. Es 14,12).

L'interrogativo mette in discussione il nome stesso JHWH, il nome che significa la sua presenza attiva in mezzo al popolo in ogni situazione (cfr. Es 3,12-15; 6,2-8). Il narratore lascia volutamente aperto questo interrogativo come invito rivolto ad ogni generazione a rileggere il racconto del cammino nel deserto come paradigma del cammino della fede e soprattutto delle prove e delle crisi che scandiscono questo cammino. L'episodio di *massāh* e *m^erîbāh* diventa un drammatico anticipo del peccato del vitello d'oro, figura del peccato originale dei *b^enê jîsrâ'êl* (Es 32).

Ogni lettore viene chiamato a prendere una decisione, a dirimere la 'lite' tra JHWH e il popolo alla luce di ciò che è accaduto e sa. È sempre il lettore che deve imparare a riconoscere

¹⁵ Uno dei testi più densi e drammatici che esprimono questo 'mettere alla prova' JHWH si trova nel libro di Giuditta (Gdt 8,12-17).

la presenza di JHWH nell'assenza dell'acqua e nell'agire di *mōšeh* attraverso cui passano i gesti di JHWH.¹⁶

Israele esce infiacchito da questa prova. Perciò, subito dopo l'episodio di *massāh* e *m^erībāh*, la narrazione prosegue con il racconto dell'aggressione di *ʿāmālēq* che avviene ancora a *r^epīdīm* (ossia a 'mani fiacche').

4. Il combattimento contro *ʿāmālēq* (17,8-16)

Tra le prove che i *b^enē jīsrāʿēl* devono affrontare nel cammino del deserto vi è anche quella dell'incontro di nuovi nemici. *ʿāmālēq* è una tribù che discende da *ʿēsāw* (cfr. Gen 36,11) e che vive una vita nomade nella penisola del *sīnaj* e nel deserto del *negeb*. *ʿāmālēq* non solo si oppone al passaggio dei *b^enē jīsrāʿēl*, ma secondo Dt 25,17-19 si macchia di atti infamanti e vili: egli, infatti,

ti venne incontro e aggredì tutti coloro che si trascinavano a stento dietro di te quando ti eri sfinito e stanco (Dt 25,18).

La colpa di *ʿāmālēq* è stata quella di aggredire gente che era debole, senza potere e incapace di difendersi. Egli si comportò così perché

non ebbe timore di *ʿēlohīm* (Dt 25,18).

ʿāmālēq è perciò un nemico storico di *jīsrāʿēl*, che diventa però sempre più una cifra simbolica e che assume quasi la figura del male che si incarna nella storia.¹⁷ È importante tenere presente questa dimensione simbolica di *ʿāmālēq* per capire il senso delle parole di maledizione che JHWH pronuncia contro di lui:

Una mano (si è levata) contro il trono di JAH: vi sarà guerra di JHWH contro *ʿāmālēq* di generazione in generazione! (Es 17,16).

E per comprendere il significato del comando di JHWH che si trova in Dt 25,19:

Quando avrà dato riposo JHWH *ʿēlohēkā* a te da tutti i tuoi nemici all'intorno nella terra che JHWH *ʿēlohēkā* dà a te in eredità per possederla, tu cancellerai la memoria di *ʿāmālēq* da sotto il cielo: non ti dimenticherai (*timḥeh ʿet-zēker ʿāmālēq mittahat haššāmājim lō tiškahā*) (Dt 25,19).¹⁸

Questa maledizione diventa il simbolo di una lotta senza tregua tra JHWH e ogni male che si oppone alla liberazione del suo popolo. Il luogo della battaglia ha un nome che evoca la situazione dei *b^enē jīsrāʿēl* dopo l'episodio di *massāh* e *m^erībāh*. *r^epīdīm* significa, infatti, 'rilassamento delle mani' o 'mani infiacchite'. I *b^enē jīsrāʿēl* hanno una fede indebolita, una

¹⁶ Mi ispiro per questa parte ad A. NEPI, «Massa e Meriba: la crisi della fede», in *Parole di vita* 42/4 (1997) 28-34, qui, in particolare, 33-34.

