

IL COMPIMENTO DELL'ALLEANZA

Es 24,1-11

La struttura di Es 19,1 – 24,11¹

A. La preparazione dell'alleanza (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 teofanico (20,18-21)

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

A'. Il compimento dell'alleanza (24,1-11)

Questa struttura rivela che la posizione delle 'dieci parole' e del 'Codice dell'alleanza' non è certamente casuale. La comunicazione della volontà di JHWH è situata in modo significativo dopo la prima dichiarazione di intenti da parte del popolo (19,8b) e prima del c. 24. Il popolo ha detto di volersi impegnare a fare la volontà di JHWH, questa è stata successivamente espressa. E ora, dopo che *mōšeh* ha riferito al popolo tutte le parole di JHWH (*kol-dibrê jhwh*) e tutti i precetti (*kol-hammīšpāṭīm*), dopo che *mōšeh* ha scritto tutte le parole di JHWH (*ʔwajjiktōḥ mošeh ʔet kol-dibrê jhwh*), dopo che *mōšeh* ha letto (*ʔwajjiqrāʔ*) il libro dell'alleanza (*seper habbērit*), il popolo dà il definitivo assenso: «Tutto ciò che ha detto JHWH faremo e ascolteremo, *naʿāšeh wēnišmāʿ*» (24,3-7, in particolare v.3c e v.7c).²

Un incontro con JHWH sul monte e il rito con il sangue

In questa unità sembrano integrate due scene originariamente indipendenti: quella di un incontro con JHWH sul monte (vv.1-2 e 9-11) e quella di un rito con il sangue (vv.3-8).

A livello di lettura del testo nella forma canonica, che è ciò che ci interessa, si tratta di mettere in risalto come esso sia strutturato intorno a due motivi. Tra l'ordine di salire rivolto a *mōšeh*, *ʔahārōn*, *nādāb*, *ʔāḥîhûʔ* e settanta tra gli anziani d'Israele (v.1) e l'esecuzione dell'ordine, c'è un voluto ritardo, precisamente l'interruzione rappresentata dalla scena dei vv.3-8.

Vi è un solo modo di ascoltare la parola di JHWH, quello di fare la sua volontà: l'ascolto è obbedienza. A questa solenne dichiarazione di impegno da parte del popolo, segue il rito del

¹ Cfr. G. BORGONOVO, «Scrittura e *תורה* in Es 19-40», 139-140.

² Sul fenomeno della *mise en abyme* presente nei vv.4-6, sulla prossimità tra il popolo (lettore implicito) e il lettore (reale) e su 24,7b come conclusione di una serie di elementi offerti proletticamente nel corso della narrazione cfr. J.-P. SONNET, «Le Sinaï dans l'événement de sa lecture» 338-344.

sangue (vv.6-8). Una parte del sangue è sparsa sull'altare (v.6), l'altra è versata sul popolo. È questa particolarità che va sottolineata per cogliere il significato di questo gesto.

Nicholson ha attirato l'attenzione su un altro caso in cui viene compiuto un gesto simile a questo: si tratta del rito della consacrazione dei sacerdoti (Es 29,20-21 e Lv 8,22-30).³ Anche qui ci troviamo di fronte ad un rito di consacrazione, destinato però non ai sacerdoti, ma a tutto il popolo. Come, con il rito del sangue, i sacerdoti sono destinati al loro ufficio sacerdotale, così qui *tutto il popolo* è scelto, destinato, consacrato all'obbedienza, all'esecuzione della volontà divina: non è un caso che i sacrifici del v.5 siano offerti da «dei giovani tra i figli d'Israele». L'applicazione al popolo intero del rito della consacrazione sacerdotale suggella la nascita di un *regno di sacerdoti*, di una *nazione santa*, cioè il compimento del programma di Es 19,6.⁴

Essi videro JHWH e mangiarono e bevvero (24,9-11)

Non c'è nessun elemento in questo testo che possa far pensare che qui si presenta un pasto di alleanza.⁵ Se trattasse di pasto che conclude in modo solenne la celebrazione dell'alleanza, non si capirebbe perché uno dei partner, JHWH, non partecipi al pasto e perché, dal momento che l'alleanza è stipulata (in ebraico, *kārat*, 'tagliare', cfr. v.8) con tutto il popolo (vv.3-8), solo alcuni partecipino al pasto che la suggella in modo solenne. L'alleanza è dichiarata conclusa con la dichiarazione di *mōšeh* che troviamo al v.8:

Ecco il sangue della alleanza (*b'rit*) che tagliò JHWH con voi su tutte queste parole (*'al kol-haddēḥārîm hā'ēlleh*).

