

שמות

ΕΞΟΔΟΣ

LIBER EXODI

ESODO

a cura di Luigi Nason

Milano 2025-2026

BIBLIOGRAFIA

AHUIS F., *Exodus 11,1-13,16 und die Bedeutung der Trägergruppen für das Verständnis des Passa* (FRLANT 168), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1996.

ALBERTZ R., *Exodus 1-18* (ZBK.AT 2), Theologischer Verlag, Zürich 2012.

ALBERTZ R., *Exodus 19-40* (ZBK.AT 2), Theologischer Verlag, Zürich 2015.

ALBERTZ R., «Noncontinuous Literary Sources Taken Up in the Book of Exodus», in J.CH. GERTZ - B.M. LEVINSON - D. ROM SHILONI - K. SCHMID (eds.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel and North America* (FAT 111), Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 609-617.

ALONSO SCHÖKEL L., *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, Traduzione e aggiornamento bibliografico a cura di F. RUGGIERO (Epifania della Parola 8), EDB, Bologna 1997 [(rielaborazione di appunti pubblicati in CuaBi 5 (1980)).

ASSMANN J., *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Traduzione di F. DE ANGELIS (Biblioteca Einaudi 2), Giulio Einaudi Editore, Torino 1997 [edizione originale: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Zweite, durchgesehene Auflage (Beck'sche Reihe 1307), Verlag C. H. Beck, München ¹1992, ²1997 (2^a ristampa: 1999)].

ASSMANN J., *Mōseh l'egizio. Decifrazione di una traccia di memoria*, Traduzione di E. BACCHETTA (Il Ramo d'oro 35), Adelphi, Milano 2000 [edizione originale: *Moses the Egyptian. The memory of Egypt in Western monotheism*, Harvard University Press, Cambridge MA – London 1997].

ASSMANN J., *From Akhenaten to Moses: Ancient Egypt and Religious Change*, The American University in Cairo Press, Cairo, Egypt - New York NY 2014 (1^a ristampa: 2016).

AUZOU G., *Dalla servitù al servizio; Il libro dell'esodo*, Traduzione di G. MANTEGAZZA, Revisione e aggiornamento bibliografico di G.P. CARMINATI (LPB 24), EDB, Bologna 1976, ³1997 [edizione originale: *De la servitude au service: Étude du livre de l'Exode* (Connaissance de la Bible 3), Éditions de l'Orante, Paris 1961].

BEAUCHAMP P., *L'un et l'autre Testament; Tome II: Accomplir les Écritures* (Parole de Dieu), Éditions du Seuil, Paris 1990 [traduzione italiana: *L'uno e l'altro testamento. 2. Compiere le Scritture*, Introduzione di A. BERTULETTI, Traduzione di M. L. MILAZZO, Revisione di L. ARRIGHI - R. VIGNOLO (Biblica 1), Glossa, Milano 2001].

BLENKINSOPP J., *The Pentateuch. An introduction to the first five books of the Bible* (AncB.RL), Doubleday and Co., New York NY – London 1992 [traduzione italiana: *Il Pentateuco; Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, Traduzione di S. VENTURINI, Edizione italiana a cura di A. NEPI (BiBi 21), Editrice Queriniana, Brescia 1996], «Dall'Egitto a Canaan», 157-210.

BLUM E., «Israël à la montagne de Dieu. Remarques sur Ex 19-24; 32-34 et sur le contexte littéraire et historique de sa composition», in A. DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question; Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi 19), Éditions Labor et Fides, Genève 1989, ²1991, 271-295.

BLUM E., *Studien zur Komposition des Pentateuchs* (BZAW 189), Walter de Gruyter, Berlin – New York NY 1990.

BORGONOVO G., *(Ri)scrittura delle tradizioni di Israele e memoria fondatrice*, in *Processo esegetico ed ermeneutica credente: una polarità intrinseca alla Bibbia. XL Settimana Biblica Nazionale (Roma, 8-12 settembre 2008)*, a cura di E. MANICARDI - G. BORGONOVO, «Ricerche Storico Bibliche» 22,1-2 (2010) 55-102.

BORGONOVO G., *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos 2), ElleDiCi, Leumann TO 2012.

G. BORGONOVO, «La “Memoria fondatrice”. Una funzione che valorizza la proposta di Th. Söding», *Teologia* 30 (2005) 305-315, qui 306; Cf anche ID., «Dio-Legge-Popolo. Il Deuteronomismo come attuazione “ideologica” di un rapporto di esclusività», *Ricerche Storico Bibliche* 15/1 (2003) 25-64; ID., «La memoria fondatrice. Storia e ideologia, identità e costituzione di un popolo. Il caso della “ricapitolazione” deuteronomica», *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 327-354.

BRAULIK G. - GROSS W. - MCEVENUE S. E. (Hrsg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ*, Verlag Herder, Freiburg i. B. – Basel – Wien 1993,

BRUEGGEMANN W., *The Land Place as Gift, Promise, and Challenge in Biblical Faith*, Fortress Press, Minneapolis MN 1977, ²2002.

BUBER M., *Mosè*, Traduzione di P. DI SEGNI, Introduzione di P.C. BORI (Radici 2), Marietti 1820, Genova 1983 [edizione originale: *Moses*, Gregor Müller, Zürich 1948].

CAQUOT A. - LÉGASSE S. - TARDIEU M. (éd.), *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Delcor* (AOAT 215), Verlag Butzon & Bercker – Neukirchener Verlag, Kevelaer – Neukirchen-Vluyn 1985.