¹⁷ Anche in testi più recenti, quando *ʿāmālēq* non esisteva ormai più, i vari nemici di *jīsrāʿēl* vengono chiamati discendenti di *ʿāmālēq*: così *hāmān*, nel libro di Ester, viene qualificato come discendente di *ʿāgag*, che era un re di *ʿāmālēq* (1Sam 15,8ss). Nella più tarda letteratura giudaica anche a Roma fu dato il nome in codice di *ʿāmālēq* (cfr. N. M. SARNA, 97).

¹⁸ Cfr. anche Es 17,14 con l'ordine da parte di JHWH di scrivere questo comando nel libro, forse il libro delle battaglie di JHWH, menzionato in Nm 21,14 (*sēper milḥāmōt jhwḥ*) o il libro dello *jāšār* (*sēper ha-jāšār*, 'libro del giusto'), citato da Gs 10,13 e 2Sam 1,18.

fedeltà vacillante: l'avversario, in questo caso *ʿāmālēq*, attende proprio questo momento per portare il suo attacco.

È necessario che mano di *mōšeh* impugni il *maṭṭēh hāʿēlōhīm* 'il bastone di *ʿēlōhīm*' (17,9) e si levi di nuovo come davanti al mare (14,16.21). Questo bastone viene poi fatto coincidere con il *nēs*, 'vessillo, stendardo, bandiera' (17,15).¹⁹ Si tratta forse di un simbolo di guerra che si piantava sulla cima di un colle come segno della mobilitazione militare del popolo attorno al suo Dio. *mōšeh* deve tenere alto questo bastone, che è il segno della presenza di JHWH che combatte per il suo popolo. Il messaggio fondamentale è questo: è JHWH che permette al popolo di vincere contro l'avversario e solo la fede in lui ottiene la vittoria. Per questo *ʾhōšuaʿ*, che appare qui per la prima volta, va a combattere solo con alcuni uomini scelti, come i trecento uomini scelti di *gidʿôn* (cfr. Gdc 7). L'aiuto di *ʾahārōn* e *hūr*, che sostengono le braccia stanche di *mōšeh*, è immagine della potenza dell'intercessione fraterna e del sostegno reciproco nella fede.

Rashi in modo assai originale collega l'episodio degli amaleciti a quello precedente:

Questo passo è stato accostato subito dopo il versetto precedente, per dire: Io sono sempre in mezzo a voi e pronto a soddisfare le vostre esigenze e voi dite: "Vedremo se JHWH è con noi o no!". Per la vostra vita, il cane viene e vi morde, voi gridate a Me e saprete dove sono! La situazione è analoga a quella di un uomo che ha caricato suo figlio sulle spalle e si è messo in viaggio; il figlio vedeva una cosa e diceva: "Papà, prendi quella cosa e dammela!", ed egli gliela dava. Così per una seconda volta e una terza volta ancora. Incontrarono una persona e il figlio le disse: "Hai veduto per caso mio padre?". Il padre allora gli disse: "Non sai dove sono io?". Allora lo fece scendere dalle sue spalle, venne il cane e lo morse.²⁰

5. L'incontro di *mōšeh* con *jitrô* (18,1-12)

Due racconti distinti ma collegati si trovano nel capitolo 18: i vv. 1-12 descrivono la visita di *jitrô* a *mōšeh* nell'accampamento di *jīsrāʿēl*; i vv. 13-26 presentano l'organizzazione di un