Una lettura attenta del testo non può non evidenziare che il verbo 'vedere' viene presentato, in ebraico, con due verbi diversi: *rā'āh* (v.10) e *ḥāzāh* (v.11). Questo passaggio costituisce nel testo un elemento determinante. Infatti, nei racconti di vocazione profetica (cfr. Is 6,1-11; Mi 1,1), nei racconti della chiamata di *mōšeh* e di *gid'on* [Gedeone] (Es 3,16; 4,1; Gdc 6,22-23), la visione di JHWH, indicata con il verbo *ḥāzāh*, ha lo scopo di fondare l'autorità di colui che viene scelto e mandato da JHWH, legittimandone la parola e la missione. Si tratta di un privilegio accordato a coloro che in questo modo sono ammessi a far parte del 'consiglio divino' (cfr. Is 6,1ss; Ger 23,18; 1Re 22,19...). È vero che in questo caso coloro che 'vedono' non vengono inviati, ma rimane questo aspetto di investitura, che anche la menzione del pasto conferma.

Anch'esso, infatti, costituisce un privilegio eccezionale: JHWH concede a *mōšeh*, *'ahārōn*, *nādāb*, *'āḥihū'* e ai settanta anziani tra i figli d'Israele di mangiare alla sua presenza.

Visione e pasto indicano perciò una situazione di particolare autorità riconosciuta a coloro che sul monte vedono JHWH, una situazione di preminenza rispetto al popolo. È certamente significativo che con *mōšeh* ci siano i sacerdoti, rappresentati da *'ahārōn*, e gli anziani d'Israele, cioè quel gruppo che occuperà una posizione preminente tra il popolo soprattutto dopo l'esilio

³ E. W. NICHOLSON, *God and his people...*, 164-178 ('The Covenant Ritual at Sinai: Exodus 19:3b-8 and 24:3-8'), in particolare 172.

⁴ D. GARRONE, «Alleanza e libertà», *PSV* 23 (1991) 35-48, qui 41-42.

⁵ E. W. NICHOLSON, 121-133 («They Saw God and Ate and Drank»- A Covenant Meal At Sinai? Exodus 24:1-2, 9-11').

e il conseguente fallimento della monarchia. È importante anche notare che il compito dei sacerdoti e degli anziani e la sua legittimazione sono collegate all'autorità di *mōšeh* e, soprattutto, all'evento fondatore dell'identità di Israele come popolo di JHWH (*ʿam jhwh*). Proprio questo legame li costituisce mediatori legittimi e interpreti garantiti della costante volontà di alleanza da parte di JHWH nel corso della storia d'Israele.⁶

⁶ J. L. SKA, «Le repas de Ex 24,11», *Biblica* 74 (1993) 305-327.

LE ISTRUZIONI PER LA COSTRUZIONE DEL SANTUARIO

Es 24,12 – 31,18

I. La 'dimora' di JHWH : dal Sinai al santuario

In Es 24,12 *mōšeh* riceve da parte di JHWH il comando di salire sul monte e di restarvi per ricevere «le tavole di pietra, la *tôrāh* e il comandamento»:

JHWH disse a *mōšeh*: «Sali verso di me sul monte e rimani lassù: io ti darò le tavole di pietra [*luḥōt hāʿēben*], la *tôrāh* e il comandamento [*mišwāh*] che io ho scritto [*kātabī*] per istruirli [*lʰôrōtām*]⁷» (24,12).

L'esecuzione di questo comando è però rimandata a 31,18, dopo le istruzioni riguardanti il modello del santuario e il culto ad esso collegato:⁸

Quando JHWH ebbe finito di parlare con *mōšeh* sul monte *sīnaj*, gli diede le due tavole della legge, tavole di pietra scritte con il dito di Dio [*šenē luḥōt hāʿēdut luḥōt ʿēben ketubīm bʿešbaʿ ʿēlōhīm*].

Queste istruzioni sono riprese quasi con le stesse parole, anche se con qualche variazione significativa, nei capitoli 35-40 dedicati alla costruzione del santuario «come JHWH aveva comandato a *mōšeh*». Questa espressione, che ricorre molte volte in questi capitoli, sostituisce il riferimento al modello mostrato sulla montagna che, invece, si trova più volte nei capitoli dedicati alle istruzioni.