CASSUTO U., *A commentary on the book of Exodus*, Translated from the Hebrew by I. ABRAHAMS, The Magnes Press, Jerusalem 1967.

CHILDS B.S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL), SCM Press, London 1974, ³1979 (1^a ristampa: 2004) [traduzione italiana: *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Traduzione di A. FERRONI (Piemme Theologica), Edizioni Piemme, Casale Monferrato AL 1995].

CHIRICHIGNO G. C., «The Narrative Structure of Exod 19-24», *Bib* 68/4 (1987) 457-479.

COATS G.W., *Exodus 1-18* (FOTL 2A), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1998.

CRÜSEMANN F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1992, ³2005 [traduzione italiana: *La Torà. Teologia e storia sociale della legge nell'Antico Testamento*, Traduzione italiana di F. RONCHI (ISB.S 36), Paideia Editrice, Brescia 2008].

DALLA VECCHIA F., «Un dio esclusivo e un popolo suo: giustificazione teologica di un'identità etnico-religiosa», *RSB* 21/1 (2009) 145-167.

DILLERY J., *Clio's Other Sons: Berossus and Manetho with an Afterword on Demetrius*, The University of Michigan Press, Ann Arbor MI 2015.

DOHMEN CH., *Exodus 1-18, übersetzt und ausgelegt* (HThK.AT), Verlag Herder, Freiburg i. B. – Basel – Wien 2015.

DOHMEN CH., *Exodus 19-40, übersetzt und ausgelegt* (HThK.AT), Verlag Herder, Freiburg i. B. – Basel – Wien 2004.

DOZEMAN TH. B. - RÖMER TH.C. - SCHMID K. (eds.), *Pentateuch, Hexateuch, or Enneateuch: Identifying Literary Works in Genesis through Kings* (Society of Biblical Literature: Ancient Israel and Its Literature 8), Society of Biblical Literature, Atlanta GA 2011.

DOZEMAN TH. B., *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24* (SBLMS 37), Atlanta GA 1989.

DOZEMAN TH.B., *God at War: Power in the Exodus Tradition*, Oxford University Press, New York NY – Oxford 1996.

DOZEMAN TH.B. - EVANS C.A. - LOHR J. N. (eds.), *The Book of Exodus. Composition, Reception and Interpretation* (VT.S 164. FIOTL 7), E. J. Brill, Leiden - Boston MA 2014.

DOZEMAN TH.B. - SCHMID K.- SCHWARTZ B. J. (eds.), *The Pentateuch: International Perspectives on Current Research* (FAT 78), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2011 (1^a ristampa: 2019).

DOZEMAN TH.B. (ed.), *Methods for Exodus* (MBI), Cambridge University Press, New York NY 2010.

DOZEMAN TH.B.- SCHMID K. (eds.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBLSymS 34), Society of Biblical Literature, Atlanta GA 2006.

DOZEMAN TH.B., *Commentary on Exodus* (ECC), William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 2009 [traduzione italiana: *Esodo*, Traduzione a cura di F. BASSANI - R. LARINI - R. TORTI (Commentario Paideia 2), Claudiana Editrice, Torino 2021].

DURHAM J. I., *Exodus*, WBC 3, Word Books, Waco, Texas 1987.

DURHAM J.I., *Exodus* (WBC 3), Word Books Publisher, Waco TX 1987.

FISCHER G., *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Moses (Es 3-4)* (OBO 91), Universitätsverlag – Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1989.

FISCHER G. - MARKL D., *Das Buch Exodus* (NSK.AT 2), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2009.

FISCHER I., «*Das Exodus-Paradigma: Befreiung als resonantes Beziehungsgeschehen*», «*Limina-Grazer theologische Perspektiven*» 2/2 (2019) 17-34.

FLAVIUS JOSEPHUS, *Contro Apione*, Testo greco a fronte, a cura di F. CALABI (Biblioteca Ebraica 8), Marietti 1820, Genova 2007 [Marsilio editori, Venezia 1993].

FRETHEIM T. E., *Exodus* (Interpretation), John Knox Press, Atlanta GA 1991 [traduzione italiana: *Esodo*, Traduzione di D. TOMASETTO (Strumenti), Claudiana Editrice, Torino 2004].

FREUD S., *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*, De Lange, Amsterdam 1939 [traduzione italiana: *L'uomo Mosè e la religione monoteistica. Tre saggi*, Paolo Boringhieri, Torino 1977].

GALBIATI R.E., *La struttura letteraria dell'Esodo. Contributo allo studio dei criteri stilistici dell'A.T. e della composizione del Pentateuco* (ScrInTheol 3), Edizioni Paoline, Alba CN 1956.

GALVAGNO G. (a cura di), *Esodo. Introduzione, traduzione e commento*, Note filologiche a cura di L. LEPORE (Nuova versione della Bibbia dai testi antichi), Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo MI 2024.

GERTZ J.CH. - LEVINSON B. M. - ROM SHILONI D. - SCHMID K. (eds.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel and North America* (FAT 111), Mohr Siebeck, Tübingen 2016.

GMIRKIN R. E., *Berosus and Genesis, Manetho and Exodus. Hellenistic histories and the date of Pentateuch* (LHBOTS 433 / CIS 15), T. & T. Clark International, London – New York NY 2006.

GROSSFELD B., *The Targum Onkelos to Exodus* (The Aramaic Bible 7), T. & T. Clark – Glazier, Edinburgh – Wilmington 1988.