¹⁹ Dopo le parole di *mōšeh*, con cui egli dà all'altare, da lui edificato, il nome «JHWH è il mio vessillo (*nissī*, 'il mio *nēs*)», troviamo nel TM l'espressione *kī-jād ʿal-kēs jāh* nella quale il termine *kēs* è incomprensibile. Questa espressione ha causato molte difficoltà di interpretazione, come si può vedere nell'approfondita analisi di B.S. CHILDS, *Il libro dell'Esodo*, 322-323. La scelta maggiormente accolta dagli esegeti è la congettura proposta per la prima volta da Clericus (Jean Le Clerc), in *Mosis prophetae libri quinque, Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, et Deuteronomium*, ex translatione Joannis Clerici [Jean Le Clerc] cum ejusdem paraphrasi perpetua, commentario philologico, dissertationibus criticis, et tabulis chronologicis ac geographicis, J. Wetstenium et G. Smith, Amstelædamii 1735. La proposta consiste nell'emendare *kēs* in *nēs*, 'vessillo', fondata sia sulla somiglianza grafica tra la *kaf* (כ) e la *nun* (נ), sia sulla evidente corrispondenza con *nēs* del versetto precedente (17,15). Tuttavia, questa congettura non trova alcun appoggio in tutta la tradizione testuale. La LXX traduce *ἐν χειρὶ κρυφαίᾳ* 'con una mano nascosta', conservando le consonanti del TM (*ks jh*), ma rivoalizzandolo *kesujā* (*ksh*, 'nascondere'); questa interpretazione, tuttavia, non ha molto senso. Il *Pentateuco Samaritano* e la *P^sšīta* siriana leggono *jd ʿl ks*, 'una mano sul trono', interpretando *ks jh* come *ks*, 'trono'. Questa interpretazione è seguita dai *TgN*, *TgO*, *TgJ*. L'interpretazione della *Vulgata* è degna di notazione: partendo verosimilmente dalla lettura *ks*, 'trono', del *Pentateuco Samaritano*, della *P^sšīta* siriana e dei *Targumim*, legge 'solium Domini', cioè *kissē jāh*, 'trono di JHWH'. Questa lettura, tra tutte le proposte, pare quella meno arbitraria e più confacente all'interpretazione del passo. Cfr. M. PRIOTTO, *Esodo, nuova versione, introduzione e commento*, 323 (nota 9).328-329.

²⁰ RASHI DE TROYES, *Commento all'Esodo*, 141.

iniziale sistema giudiziario all'interno del popolo su suggerimento di *jitrô*. La narrazione colloca questi avvenimenti nello spazio di due giorni (cfr. v. 13).

jitrô, sacerdote di *midjân*, suocero di *mōšeh*, avendo ascoltato tutto ciò che aveva fatto JHWH a *mōšeh* e a *jišrā'ēl* suo popolo, come JHWH aveva fatto uscire i *b^enê jišrā'ēl* dall'Egitto, si recò da *mōšeh*, con la moglie e i figli di lui,

nel deserto dove egli era accampato, presso la *har hā-'ēlōhîm* (18,5).²¹

mōšeh raccontò a *jitrô* non solo tutto ciò che aveva fatto JHWH a Faraone e agli Egiziani «per causa di *jišrā'ēl* (*'al'ôdôt jišrā'ēl*)», ma anche «tutte le difficoltà da loro incontrate nel cammino, dalle quali JHWH li aveva liberati» (18,8). *jitrô* si rallegrò per tutto ciò che JHWH aveva compiuto per i *b^enê jišrā'ēl* e proclamò una solenne benedizione in onore di JHWH che egli riconosce come

più grande di tutti gli dèi (*gādôl jhwh mikkol- hā'ēlōhîm*) (18,11).

Il riconoscimento e la lode si esprimono anche con l'offerta di un olocausto (*'ōlāh*) e di un sacrificio che si conclude con pasto di comunione fraterna (*z^ebāhîm*) consumato da *jitrô* insieme a *mōšeh*, a *'ahārôn* e a tutti gli anziani di *jišrā'ēl*.

Secondo la tradizione rabbinica *jitrô* è il primo dei *gôjim* che si converte alla fede dei *b^enê jišrā'ēl* in JHWH. In realtà, *jitrô* non viene mai raffigurato come un pagano che si trasforma in adoratore di JHWH. A questo proposito il contrasto con Naaman (2Re 5) è stridente. *jitrô* viene, anzi, descritto nell'atto di pregare il Dio di *jišrā'ēl* con espressioni di fede molto simili a quelle del Sal 135. Il fatto che *jitrô* sia sacerdote di un paese straniero e non appartenga al popolo di *jišrā'ēl* è parte essenziale della tradizione. Ciò nonostante, la figura di *jitrô* funge da fedele testimonianza a JHWH lungo tutto lo svolgimento del racconto. *jitrô* non viene trattato da estraneo, e neppure agisce da estraneo.²²

C'è qualcosa di solenne in questo incontro. In contrasto con il combattimento con *'āmālēq*, figura del nemico, in un luogo come il deserto in cui tutti sono nemici, l'incontro con *jitrô* assume il significato di un evento di comunione sottolineato dal gesto del bacio di pace: «...e lo baciò (*wajjiššaq-lô*)» (18,7). Un incontro profeticamente ecumenico.