Il rapporto tra la teofania del Sinai e la tradizione del santuario è sottolineato nei capitoli che contengono le istruzioni dalla frequente ripetizione del comando: «Li farai secondo il modello [*tabnīt*]...che ti è stato mostrato sulla montagna» (25,9.40; 26,8.30; 27,8; cfr. anche Nm 8,4).

Ma soprattutto il legame tra il Sinai e il santuario è sottolineato dal tema della *nube* e della *gloria* di JHWH presente in 24,15-18 e ripreso in 40,34.

In 24,15-16 troviamo:

E salì *mōšeh* sulla montagna e coprì la nube [*ʿānān*] la montagna. E dimorò [*wajjiškōn*]⁹ la gloria di JHWH [*keḥôd jhwh*] sul monte *sīnaj* e lo coprì la nube [*ʿānān*] per sei giorni (24,15-16).

Questo tema è ripreso in 40,34 e trasferito dalla montagna alla 'dimora':

E coprì la nube [*ʿānān*] la tenda dell'incontro [*ʾōhel mōʿēd*] e la gloria di JHWH [*keḥôd jhwh*] riempì la dimora [*hammiškān*] (40,34).

La presenza di JHWH, che aveva dimorato sul Sinai, ora accompagna Israele nel suo cammino attraverso il deserto e, oltre il deserto, nella terra di Canaan, dimorando nel santuario. Tutto ciò che è avvenuto al Sinai continua nel santuario.

⁷ *lʰôrōtām*, infinito costruito *hifil* dal verbo *jrh* III (cfr. D.J.A. CLINES, DCH).

⁸ Cfr. G. BORGONOVO, «Scrittura e ברייה in Esodo 19-40» 130.

⁹ *wajjiškōn*, tempo preformativo consecutivo, forma *qal* dal verbo *šākan*, 'e dimorò'.

Questo trasferimento ha delle conseguenze anche nella presentazione del compito di *mōšeh*. Mediatore della parola di JHWH al Sinai, egli è ora mediatore delle istruzioni di JHWH per la costruzione del santuario. Il suo primitivo compito di permanente interlocutore privilegiato di JHWH presso ‘la tenda dell’incontro’ [*ʔōhel mōʿēd*], messo in risalto in 33,7-14, ora viene interamente assorbito nel suo nuovo ufficio sacerdotale che condivide con *ʔahārōn*. Infatti, quando la gloria di JHWH ebbe riempito il santuario,

mōšeh non poté entrare nella tenda dell’incontro [*ʔōhel mōʿēd*], perché dimorava [*šākan*] su essa la nube [*ʿānān*] e la gloria di JHWH [*kēḥôd jhwh*] riempiva la dimora [*hammiškān*] (40,35).

L’istituzione stabile attraverso la quale JHWH fa conoscere ai figli di Israele la sua volontà è ormai il sacerdozio perenne di *ʔahārōn* (40,15).

La tenda dell’incontro è il centro del servizio liturgico (Lv 8,34); non serve più da luogo di incontro come nella primitiva tradizione.¹⁰

Vi è un altro rapporto che è messo in risalto in questi capitoli: il rapporto che intercorre tra il santuario e il *settimo giorno*, la *šabbāt*¹¹ (*šabbāt* in ebraico è un termine femminile). Infatti, il tema del settimo giorno si trova in 24,16: per sei giorni la nube copre la montagna, ma il settimo giorno JHWH chiama *mōšeh* dalla nube:

E salì *mōšeh* sulla montagna e coprì la nube [*ʿānān*] la montagna. E dimorò [*wajjiškōn*]¹² la gloria di JHWH [*kēḥôd jhwh*] sul monte *sīnaj* e lo coprì la nube [*ʿānān*] per sei giorni. Nel settimo giorno [*bajjôm haššēbʿî*] JHWH chiamò *mōšeh* dalla nube [*ʿānān*] (24,16).

Il tema del settimo giorno ritorna alla fine della sezione, dopo le istruzioni riguardanti il santuario, i suoi arredi e i suoi ministri, in 31,12-17, dove è ripetuto il comandamento di osservare la *šabbāt*, già presente nelle dieci parole (20,8-11). Questo tema si ritrova ancora proprio all’inizio dei capitoli che narrano la costruzione del santuario in 35,1-3. Il rapporto tra il santuario e la *šabbāt* è dunque importante. Il santuario rappresenta il compimento della promessa dell’alleanza:

E faranno a me un santuario [*miqdāš*] perché io dimori [*wēšākantî*] in mezzo a loro (25,8).