HALBE J., *Das Privilegrecht Jahwes, Ex 34,10-26: Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit* (FRLANT 114), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1975.

HALBWACHS M., *Les cadres sociaux de la mémoire*, Postface de G. NAMER (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité 8), Paris, Éditions Albin Michel, 1994 [tr.it.: *I quadri sociali della memoria*, Traduzione di G. BREVETTO - L. CARNEVALE - G. PECCHINENDA (Memorabilia 3), Ipermedium, Napoli – Los Angeles 1997.

HALBWACHS M., *La mémoire collective*, Ouvrage posthume publié par MME J. ALEXANDRE (Bibliothèque de Sociologie Contemporaine), Paris, Presses Universitaires de France 1950 [tr.it.: *La memoria collettiva*, Nuova edizione critica a cura di P. JEDLOWSKI - T. GRANDE, Postfazione di L. PASSERINI (Mappe dell'Immaginario 6), Milano, Edizioni Unicopli 1987 (2001).

HAMILTON V.P., *Exodus: An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids MI 2011.

HAUDEBERT P. (publié par), *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe Congrès de l'ACFEB, Angers (1991)* (LeDiv 151), Les Éditions du Cerf, Paris 1992.

HENDEL R. S., «Exodus, Conquest, and the Alchemy of Memory», in C. ROLLSTON - S. GARFEIN - N. H. WALLS (eds.), *Biblical and Ancient Near Eastern Studies in Honor of P. Kyle McCarter Jr.* (ANEM 27), Society of Biblical Literature Press, Atlanta GA 2022, 107-136.

HENDRIX R. E., «A Literary Structural Overview of Exod 25-40», AUSS 30/2 (1992) 123-138.

HOFFMEIER J. K., *Akhenaten and the Origins of Monotheism*, Oxford University Press, New York NY 2015.

HOSSFELD F. L., *Der Dekalog; seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 45), Universitätsverlag – Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1982.

HOUTMAN C., *Exodus. Volume 1: Chapters 1:1 - 7:13*, Translated from the Dutch by J. REBEL - S. WOULDSTRA (HCOT), Kok Pharos Publishing House, Kampen 1993.

HOUTMAN C., *Exodus. Volume 2: Chapters 7:14 - 19:25*, Translated from the Dutch by J. REBEL - S. WOULDSTRA (HCOT), Kok Pharos Publishing House, Kampen 1996.

HOUTMAN C., *Exodus. Volume 3: Chapters 20 - 40*, Translated from the Dutch by J. REBEL - S. WOULDSTRA (HCOT), Peeters Press, Leuven 2000.

HOUTMAN C., *Exodus. Volume 4: Supplement*, Translated from the Dutch by J. REBEL - S. WOULDSTRA (HCOT), Peeters Press, Leuven 2002.

IBN EZRA A., *Commentary on the Pentateuch. 2. Exodus (Shemot)*, Translated and annotated by H. N. STRICKMAN - A. M. SILVER, Menorah Publishing Company, New York NY 1997.

JEON J., *The call of Moses and the Exodus Story: A Redactional-critical Study in Exodus 3-4 and 5-13* (FAT2 60), Mohr Siebeck, Tübingen 2013.

KOSEK K., *Pierwotny ryt Paschy w swietle schematu literackiego Ksiegi Wyjscia 1-18 = The original rite of the Passover in the light of the literary scheme of the Book of Exodus 1-18*, Pontifical University of John Paul II, Cracow, Poland 2008.

KRATZ R. G., «Reworked Pentateuch and Pentateuchal Theory», in J. CH. GERTZ - B. M. LEVINSON - D. ROM SHILONI - K. SCHMID (eds.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel and North America* (FAT 111), Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 501-524.

LE DEAUT R. (éd.), *Targum du Pentateuque. Tome II. Exode et Lévitique*, Sources Chrétiennes 256, Cerf, Paris 1979.

LEPESQUEUX G., *L'exposition du nom divin dans le livre de l'Exode. Étude exégétique d'Ex 3,1 - 4,18; 6,2 - 7,7; 33 - 34* (FAT2 102), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2019. LIVERANI M., *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele* (Storia e Società), Editori Laterza, Roma - Bari 2003.

LOHFINK N., «Il canto di vittoria presso il mar Rosso (ES 15,1-18)», IN ID., *Attualità dell'Antico Testamento* (Gdt 30), Queriniana, Brescia ²1985, 107-132 (originale tedesco: *Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament*, Frankfurt a.M. 1965).

LOHFINK N., *Las tradiciones del Pentateuco en la época del exilio* (CuadBí 97), Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 1999.

LOHFINK N., *Studien zum Pentateuch* (SBAB 4), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1988 [traduzione inglese: *Theology of the Pentateuch. Themes of the Priestly narrative and Deuteronomy*, Translated by L. M. MALONEY, Fortress Press, Minneapolis MN 1994].

LOHFINK N., *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Verlag Herder, Freiburg i. B. - Basel - Wien 1977, ³1985 [traduzione italiana: *Le nostre grandi parole. L'Antico Testamento su temi di questi anni*, Traduzione di V. GATTI (BCR 49), Paideia Editrice, Brescia 1986].

Manetho, with an English translation. Tetrabiblos / Claudius Ptolemy, translated into English, Testo greco a fronte, Edited and translated by W. G. WADDELL - F. E. ROBBINS (LCL 350), Harvard University Press - W. Heinemann, Cambridge MA - London 1940 (3^a ristampa: 1964).