6. L'organizzazione interna del popolo: l'istituzione dei giudici (18,13-27)

L'ultimo episodio di questa sezione narra il primo tentativo di creare una organizzazione all'interno del popolo di JHWH attraverso l'istituzione di un governo collegiale dei giudici. È possibile che il narratore abbia proiettato qui istituzioni che reggevano la vita d'Israele al suo tempo, ma in ogni caso ciò contiene una chiara indicazione. Perché il popolo di JHWH non

²¹ La montagna di *'ēlōhîm* non può essere che il *sînaj* dove i *b^enê jišrā'ēl*, secondo la narrazione, non sono ancora arrivati (cfr. 19,1-2). Questa precisazione e altri elementi (l'altare e il sacrificio offerto da *jitrô*) hanno già da molto tempo attirato l'attenzione dei commentatori ebrei e cristiani. Il c. 18 presenta una serie di problemi molto difficili per quanto riguarda la sua formazione (cfr. B. S. CHILDS, 332-337). Un commento di ABRAHAM IBN EZRA (1089-1164) si può trovare in N. M. SARNA, 97. Si può ricordare il principio rabbinico che afferma: *אין בוקדם ומאוחר בתורה* / *'ên mûqdam ûme'ûhar battôrah*, 'non vi è prima e dopo nella *tôrâh*'. L'esodo non è evidentemente una presentazione cronachistica e cronologica degli eventi!

²² B. S. CHILDS, 334.340.

ritorni ad essere massa confusa e disordinata è indispensabile che sia un popolo ben guidato e ben organizzato (cfr. Dt 1,9-18).

Nel libro dei Numeri (11,10-30) questa istituzione dei giudici è molto sviluppata e teologicamente interpretata dall'effusione dello spirito sui settanta anziani.

mōšeh non può più essere l'unica guida di questo popolo. È *jitrô* a capirlo e a suggerire a *mōšeh* una condivisione di responsabilità (18,17-23). *mōšeh* resta comunque il legislatore come 'mediatore' tra JHWH e il popolo, come profeta che fa conoscere la volontà di JHWH, come maestro che la interpreta e la spiega (18,15-16.19-20).

¹⁷ Il suocero di *mōšeh* gli disse: «Non va bene quello che fai! ¹⁸ Finirai per soccombere, tu e il popolo che è con te, perché il compito è troppo pesante per te; non puoi attendervi tu da solo. ¹⁹ Ora ascoltami: ti voglio dare un consiglio e *ʿēlohîm* sia con te! Tu sta' davanti a *hā-ʿēlohîm* in nome del popolo e presenta le questioni a *hā-ʿēlohîm*.

²⁰ A loro insegnerai i decreti e le leggi; indicherai loro la via per la quale devono camminare e le opere che devono compiere (*w^ehizhartāh ʿethem ʿet-ha-huqqîm w^eet-ha-tôrôt w^ehōdaʿtā lāhem ʿet-ha-derek jēlkū bāh w^eet-ha-maʿāseh ʿāšer jaʿāsûn*) ²¹ Invece sceglierai tra tutto il popolo uomini validi che temono *ʿēlohîm*, uomini affidabili e incorruttibili, per costituirli sopra di loro come capi di migliaia, capi di centinaia, capi di cinquantine e capi di decine. ²² Essi dovranno giudicare il popolo in ogni circostanza; quando vi sarà una questione importante, la sottoporranno a te, mentre essi giudicheranno ogni affare minore. Così ti alleggerirai il peso ed essi lo porteranno con te. ²³ Se tu fai questa cosa e *ʿēlohîm* te lo ordina, potrai resistere e anche tutto questo popolo arriverà in pace alla meta» (Es 18,17-23).