Lv 26,11-13 sottolinea che il santuario rappresenta la presenza di JHWH, una presenza che è compimento dell’alleanza richiamata dalla ‘formula dell’alleanza’:

Io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo [*wēhājîtî lākem lēʾlohîm wēʾattem tihjû-lî lʿām*] (Lv 26,12).

Ma il segno dell’alleanza è la *šabbāt*:

¹⁰ B. S. CHILDS, 542. Secondo Childs la tradizione sacerdotale, come si trova nella descrizione del santuario in Es 25-27, rappresenta una fusione di una antica tradizione della tenda con una tradizione del santuario completamente diversa in cui confluiscono elementi propri dell’antica tradizione di un santuario portatile che accompagnava i figli di Israele nel deserto, sul modello comune ad altri popoli e culture dell’AVO, ed elementi che costituiscono una retro-proiezione al tempo fondatore di Israele come popolo di JHWH di elementi presi dal Tempio di Salomone (cfr. ID., 536-542).

¹¹ Cfr. G. BORGONOVO, *ibidem*, 135-136.

¹² *wajjiškōn*, tempo preformativo consecutivo, forma *qal* dal verbo *šākan*, ‘e dimorò’.

Le mie *šabbātôt* osserverete, perché la *šabbāt* è un segno [ʔôt] fra me e voi (31,13).¹³

2. Il significato del santuario

La peculiare rilevanza data alle leggi sulla dimora (Es 25-31 e 35-40) si spiega con la situazione post-esilica, in cui la piccola provincia persiana di Jehud è raccolta attorno al (secondo) tempio di Gerusalemme. La riforma deuteronomica ha avuto nella centralizzazione del culto uno dei suoi aspetti più importanti: l'unico tempio scelto da JHWH è quello di Gerusalemme, il «luogo che JHWH vostro Dio sceglie tra tutte le tribù per mettere il suo nome» (Dt 12,5; cfr. il contesto di 12,2-12). L'identità di Israele, a partire dalla fine del VI secolo a.C., si è costruita attorno a questo tempio e alla sua classe sacerdotale, che, sotto la guida del sommo sacerdote, era rimasta l'unico potere ancora presente in Giuda. La classe sacerdotale avrebbe sviluppato nei particolari la storia delle origini di Israele, sulla filigrana della storia che il Dt aveva già schizzato nelle sue linee principali. Le tradizioni storiche, in qualche modo registrate da archivi e istituzioni, da drammi e poesie, o semplicemente rimaste nel patrimonio culturale comune, sarebbero state progressivamente ordinate sino a dare forma, nel corso di qualche secolo, all'attuale composizione del Pentateuco: soprattutto – ed è quanto limitatamente interessa al presente contributo – alla sezione sinaitica di Es 19-40.¹⁴

Ma qual è l'immagine e il significato del santuario che emergono dall'Esodo?

Il capitolo 26 è dedicato alle istruzioni che descrivono il santuario come struttura portatile, simile per alcuni aspetti alle tende dei figli di Israele nel deserto. Ma per altri aspetti si tratta di qualcosa di imponente e prezioso, certamente poco adatto a farne una struttura agevolmente smontabile e trasportabile nel cammino attraverso il deserto. I tendaggi raffinati e preziosi (26,1-14), che ricoprono una struttura rettangolare di assi di legno [*q^rrāšīm*], aperta verso est (26,15-30), e che, più che la stessa struttura di legno, costituiscono il santuario, fanno pensare ad una descrizione idealizzata, ma nello stesso tempo offrono anche un messaggio preciso: la differenza radicale che intercorre tra il santuario e le tende dei figli di Israele.¹⁵

I tre termini con cui è indicato il santuario ci guidano alla comprensione del suo significato: *miqdāš*, *miškān*, *ʾōhel mōʿēd*.

Il termine *miqdāš* (25,8) deriva dalla radice *qdš*: esso definisce ciò che è chiaramente separato dallo spazio circostante ed è riconosciuto come uno spazio sacro.¹⁶ Questo termine, o più precisamente *bêt hammiqdāš*, designa comunemente il Tempio di Gerusalemme. È propriamente il termine tradotto con il vocabolo italiano 'santuario' - la Vulgata lo traduce *tabernaculum* - per designare il luogo dove JHWH dimora [*šākan*] in mezzo al suo popolo:

¹³ Cfr. B. S. CHILDS, 546-547.

¹⁴ G. BORGONOVO, *ibidem*, 144-146.