MARKL D., «The Decalogue in History: A Preliminary Survey of the Fields and Genres of its Reception», ZABR 18 (2012) 279-293.

m^ekîlta⁷ d^e-rabbî jîšma^el, Edited by H. S. HOROWITZ - I. A. RABIN, Bamberger and Wahrman, Frankfurt am Main 1931, Jerusalem ²1960, 1970.

m^ekîlta⁷ d^e-rabbî jîšma^el, A critical Edition, based on the Manuscripts and early Editions with an English translation, introduction and notes by J. Z. LAUTERBACH, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia PA 1933-1935, ²2004.

MOBERLY R. W. L., *At the mountain of God. Story and theology in Exodus 32-34* (JSOT.S 22), Sheffield Academic Press, Sheffield 1983.

NICHOLSON E. W., *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1986.

MOSIS R., «Ex 19, 5b. 6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik», BZ 22/1 (1978) 1-25.

NERI U. (a cura di), *Il canto del mare. Midrash sull'Esodo*, Città Nuova, Roma 1976

NOTH M., *Das zweite Buch Mose: Exodus* (ATD 5), Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1959, ⁸1985 (1^a ristampa: 1988) [traduzione italiana: *Esodo; Traduzione e commento*, Traduzione di G. CECCHI, Edizione italiana a cura di G. ODASSO (AT 5), Paideia Editrice, Brescia 1977].

POLAK F.H., «Storytelling and Redaction: Varieties of Language Usage in the Exodus Narrative», in J.CH. GERTZ - B.M. LEVINSON - D. ROM SHILONI - K. SCHMID (eds.), *The Formation of the Pentateuch. Bridging the Academic Cultures of Europe, Israel and North America* (FAT 111), Mohr Siebeck, Tübingen 2016, 443-475.

PERLITT L., *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1969.

PINNICK A., *The Birth of Moses in Jewish Literature of the Second Temple Period* (Thesis ad Doctoratum), Harvard University, Cambridge MA 1996.

PLASTARAS J., *Il Dio dell'Esodo. La teologia dei racconti dell'Esodo* (CBI), Marietti, Torino 1977 [edizione originale: *The God of Exodus: The Theology of the Exodus narratives* (Impact Books), Bruce P.C., Milwaukee WI 1966].

PRIOTTO M., *Esodo, nuova versione, introduzione e commento* (LB 2), Paoline Editoriale Libri, Milano 2014.

PROPP W.H.C., *Exodus 1-18, A new translation with introduction and commentary* (AncB 2), Doubleday and Co., New York NY – London 1999.

PROPP W.H.C., *Exodus 19-40, A new translation with introduction and commentary* (AncB 2B), Doubleday and Co., New York NY – London 1974 (1^a ristampa: 2008).

PURY, DE A. (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes*, Labor et Fides, Genève 1989.

RASHI DE TROYES, *Commento all'Esodo*, a cura di S. J. Sierra, Marietti, Genova 1988.

RENAUD B., «La formation de Ex 19-40; Quelques points de repère», in P. HAUDEBERT (publié par), *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe Congrès de l'ACFEB, Angers (1991)* (LeDiv 151), Les Éditions du Cerf, Paris 1992, 101-33.

RENAUD B., *L'Alliance, un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34*, Lectio Divina 169, Cerf, Paris 1998.

B. RENAUD, *La Théophanie du Sinai, Ex 19-24. Exégèse et théologie* (CRB 30), J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, Paris 1991.

RÖMER TH.C., «L'histoire des Patriarches et la légende de Moïse: une double origine?», in ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE, *Comment la Bible saisit-elle l'histoire. XXIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Issy-les-*

Moulineaux, 2005), Publié sous la direction de D. DORE, Préface par J. M. POFFET (LeDiv 215), Les Éditions du Cerf, Paris 2007, 155-196.

RÖMER TH. C., *Les origines de la Torah orale dans le Pentateuque*, in TH. C. RÖMER - H. GONZALEZ - L. MARTI - J. RÜCKL (éds.), *Oral et écrit dans l'Antiquité orientale: les processus de rédaction et d'édition. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 26 et 27 mai 2016* (OBO 291), Peeters Press, Leuven - Paris - Bristol CT 2021, 231-243.

R. ROUKEMA (ed.), *The Interpretation of Exodus: Studies in Honour of Cornelius Houtman*, in collaboration with L. J. LIETAERT PEERBOLTE - K. SPRONK - J. W. WESSELIUS (CBET 44), Peeters Press, Leuven - Paris - Dudley MA 2006.

SABBAH M. & R., *Les secrets de l'Exode*, Jean-Cyrille Godefroy, Paris 2000.

SARNA N. M., *The JPS Torah Commentary. שמות Exodus*, The Jewish Publication Society, Philadelphia - New York - Jerusalem 5751 / 1991.

SCHARBERT J., «Jahvé nel diritto israelita antico», in *Dio l'Unico; Sulla nascita del monoteismo in Israele* (QD), Editrice Morcelliana, Brescia 1991, 103-26 [edizione originale: «Jahwe im frühisraelitischen Recht», in E. HAAG (Hrsg.), *Gott, der Einzige; Zur Entstehung des Monotheismus in Israel* (QD 104), Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1985, 160-83].

SCHARBERT J., *Esodo* (ATC), Editrice Morcelliana, Brescia 2001 [edizione originale: *Exodus* (NEB.AT 24), Echter Verlag, Würzburg 1989].

SCHMID K., «Genesis and Exodus as Two Formerly Independent Traditions of Origins for Ancient Israel», *Bib* 2/93 (2012) 187- 208.