IL DESERTO LUOGO DELLA GRAZIA E DELLA TENTAZIONE

Il deserto biblico è un luogo non solo geografico (i 61.000 chilometri quadrati di deserto della penisola sinaitica), ma ‘teologico’, quindi rivelativo.

È il luogo più contraddittorio all'interno della Bibbia, perché in esso ci sono simultaneamente la grazia e la tentazione.²³ Mai come nel deserto Dio ha operato tanti segni prodigiosi in favore del suo popolo e nello stesso tempo mai come nel deserto il popolo è stato infedele al suo Dio con il suo ripetuto *mormorare* (da intendere come ‘contestare’, ‘ribellarsi’).

È allora molto evidente che il deserto è il simbolo che raffigura adeguatamente la condizione della chiesa nel mondo. Il termine stesso *ekklēsia* nella traduzione greca del Primo Testamento traduce sempre l'espressione ebraica *q'hal jhwh* che designa l'assemblea di Israele radunata nel deserto. In questo senso Stefano parla di *ekklēsia en tē erēmo*, ‘chiesa nel deserto’ (cfr. At 7,38). È lì che si radunava l'assemblea di Israele ed è lì che si raduna la chiesa. Il deserto è così il luogo dove si prova la qualità di perseveranza della chiesa nella sequela del suo Signore.

Una tentazione e un atteggiamento peccaminoso comune a tutti i peccati del tempo del deserto è la ‘mormorazione’ del popolo contro lo stile con cui il Signore lo conduce per educarlo a vivere alla scuola del suo amore (la via dell'alleanza).

La prima tentazione e il primo peccato riguardano il Nome di Dio. Essa si traduce nella terribile domanda: «C'è JHWH in mezzo a noi (come ha detto di essere, cfr. Es 3,14), sì o no?» (Es 17,7).

Essa sorge dal desiderio di verificare se davvero sia così e di farlo ciò con i mezzi e alle condizioni decise da noi. Ma talora può esprimere l'inevitabilità di Dio percepita come insopportabile per l'uomo. Il peccato, sempre in agguato come un serpente, arriva a farci sperimentare come peso incombente e irritante la presenza di Dio presso di noi.

Ecco allora che questa tentazione spinge il credente a pretendere di ‘ridimensionare’ il mistero di Dio che ci avvolge da ogni parte e a farne l'opera delle proprie mani: «Facci un dio!». La tentazione di idolatria più insidiosa per il popolo di Dio non è quella di passare a un altro dio, ma quella di dare una forma umana, a misura d'uomo, al Dio vivente della fede nella sua parola (Es 32,4-6a; cfr. At 7, 41-43).

La mormorazione si rivolge anche contro colui che Dio ha costituito guida e profeta sul popolo. Essa, già preannunciata in Egitto, si scatena più volte nel deserto contro Mosè e Aronne (Es 15,22-27; 16,2-3.6-9.12; 17,1-7; Nm 21,4-9) ed ha la sua manifestazione più drammatica nella rivolta di Core, Datan e Abiram (Nm 16,3).

La mormorazione sfocia perfino in una gelosia che finisce per guastare l'affetto fraterno di Miriam e di Aronne verso Mosè (Nm 12,1-3).

Ritroviamo gli echi di questa storia di tentazioni e di peccati nel Sal 78 e nel Sal 106 che sono delle meditazioni sapienziali di Israele sulla sua storia.

²³ Cfr. F. ROSSI DE GASPERIS – A. CARFAGNA, *Prendi il Libro e mangia! 1. Dalla creazione alla Terra Promessa*, EDB, Bologna 1997, 123-150; E. BIANCHI, «Il deserto: valenze spirituali», in G. TROTTA (a cura di), *La via del deserto tra ebraismo e cristianesimo*, Morcelliana, Brescia 1993, 51-85.