¹⁵ La struttura è descritta con queste misure: 30 cubiti (= 13,8 m.) in lunghezza, 10 cubiti (= 4,6 m.) in larghezza e altezza. Come tale, il santuario descritto ha una lunghezza e una larghezza che sono esattamente la metà delle misure del Tempio di Salomone e un'altezza che è 1/3 dello stesso Tempio, secondo le dimensioni che si trovano in 1 Re 6,2. Una pianta del santuario e degli spazi da cui è circondato, si può trovare in N. M. SARNA, 155.

¹⁶ Da questa radice deriva il sostantivo *qōdeš* / *qōdeš*, 'santità', l'aggettivo *qādōš* / *qādōš*, 'sacro, santo' e il verbo *qdš*, 'essere santo, santificare, considerare sacro'.

E faranno a me un santuario [*miqdās*] e io abiterò [*w^ešākantī*] in mezzo a loro (25,8).

L'espressione *ʾohel mō'ēd* indica la 'tenda dell'incontro o del convegno': essa si collega all'antica tradizione della tenda dove JHWH si incontrava con il suo popolo attraverso la mediazione di *mōšeh*, una tradizione che è ricordata dal verbo *ʾd* - usato alla forma *nifal*, 'incontrarsi in un luogo e in un tempo fissato', che ricorre cinque volte in Es 25-31 (25,22; 29,42.43; 30,6.36).¹⁷ Inoltre in 29,42-43 l'incontro è ancora presentato presso l'ingresso della 'tenda dell'incontro'. In particolare, la tenda dell'incontro è richiamata più volte in 33,7-11:¹⁸ questa pericope si trova al centro della sezione formata da Es 32,1-34,35.

Il termine *miškan* deriva dalla radice verbale *šākan*, 'dimorare, abitare'. Questo termine sottolinea che JHWH 'dimora' non nel santuario, ma in mezzo ai figli di Israele (cfr. 25,2.8). Si deve notare che per parlare del 'dimorare' di JHWH non viene usato il più comune verbo *jāšab*, ma *šākan* che ha una differente connotazione.

Questo verbo dà l'idea di temporaneo alloggio in una tenda e caratterizza lo stile nomadico di vita. Perciò la struttura è chiamata *miškān* (per esempio, in 25,9) e la forma verbale è frequentemente usata insieme con *ʾohel*, il termine usuale per 'tenda', e in connessione con i nomadi. Il vocabolo *miškān* è spesso usato in parallelismo sinonimico con *ʾohel*, e le altre designazioni del santuario del deserto sono 'Tenda dell'Alleanza' (cfr., per esempio, Nm 9,15; 17,22-23; 18,2; 2 Cr 24,6) e 'Tenda del Convegno' (cfr. Es 28,43; 30,20; 40,32). Così, il santuario non vuole essere interpretato letteralmente come dimora di Dio, come sono le altre simili istituzioni nel mondo pagano. Piuttosto, esso ha la funzione di rendere percettibile e tangibile la concezione della immanenza di Dio, cioè del dimorare della Divina presenza nell'accampamento di Israele, alla quale il popolo possa orientare la mente e il cuore. Una postbiblica estensione di questo uso del verbo *šākan* è il termine ebraico *š^ekīnāh* per la Divina Presenza.¹⁹

La 'dimora' costituisce un segno di quella vicinanza di JHWH che costituisce il significato dello stesso nome di Dio: «Io sarò con te» (Es 3,12.14). Troviamo questo termine *miškān* nel capitolo 37 di Ezechiele :

In mezzo a loro sarà la mia dimora: io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo (Ez 37,27).

Perciò il nome della Gerusalemme futura che ha al suo centro il Tempio, nella visione ideale di Ezechiele (cc. 40-48), è *ʾjhw^h šāmmāh*, 'JHWH (è) là' (Ez 48,35).

La traduzione greca dei LXX rende il termine *miškān* con *skēnē* e il verbo *šākan* con *skēnōō*. Il sostantivo ricorre 20 volte nel Nuovo Testamento, il verbo solo cinque volte: quattro nell'Apocalisse e una volta nel prologo del quarto vangelo:

¹⁷ Cfr. B. S. CHILDS, 539.