SCHMID K., *Erzväter und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1999 [traduzione inglese: *Genesis and the Moses Story. Israel's Dual Origins in the Hebrew Bible*, Translated by J.D. NOGALSKI (Siphrut: Literature and Theology of the Hebrew Scriptures 3), Eisenbrauns, Winona Lake IN 2010].

SCHMID K., *Genesis and Exodus as Two Formerly Independent Traditions of Origins for Ancient Israel*, *Bib* 2/93 (2012) 187- 208.

SCHMITT R., *Exodus und Passa: Ihr Zusammenhang im Alten Testament* (OBO 7), Universitätsverlag - Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) - Göttingen 1975, 21982.

SHIN'AN A. (ed.), *Midrash Shemot Rabbah, Chapters I-XIV: A Critical Edition Based on a Jerusalem Manuscript with Variants, Commentary and Introduction*, Dvir, Tel Aviv - Jerusalem 1984.

SILBERMANN A. M. - ROSENBAUM M., *Chumash with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary. Shemoth*, Jerusalem 5745 (1985).

SKA J.L., «La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'Exode», *ZAW* 94 (1982) 530-548.

SKA J.L., *Le passage de la Mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ez 14,1-31*, *Analecta Biblica* 109, Roma 1986.

SKA J.L., «Ex 19,3-8 et les parénèses deutéronomiques», in G. BRAULIK - W. GROSS - S.E. MCEVENUE (Hrsg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink S_J*, Verlag Herder, Freiburg i. B. - Basel - Wien 1993, 307-314.

SKA J.L., «Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique», in M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETHL 126), University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven 1996, 289-317.

SKA J.L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco: Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Collana Biblica), EDB, Bologna 1998, ²1998, 2000, 2002.

SKA J.L., *La Parola di Dio nei racconti degli uomini* (OrBi), Cittadella Editrice, Assisi 1999, ²2003 [«Mosè. Dal paladino predavidico al fondatore dell'Israele postesilico», 47-70].

SKA J.L., *The Exegesis of the Pentateuch: Exegetical Studies and Basic Questions* (FAT 66), J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 2009.

SKA J.L., «Le livre de l'Exode. Questions fondamentales et questions ouvertes», *NRTh* 133 (2011) 353-373.

SKA J.L., *Le livre de l'Exode* (Mon ABC de la Bible), Les Éditions du Cerf, Paris 2021 [traduzione italiana: *Il libro dell'Esodo*, Traduzione dal francese di F. IODICE (Biblica), EDB, Bologna 2021].

SKA J.L., *Il Pentateuco: uno spartito, cinque movimenti e i suoi molteplici interpreti* (Lectio 17), Edizioni San Paolo – Gregorian and Biblical Press, Cinisello Balsamo (MI) - Roma 2024.

SONNET J.-P., «Le Sinaï dans l'événement de sa lecture», *NRT* III (1989) 321-344.

SONNET J.-P., «Mosè o l'invenzione del libro», in *La Scrittura secondo le Scritture*, PSV 43 (2001) 13-26.

SONNET J.-P., *God's Repentance and "False Starts" in Biblical History* (Genesis 6-9; Exodus 32-34; 1 Samuel 15 and 2 Samuel 7, in A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (VT.S 133), E. J. Brill, Leiden - Boston MA 2010, 469-494.

SONNET J.-P., «Ehyeh asher ehyeh (Exodus 3:14): God's "Narrative Identity" among Suspense, Curiosity, and Surprise», *PT* 31/2 (2010) 331-351.

UTZSCHNEIDER H., *Das Heiligtum und das Gesetz: Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte* (Ex 25-40; Lev 8-9) (OBO 771), Universitätsverlag – Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1988.

UTZSCHNEIDER H. - OSWALD W., *Exodus 1-15* (IEKAT), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2015.

UTZSCHNEIDER H. - OSWALD W., *Exodus 16-40* (IEKAT), Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 2023.

VERBRUGGHE G.P. - WICKERSHAM J. N. (eds.), *Berosos and Manetho, Introduced and Translated: Native Traditions in Ancient Mesopotamia and Egypt*, The University of Michigan Press, Ann Arbor MI 1996 (1^a ristampa: 2001).

VERVENNE M. (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETHL 126), Leuven University Press–Uitgeverij Peeters, Leuven 1996.

VOGELS W., *Mosè dai molteplici volti. Dall'Esodo al Deuteronomio*, Borla, Roma 1999 [edizione originale: *Moïse aux multiples visages. De l'Exode au Deutéronome*, Médiaspaul, Montréal 1998].

VOLGGER D., «Wer bin Ich? Oder noch einmal zu Ex 3!», *SBFLA* 49 (1999) 9-36.

WADDELL W. G. (ed.), *The Complete Works of Manetho* (Delphi Classics), Delphi Publishing, Hastings, East Sussex UK 2018.

WALZER M., *Esodo e rivoluzione*, Traduzione di M. D'ALESSANDRO (Universale Economica Feltrinelli. Saggi 1784), Giangiaco Feltrinelli Editore, Milano 2004 [edizione originale: *Exodus and Revolution*, Basic Books, New York NY 1985].

WEIMAR P., «Sinai und Schöpfung», *RB* 95 (1988) 138-162.

WENIN A., «Le passage de la Mer (Ex 14) récit et symbolique», in *La Foi et le Temps*, 23 (1993).

WENIN A., «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», *RTL* 25 (1994) 145-82.