La mormorazione e il peccato riguardano infine i beni della terra, doni di Dio. La benedizione e l'azione di grazie decadono in avida concupiscenza. I beni (il cibo e la bevanda) non sono più interpretati come dono da accogliere con riconoscenza, ma sono desiderati come preda da conquistare e come cose di cui disporre a proprio piacimento (Nm 11,4-6).

Nm 11 è forse il capitolo in cui il tema della mormorazione del popolo, con le sue tragiche conseguenze, si manifesta nel modo più completo. L'abbondanza straordinaria di quaglie migranti è letta come una risposta divina all'arroganza del popolo ingordo (cfr. Sal 78,29-31).

Si tratta qui di un'economia radicalmente opposta a quella della manna. La voglia sfrenata di prendere i beni della terra e di saccheggiarli avidamente per soddisfare le nostre brame offusca la presenza di Colui che li dona e il primato del rapporto con lui. Allora, come dice Paolo, il nostro ventre ha preso il posto di Dio (Fil 3, 19). Una tale 'morte di Dio' nel nostro cuore trasforma le cose in questo modo desiderate nella nostra tomba, 'tomba della concupiscenza' (cfr. Nm 11,34-35: «Quel luogo fu chiamato קִבְרוֹת הַתְּאֵנִים / *qibrôt ha-ta'ăwāh* (cioè 'i sepolcri della cupidigia'), perché qui fu sepolta la gente ingorda»).

I tre peccati del cammino nel deserto si ritrovano fusi in quella che la Bibbia solennemente ricorda come d^har p^oôr w^e d^har kozbî (Nm 25,18).

Vincitori di re potenti, i figli di Israele furono però vinti dalle donne di *mô'ab* (Nm 25,1-5). L'ingordigia di sesso si mescola ai pasti sacrificali idolatrici e l'ira di JHWH è spenta da *pînḥās*, nipote di *'ahārôn*, che trafigge con una lancia *zimrî*, un figlio di Israele, nell'atto stesso di unirsi a *kozbi*, una principessa di *midjān* (Nm 25,4-18).

Il giorno di Peor e il gesto di Pincas ('Fineses') sono ripetutamente ricordati nella Bibbia (Dt 3,29-4, 4; Sal 106,28-31; Sir 45,23-24; 1Cor 10,8), perché resti impressa nel popolo di Dio la memoria dell'idolatria e delle sue conseguenze come una tentazione sempre in agguato.

*Ma Dio non si lascia scoraggiare dalle continue infedeltà del suo popolo, dalla sua durezza di cuore. La sua misericordia e la sua fedeltà, *hesed w^e-'emet*, (Es 34,5-7) sono più forti e più tenaci, ostinatamente e follemente tenaci, dei peccati del suo popolo e con premurosa insistenza offrono al popolo continui segni di una attenzione che è nello stesso tempo tenera e forte, appassionata ed esigente: dal passaggio del mare, al dono della manna, all'acqua dalla roccia.*

Molto significativa è la lettura deuteronomica del tempo del deserto, delle sue tentazioni e dei segni con cui Dio accompagna il cammino del suo popolo (stupendo, in particolare, Dt 8).

Si tratta di 'segni', cioè di gesti in cui l'iniziativa di Dio chiede al suo popolo di porre la sua fiducia interamente ed esclusivamente nella *salvezza* che lui dona, *šû'at jhwh* (Es 14,13). Sono quindi segni 'impegnativi' perché chiedono al credente di *obbedire* (è il significato del verbo biblico *ascoltare*) al Dio dell'impossibile, al Dio sorprendente e imprevedibile ma mai ambiguo, al Dio affidabile.

IL DESERTO COME TEMPO INTERMEDIO

Il modo più semplice di vivere il tempo è fare esperienza del suo susseguirsi. E tuttavia ciò che è tipicamente umano è l'atteggiamento che trasforma la successione dei momenti in una anticipazione del futuro. Tra il momento futuro e il presente si frappone il tempo intermedio, che può essere accettato passivamente o attivamente.

Nel nostro rapportarci al tempo, passiamo per una vasta gamma di atteggiamenti fondamentali. Attesa, speranza, aspettazione, rassegnazione, disperazione, costanza, impazienza, pazienza, tenacia...