¹⁸ In 33,7-11 il termine *ʾohel*, ricorre 10 volte: in due passi indica una tenda generica dell'accampamento, ma in otto passi la 'tenda del convegno'. La particolarità di questo centro 'iterativo' è evidenziata dalla 'rottura della sintassi narrativa': infatti, dopo i *wajjiqtōl* narrativi, si trova una frase nominale, segno di un nuovo inizio di racconto, seguita da altri verbi in *w^eqāṭaltī*. Questa 'sospensione' sottolinea la funzione permanente di *mōšeh* intercessore. Cfr. G. BORGONOVO, 136-137 (alla nota 17 è presentata la struttura 'molto accurata' di questa unità).

¹⁹ N. M. SARNA, 158. Cfr. anche B. S. CHILDS, 545.

E la parola si fece carne e pose la sua tenda [ἐσκήνωσεν] in mezzo a noi (Gv 1,14).²⁰

Le istruzioni riguardanti la costruzione del santuario iniziano con l'ordine di costruire l'*arca* [ʿārôn]: cfr. 25,10-22. L'arca ha la funzione di contenere le due tavole della legge [šēnē luḥōt hāʿēdūt] (cfr. Dt 10,1-5) e per questo motivo è chiamata ʿārôn hāʿēdūt, 'arca della testimonianza' (25,22; 26,33; 40,21).

Si può discutere se sia meglio tradurre ʿēdūt «testimonianza» o piuttosto «leggi/legge», vale a dire l'insieme delle clausole di un patto. Propenderei per il secondo significato in tutto il contesto esodico, anche quando il sostantivo qualifica l'arca (cfr. 25,16.21; 26,33s; 27,21; 30,6.26.36; 31,7.18; 32,15; 34,29; 38,21; 39,35; 40,3.5.20).²¹

L'arca è menzionata in molti testi narrativi che presentano il periodo che va dal tempo del deserto fino al tempo di Davide e Salomone, che la colloca nella parte più sacra del Tempio da lui costruito (1 Re 6,19; 8,1-9).²² Successivamente i libri storici non la menzionano più: è probabile che sia stata distrutta con il Tempio dai Babilonesi nel 587 a.C. È significativo che Ezechiele non faccia cenno all'arca nella sua visione ideale del Tempio e della Gerusalemme futura (Ez 40-48).

3. Lo šabbāt come segno tra JHWH e Israele

Troviamo nella *tôrāh* tre diversi e complementari motivi che spiegano l'osservanza dello šabbāt. Essi sono presentati in Dt 5,12-15; Gen 2,1-4a; Es 20,8-11; 31,13-14.

L'ipotesi più probabile è che il testo più antico sia Dt 5,12-15: ad esso si ispira Gen 2,1-4a desumendone il simbolo della settimana.

Es 20,8-11 poi riprende Dt 5,12-15, rileggendolo alla luce del testo di Genesi. Un indizio letterario molto forte è la presenza in Gen 2,1-4a come in Es 20,8-11 dei due verbi *brk* e *qdš*: sono gli unici due passi in cui si trovano questi due verbi collegati allo šabbāt.²³

¹Così sono portati a compimento

Cielo e Terra, e tutte le loro schiere

²Nel Settimo Giorno Dio porta a compimento il suo lavoro fatto

e nel Settimo Giorno si riposa da ogni suo lavoro eseguito

³Dio benedice [וַיְבָרֵךְ] il Settimo Giorno e lo dichiara suo [וַיְקַדְּשׁ]

perché in esso si riposa da ogni suo lavoro

che ha creato per la realizzazione

²⁰ Cf. le voci *skēnē* e *skēnōō* in G. ABBOTT-SMITH, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, T&T Clark, Edinburgh 1999 (1921) e in H. BALZ – G. SCHNEIDER, *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 1998, 1353-1359 (edizione originale: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. III, Stuttgart 1981, 21992).

²¹ G. BORGONOVO, *ibidem*, 130 (nota 5). Cfr. anche E. JENNI – C. WESTERMANN, *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, II, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1982, 190-200 (edizione originale: *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Zwei Bände, München – Zürich 1975).

²² Cfr. Nm 10,35-36; Gs 3,6; 1 Sam 4-7; 2 Sam 6.

²³ G. BORGONOVO, *Esegesi dell'Antico Testamento. "Il Pentateuco": l'eziologia metastorica*, 66-71.

^{4a}Questa è la storia di Cielo e Terra nel loro essere creati (Gen 2,1-4a).

⁸Ricòrdati del giorno del sabato per santificarlo [לְקַדְּשׁוֹ]. ⁹Sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; ¹⁰ ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: non farai alcun lavoro, né tu né tuo figlio né tua figlia, né il tuo schiavo né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. ¹¹Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il settimo giorno. Perciò il Signore ha benedetto [לְקַדְּשׁוֹ] il giorno del sabato e lo ha consacrato [וַיְקַדְּשֵׁהוּ] (Es 20,8-11).