WENIN A., *La théophanie au Sinai: Structures littéraires et narration en Ex 19,10-20,21*, in M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETHL 126), University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven 1996, 471-80.

WHYBRAY R.N., *Introduction to the Pentateuch*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids MI 1995, «Exodus, Leviticus, Numbers: Narratives», 63-84, in particolare 63-64.

LA STRUTTURA DEL LIBRO DELL'ESODO¹

1. Le suddivisioni²

La struttura di Esodo è molto diversa da quella di Genesi. Non vi sono segnali linguistici simili alla «formula di תוֹלְדוֹת / *tōlēdōt* per aiutare a capire la composizione del libro.³ Vi sono alcune formule di origine sacerdotale (P) che scandiscono le varie tappe dell'itinerario d'Israele nel deserto (12,37a.40-42; 13,20; 14,2; 15,22a; 16,1; 17,1; 19,2).

Questa formula riappare nel libro dei Numeri (10,11-12; 12,16; 20,1; 20,22; 21,4; 21,10-13; 22,1).⁴ Nm 33 ne contiene una lista completa. Però la formula non si ritrova in tutte le sezioni del libro - è assente da Es 19-40 - e non corrisponde alle sue maggiori divisioni. Inoltre, l'itinerario continua nel libro dei Numeri strutturando un insieme più vasto del solo libro dell'Esodo.

In genere, gli esegeti distinguono almeno tre parti nel testo dell'Esodo: l'uscita dall'Egitto (Es 1,1 -15,21); la marcia dall'Egitto al Sinai (15,22 -18,27); Israele al Sinai: l'alleanza e le leggi (19-40). In quest'ultima sezione, è abituale distinguere fra l'alleanza (Es 19-24), la rottura dell'alleanza e il suo rinnovamento (32-34), e infine le istruzioni sulla costruzione del santuario e la loro esecuzione (25-31; 35-40).⁵ Però mancano segnali linguistici chiari per suffragare questo modo di strutturare il libro. Occorre quindi cercare altrove.

2. Tentativo di soluzione

Il libro dell'Esodo si conclude con la consacrazione della tenda dell'incontro (Es 40,34-38). Questo testo può fornire la chiave di interpretazione del libro nella sua forma canonica.⁶

Contesto letterario e storico

Che cosa accade in Es 40,34-38? JHWH prende possesso della tenda dell'incontro, cioè viene ad abitare in mezzo al suo popolo (40,35; cf. 29,43-46). I grandi simboli della presenza sono

¹ J. L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco: Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (CBI), Edizioni Dehoniane, Roma 1998, ²1998, 38-44 = J. L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco: Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia* (Collana Biblica), EDB, Bologna 2000 (2^a ristampa: 2002).

² Cfr. B. S. CHILDS, *Introduction to Old Testament as Scripture*, 170-171. Altri esegeti rinunciano a studiare la «forma canonica» di Esodo per analizzare il blocco Esodo-Numeri. Cfr. J. BLENKINSOPP, «From Egypt to Canaan», *The Pentateuch. An introduction to the first five books of the Bible*, 134-182. Blenkinsopp divide l'insieme Es-Nm in tre sezioni: 1) «Israele in Egitto» (Es 1,1 - 15,21); 2) «Israele nel deserto» (Es 15,22 - 18,27 + Nm 10,11 - 36,13); 3) «Israele al Sinai» (Es 19,1 - Nm 10,10); R. N. WHYBRAY, *Introduction to the Pentateuch*, 63-64, adotta una posizione simile.

³ B. S. CHILDS, *Introduction to Old Testament as Scripture*, 170; J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An introduction to the first five books of the Bible*, 135-136

⁴ Vedi N. LOHFINK, *Studien zum Pentateuch*, 231; J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An introduction to the first five books of the Bible*, 135-136.

⁵ B. S. CHILDS, *Introduction to Old Testament as Scripture*, 170-171.

⁶ Cfr. J.L. SKA, *Le livre de l'Exode* (Mon ABC de la Bible), Les Éditions du Cerf, Paris 2021 [traduzione italiana: *Il libro dell'Esodo*, Traduzione dal francese di F. IODICE (Biblica), EDB, Bologna 2021].

la «gloria» e la «nube». Questo momento annuncia 1 Re 8,10-13, quando JHWH verrà ad abitare nel tempio di Salomone (cf. 2 Cr 5,11-6,2).

Un altro testo da collegare con Es 40 è Ez 43,1-7, ove la «gloria di JHWH» rientra nel tempio, che aveva abbandonato in Ez 10,18-22. Il tempio distrutto dai Babilonesi sarà ricostruito dopo l'esilio (Esd 5-6). Questo secondo tempio sarà purificato da Giuda Maccabeo in 1 Mac 4,36-61.