Il deserto nella Bibbia è un tempo di attesa, un tempo provvisorio che va vissuto nell'attesa, non nella passività, riempiendolo di speranza. Non può essere subito, nell'attesa che passi.

È un tempo che non deve mai essere dimenticato...

Il deserto insegna la necessità della disciplina del tempo: non ritardare Dio, ma neppure precederlo.

Il deserto è chiamato provocare la crisi e a forzare l'evento che Dio vuole suscitare nei suoi figli.

Perché nel deserto l'uomo è ridotto a fare giorno dopo giorno l'esperienza drammatica della sua debolezza, della sua radicale impotenza...essa si manifesta sempre là dove sono più vulnerabile...dove non mi resta che una sola speranza: quella di riconoscere che la vita che abbiamo progettato decidendo di seguire il Signore è del tutto superiore alla sue forze. Dio viene a frantumare lo specchio del suo ideale di perfezione.....Il credente prima e più che essere esperto di fede, è esperto di incredulità, di idolatria. Perciò Dio viene spogliarlo dei suoi idoli. Solo così può consegnarsi a Dio.

Anche tra i fratelli è un uomo nuovo, cioè un amico tenero e dolce, che non si lascia irritare dai difetti e che si mostra comprensivo di fronte alle debolezze. Perché è il primo a diffidare enormemente di se stesso, ma a confidare follemente in Dio, aggrappato alla sua misericordia.²⁴

²⁴ Queste riflessioni si ispirano ad A. LOUF, *La vita spirituale*, Qiqajon, Magnano (BI) 2001, 154-163. Sul tema del deserto come 'tempo intermedio' cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *Salvezza e Liberazione: l'Esodo*, 158-161.

LA STRUTTURA LETTERARIA DI ESODO 19-40²⁵

I. L'alleanza di Es 19,1-24,11

A. discorso programmatico di JHWH e risposta del popolo (19,1-8)

B. primo ciclo teofanico (19,9-19)

B'. secondo ciclo teofanico (19,20-25)

LE DIECI PAROLE (20,1-17)

B''. conclusione dei cicli teofanici (20,18-21)

IL CODICE DELL'ALLEANZA (20,22-23,33)

a) divieto delle immagini e legge sull'altare (20,22-26)

b) leggi varie (21,1-23,19)

c) demolizione delle stele cananaiche e servizio di JHWH (23,20-33)

A'. la conclusione dell'alleanza (24,1-11)

κ. Istruzioni per la costruzione del santuario (24,12-31,18)

A. introduzione (24,11-18)

- JHWH chiama *mōšeh* dalla nube il *settimo* giorno

B. JHWH dà a *mōšeh* le leggi per il santuario (*tabnūt ha-miškān*: 25,9)

C. conclusione:

- il *riposo della šabbāt* (31,12-17)

- la consegna delle due tavole della testimonianza / *luḥōt hā-ēdut* (31,18)

II. La nuova alleanza (32,1-34,35)

a) Il peccato (32,1-24), con il tema di *mōšeh* intercessore

b) Castigo e perdono (32,25-34,9)

A. Il castigo posto in atto: 32,25-29

B. sezione di passaggio (ordine / esecuzione): 32,30-32

C. Il dialogo del castigo: 32,33-33,6

D. *mōšeh* interlocutore di JHWH: 33,7-11

C'. Il dialogo del perdono: 33,12-23

B'. sezione di passaggio (ordine / esecuzione): 34,1-4

A' Teofania del perdono: 34,5-9

c) Rinnovazione dell'alleanza (34,10-28)

- 'Decalogo culturale'

d) Conclusione (34,29-35), con il tema di *mōšeh* mediatore

κ'. Costruzione del santuario (35,1-40,38)

A. Introduzione: il *riposo della šabbāt* (35,1-3)

B. Costruzione del santuario (35,4-39,32)

C. Conclusione: la consacrazione del santuario (39,33-40,38)

²⁵ Questa struttura è proposta da G. BORGONOVO, "Scrittura e b'rit in Es 19-40", 139-140.