In Dt 5 la *šabbāt* è presentata come memoriale dell'esodo, mentre in Es 20 la motivazione si richiama alla creazione. Nel testo di Gen 2,1-4a non compare il termine *šabbāt*, che è si trova per la prima volta in Es 16,25: ricorre però il verbo *וַיִּשְׁבֹּת*, 'si riposa', da cui deriva il sostantivo *šabbāt*. Infine la terza motivazione si trova in Es 31,13-14, là dove si afferma che

... perché la *šabbāt* è un segno [*ʾôl*] tra me e voi per le vostre generazioni, perché si conosca che io sono JHWH che vi santifica [וַיְקַדְּשֵׁהוּ]. Osserverete dunque la *šabbāt* (Es 31,13-14; (cfr. anche Ez 20,12).

Il settimo giorno è perciò il segno del rapporto particolare e perenne che sussiste tra JHWH e Israele. Per comprendere meglio il termine *ʾôl* in riferimento alla *šabbāt*, occorre ricordare che questo termine nella tradizione sacerdotale è collegato alla stipulazione di un'alleanza. Così, dopo il diluvio, l'arcobaleno diviene segno dell'alleanza stabilita da Dio con tutta la creazione attraverso Noè (Gen 9,12-13.17). La circoncisione invece è presentata come il segno dell'alleanza stabilita (in ebraico c'è il verbo *kārat*, 'tagliare') da Dio con Abramo e la sua discendenza (Gen 17,9-12).

Lo *šabbāt* è *ʾôl bēn*, 'un segno tra', il che significa che nello stesso tempo distingue e unisce.²⁴

Anzitutto *šabbāt* unisce e distingue Dio e Israele. La correlazione 'tra...e' in ebraico esprime l'intimità tra marito e moglie. Quella tra lo Dio e Israele è un'unione sponsale. Rabbî Berekjah elenca dieci passi della Scrittura in cui Dio si riferisce a Israele come alla propria sposa.²⁵ L'evento del Sinai viene descritto come l'atto con cui Dio si fida con il popolo d'Israele.²⁶

Si deve notare che l'osservanza del comandamento riguardante la *šabbāt* non dipende dai motivi portati per spiegarlo. Di fatto la maggior parte dei comandamenti biblici sono privi di spiegazione.

Inoltre va sottolineato che il rispetto del riposo sabbatico fa parte dei precetti affermativi e non di quelli negativi, cioè di quelli che proibiscono alcune azioni. Il comandamento della *šabbāt* è accompagnato da molte proibizioni, ma, in se stesso, viene presentato come un'azione da compiere: non è casuale che in Dt 5,15 troviamo:

²⁴ Cfr. L. NASON, «La Shabbat, un santuario di Dio nel tempo», *Studi – Fatti – Ricerche* 90 (2000) 3-7.

²⁵ *Deut. Rabba* 2,26; *Cant. Rabba* 4,21.

²⁶ *Deut. Rabba* 3,12.

JHWH tuo Dio ti ordina di fare [*la'ásôt*] il giorno di *šabbāt* (Dt 5,15).

Si cessa il lavoro per *fare* la *šabbāt*, cioè per riconoscersi creature di fronte a Dio. Samson Raphael Hirsch, un grande rappresentante dell'ortodossia ebraica del XVIII secolo in Germania, definisce la *šabbāt* come

esodo dalla *‘ābôdāh* e rinuncia alla *m^elā'kāh*.

‘ābôdāh e *m^elā'kāh* sono due vocaboli ebraici che indicano entrambi il lavoro: il primo contiene la stessa radice di *‘ebed*, ‘servo’, mentre il secondo viene usato a proposito dell'opera creatrice di Dio. L'espressione di Hirsch significa perciò che nei sei giorni l'uomo è servo del lavoro e mediante esso esercita il dominio sul mondo, che gli è stato dato da Dio al momento della creazione (Gen 1,28).

Rinunciando alla *m^elā'kāh*, ossia al dominio sul mondo, l'uomo riconosce che la sua potenza deriva da Colui che è l'unico Creatore. Se l'uomo ‘creasse’ sette giorni su sette, egli dimenticherebbe che il Creatore è un altro.