Per la comunità postesilica, la consacrazione della tenda doveva essere un momento chiave della storia d'Israele. Molto probabilmente è da mettere in relazione con la ricostruzione del tempio di Gerusalemme e la restaurazione del culto all'epoca persiana.⁷

-²āreš Significato della costruzione del tempio

Nel Medio Oriente antico, la consacrazione del tempio è il momento in cui una divinità afferma la sua sovranità. I racconti di creazione finiscono spesso con la costruzione di un tempio per il dio demiurgo. Per esempio, Marduk si fa costruire un santuario alla fine del poema Enuma Elish. Ad Ugarit esiste un lungo poema sulla costruzione del tempio di Baal. Allo stesso modo, JHWH venendo ad abitare in mezzo a Israele afferma la sua sovranità sul popolo d'Israele (e sull'universo). Israele è il popolo di JHWH e di nessun'altra divinità o potenza. La consacrazione della tenda corrisponde all'affermazione categorica del primo comandamento: «Io sono JHWH, il tuo Dio che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di servitù. Non avrai altri dèi accanto a me» (Es 20,2-3).⁸

Es 40 completa l'inno alla creazione (Gen 1-2,4a). Esso finisce con la consacrazione di un tempo sacro (il settimo giorno, il sabato). Solo in Es 40, JHWH può avere una dimora in mezzo al mondo creato, perché ora Israele è diventato il suo popolo (Es 6,7) ed egli è diventato il suo Dio (29,45-46).⁹

Struttura del libro dell'Esodo

La questione della sovranità di JHWH su Israele percorre tutto il libro dell'Esodo.

In Es 1-15, il problema fondamentale è di sapere chi è il vero sovrano d'Israele e chi Israele deve «servire»: faraone o JHWH. La domanda appare più chiaramente nel racconto cosiddetto delle 'piaghe' (Es 7-11) e in quello del passaggio del mare (Es 14). In questi capitoli, JHWH rivela la sua sovranità.

I segni offerti all'Egitto e il passaggio del mare sono delle prove che «egli è JHWH», mentre il faraone aveva detto: «Non conosco JHWH» (Es 5,2). Per questa ragione la «formula di riconoscimento» è frequente in questa parte dell'Esodo (vedi 7,5.17; 8,6.18; 9,14.29; 10,2;

⁷ J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch. An introduction to the first five books of the Bible*, 218. Vedi soprattutto M. WEINFELD, «Sabbath, Tempie, and the Enthronement of the Lord - The Problem of the Sitz im Leben of Gen 1:1 - 2:3», *Mélanges bibliques et orientaux en l'honneur de M. Henri Cazelles* (éds. A. CAQUOT - M. DELCOR) (AOAT 212; Neukirchen-Vluyn - Kewelae 1981) 501-512.

⁸ La traduzione dell'espressione *al-pānāja* è discussa. Vedi i commentari.

⁹ Sulle corrispondenze fra Gn 1 e Es 25-40, vedi, fra gli altri, J. BLENKINSOPP, *The Pentateuch*, 217-218; P. WEIMAR, «Struktur und Komposition der priesterschriftlichen Geschichtsdarstellung», BN 24 (1984) 151, n. 179; ID., «Ska. Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Sinaigeschichte», RB 95 (1988) 138-162.

11,7; 14,4.18): «affinché sappiate/sappiano che io sono JHWH». Cfr. 14,18: «così che gli Egiziani sappiano che io sono JHWH».¹⁰

Es 15,18, l'ultimo versetto del «canto di *mōšeh*» afferma, dopo la vittoria definitiva di Es 14: «JHWH regnerà in eterno e per sempre». Il versetto precedente parlava del futuro santuario, ultima meta dell'esodo: «Li condurrà e pianterai nel monte della tua eredità, luogo della tua dimora, quella che tu hai costruito, JHWH, il santuario del Signore che le tue mani hanno consolidato». JHWH regna, sarà re, e avrà la dimora in mezzo al suo popolo.

I due temi della sovranità e della dimora (santuario) sono già uniti in questi versetti finali del «canto di *mōšeh*».¹¹

Es 15,22-18,27 è una transizione che conduce Israele dall'Egitto al monte Sinai. JHWH è ormai deve risolvere i problemi del suo popolo: la sete (Es 15,22-27; 17,1-7); la fame (16); l'attacco da parte dei nemici (17,8-16). Inoltre, questi capitoli accennano alla legge (15,25b; 16,4-5.28) e all'organizzazione giuridica del popolo (18).

Il solo elemento stilistico che unisce questi capitoli composti è la «formula di itinerario» (15,22.27; 16,1; 17,1; cfr. 19,1-2), che contiene spesso i verbi נָסַח / *nāsa*^c («muoversi», «viaggiare», «spostarsi»), בָּוֵא / *bw*^v («arrivare») e חָנְּוּ / *hānāh* («accampare»), e vari nomi di luoghi, specialmente il luogo di partenza e il luogo di arrivo.

La cornice della sezione 19,1-24,11

Es 19,1-24,11 è uno dei momenti più forti del libro dell'Esodo.¹² Le corrispondenze fra 19,7-8 e 24,3-7 incorniciano tutta la sezione:¹³

19,7-8: «*mōšeh* venne e convocò gli anziani del popolo ed espose davanti a loro tutte queste parole che JHWH gli aveva ordinato. “Tutto il popolo, insieme, rispose dicendo: Tutto quello che JHWH ha detto, noi lo faremo...”».

24,3: «*mōšeh* venne e raccontò al popolo tutte le parole di JHWH e tutti i giudizi, e tutto il popolo rispose, a una voce, dicendo: Tutte le parole che JHWH ci ha detto, noi le faremo».

24,7: «[*mōšeh*] prese il libro dell'alleanza e lo lesse agli orecchi del popolo e dissero: «Tutto quello che ha detto JHWH, noi lo faremo e lo ascolteremo».

L'affermazione fondamentale di Es 19,1-24,11

Per quanto riguarda JHWH, l'affermazione centrale si trova in Es 20,2-3: «Io sono JHWH che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di servitù. Non avrai altri dei accanto a me».