La rinuncia alla *m^elā'kāh* e l'astensione dalla *‘ābôdāh* rappresentano nello stesso tempo il dono di libertà che l'uomo riceve un giorno ogni sette, e la sottomissione al Creatore.²⁷

La violazione della *šabbāt* significa la negazione dell'unico Creatore e perciò viene equiparata alla idolatria.

Che cosa devo non fare durante la *šabbāt*?

Il ‘non fare’ sabbatico è connesso primariamente al non creare, come espressione di dominio. L'esegesi rabbinica ha trovato queste opere proibite in Es 31,1-12: in questo testo sono indicati i lavori necessari per costruire la tenda del convegno. Questi lavori rappresentavano concretamente tutte le possibilità di lavoro creativo, di ogni creazione artistica.

A questi versetti segue immediatamente in 31,13 il comando riguardante la *šabbāt*:

JHWH disse a *mōšeh*: «Quanto a te, parla ai figli di Israele dicendo: in tutto osserverete le mie *šabbātôt*, perché la *šabbāt* è un segno tra me e voi per tutte le vostre generazioni, affinché si sappia che io sono JHWH che vi santifica» (Es 31,13).

La vicinanza tra la presentazione dei lavori per la costruzione del santuario mobile e il comando riguardante la *šabbāt* ha portato i rabbini a concludere che proprio quelle sono le opere proibite durante la *šabbāt*. Ma in questo modo essi stabiliscono un rapporto tra il *luogo* in cui dimora JHWH e il *tempo* in cui dimora JHWH: precisamente tra la tenda del convegno e la *šabbāt*.

Queste *m^elā'kāt* - i maestri le chiamano *m^elā'kāt 'ābôt*, ‘i lavori padri’ - proibite sono trentanove: o meglio trentotto più una che troviamo in Is 58,13-14 e in Ger 17,21-22.24-25. Questa trentanovesima *m^elā'kāh* è diversa dalle altre perché riguarda il commercio - divieto di trasportare dentro e fuori la città degli oggetti e, in generale, di trattare affari - e mostra

²⁷ P. DE BENEDETTI, “I volti del Sabato”, 16. Cf. anche I. GRUNFELD, *Lo Shabbàth. Guida alla comprensione e all'osservanza del Sabato*, Giuntina, Firenze 2000 [prima pubblicazione in Italia 1968, in edizione privata] (titolo originale: *The Sabbath*, London 5714 - 1954).

l'estendersi dell'astensione dalla sfera della natura a quella della società nel contesto di una comunità ormai organizzata secondo dinamiche sociali.

Vi è nel testo di Es 31,14-15 un aspetto di minaccia, espressa in termini che urtano la sensibilità moderna. La gravità della punizione prospettata dimostra il valore che la Bibbia attribuisce al precetto sabbatico:

Osserverete la *šabbāt* perché è santo per voi. Chi lo profanerà sarà messo a morte, chiunque in quel giorno farà qualche lavoro, quello sarà reciso [*w^enikretāh*, forma nifal dal verbo *kārat*]²⁸ dal mezzo del suo popolo (31,14).

In realtà nella Bibbia e nella tradizione giudaica, il verbo «recidere» [*kārat*], in relazione a un peccato particolarmente grave, sta a significare una punizione lasciata direttamente nelle mani di Dio....Le due espressioni «mettere a morte» e «recidere» hanno quindi un significato assai diverso tra loro.....la condanna a morte si riferisce al fatto che la violazione ha avuto due testimoni, mentre la recisione si riferisce alla trasgressione non attestata.....Del resto, per quanto la Bibbia riporti un episodio in cui si parla di una effettiva condanna capitale riservata a un violatore della *šabbāt* (Nm 15,32-36), va detto che anche in epoca antica prevalse l'interpretazione stando alla quale la punizione per la profanazione della *šabbāt* fosse di pura spettanza divina. Il cuore permanente del passo dell'Esodo ...non si trova nella minaccia, bensì nel tema della santificazione ... (31,13-14)...Alla descrizione del luogo più santo di tutto Israele, succedono le prescrizioni riguardanti il giorno più santo. «La *šabbāt* stessa è un santuario che noi costruiamo nel tempo» (A. J. Heschel).²⁹

²⁸ La Bibbia CEI 2008 traduce «sia eliminato dal suo popolo»: si tratta di una traduzione piuttosto fuorviante!

²⁹ P. STEFANI, «Il sabato (Es 31,12-17)», *Parole di vita* 42/6 (1997) 14-17, qui 15-16. Cfr. A. J. HESCHEL, *Il sabato...*, 26.