¹⁰ Vedi M. GREENBERG, *Understanding Exodus* (New York 1969) 164-167, 169-170, 181; D.J. MCCARTHY, «Moses' Dealings with Pharaoh: Exodus 7:8 - 12:27», CBQ 27 (1965) 336-347; J. L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (AnBib 109; Rome 1986) 57-60, 75.

¹¹ Su Es 1-15, vedi anche G. FISCHER, «Exodus 1-15. Eine Erzählung», *Studies in the Book of Exodus. Redaction - Reception - Interpretation* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 149-178.

¹² Su questi capitoli molto difficili, vedi E. BLUM, *Studien zur Komposition des Pentateuch*, 88-99 (con bibliografia), Vedi anche TH. B. DOZEMAN, *God on the Mountain. A Study of Redaction, Theology and Canon in Exodus 19-24* (SBLMS 37; Atlanta, GA 1989); B. RENAUD, *La théophanie du Sinai. Ex 19-24. Exégèse et théologie* (CRB 30; Paris 1991).

¹³ Vedi L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36; Neukirchen-Vluyn 1969) 192.

L'esodo è l'evento fondamentale della storia d'Israele, l'evento su cui JHWH fonda tutte le sue prerogative.

La prima conseguenza di questo fatto - il «primo comandamento» - è che per Israele non vi possono essere altri dèi: solo JHWH ha liberato Israele, solo JHWH ha dei diritti su Israele.

Lo statuto d'Israele

Il primo testo (Es 19,3-8) contiene il «programma» di tutta la sezione. In questo oracolo che apre la pericope del Sinai, JHWH ricorda l'esodo (19,4) e propone a Israele di diventare il suo «appannaggio», מְגֻלָּה / *s'gullāh*, fra tutti i popoli della terra, un «regno sacerdotale», מְמַלְכֶת / *mamleket kōhānīm* e una «nazione santa», גּוֹי קָדוֹשׁ / *gōj qādōš*.¹⁴

Dopo la proclamazione del decalogo (20,1-17) e del «codice dell'alleanza» (20,22 - 23,19), i vari rituali di Es 24,1-11, specialmente l'alleanza di Es 24,3-8, suggellano i nuovi rapporti fra JHWH e il suo popolo.

Ormai, Israele è l'appannaggio di JHWH, una «nazione santa» e un «regno sacerdotale». I rituali di Es 24,3-8, soprattutto l'aspersione di sangue, «consacrano» Israele. Lo stesso rito di aspersione consacra i sacerdoti in Es 29; Lv 8. La visione e il pasto di Es 24,9-11 hanno come scopo di sancire l'autorità dei sacerdoti e degli anziani, i legittimi rappresentanti di JHWH in mezzo alla «nazione santa».¹⁵

Il santuario / miqdāš

Però manca ancora il «santuario», con i suoi indispensabili complementi, il sacerdozio e l'altare (cfr. 29,43-46). Sarà l'argomento della sezione seguente.

Es 24,12-31,18, in particolare 24,15-31,17, sono i capitoli in cui JHWH rivela a *mōšeh* il piano del santuario da costruire (25,8-9): «Mi farete un santuario così che abiterò in mezzo a loro». JHWH sarà davvero il «sovrano» d'Israele quando avrà un santuario in cui potrà dimorare in mezzo al suo popolo.

Questa sezione è incorniciata, a mo' di inclusione, da due menzioni delle «tavole di pietra» che contengono la legge (24,12; 31,18). Queste tavole assolveranno un ruolo importante nei capitoli seguenti perché contengono le condizioni fondamentali della relazione fra JHWH e il suo popolo. JHWH potrà abitare in mezzo al suo popolo solo se Israele rispetta questa «legge».¹⁶

¹⁴ Questo testo è stato molto studiato e discusso. Per la discussione e la bibliografia, vedi L. PERLITT, *Bundestheologie*, 167-181; B. S. CHILDS, *Exodus. A Commentar* (OTL; London - Philadelphia, PA 1974) 340, 360-361; J. DURHAM, *Exodus* (WBC 3), Waco, TX 1987, 256, 261-263; D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (AnBib 21 A; Rome 1978) 270-273; J. L. SKA, «Ex 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique», *Studies in the Book of Exodus. Rédaction - Réception - Interpretation* (ed. M. VERVENNE) (BETL 126; Leuven 1996) 289-317.

¹⁵ Es 24,1-2.9-11 e 24,3-8 sono anch'essi molto discussi. Vedi L. PERLITT, *Bundestheologie*, 181-190, 190-203; D.J. MCCARTHY, *Treaty*, 264-269; E. BLUM, *Studien*, 51-52 (con bibliografia); J. L. SKA, «Ex 19,3-8 et les parénèses deutéronomiques», *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel* (FS. N. Lohfink; [Hrsg. G. BRAULIK - W. GROSS - S. MCEVENUE] Freiburg im Breisgau 1993) 307-314, spec. 311-312; Id., «Le repas de Ex 24,11», *Bib 74* (1993) 305-327.

¹⁶ Su questi capitoli, vedi H. UTZSCHNEIDER, *Das Heiligtum und das Gesetz: Studien zur Bedeutung der sinaitischen Heiligtumstexte (Ex 25-40; Lev 8-9)* (OBO 77; Freiburg Schweiz - Göttingen 1988); P. WEIMAR, «Sinai und Schöpfung», *RB 95* (1988) 138-162.

L'episodio del 'vitello di metallo fuso' (Es 32-34)

Ora, Israele non rispetta la «legge fondamentale» contenuta sulle «tavole di pietra». L'episodio del «vitello d'oro» provoca una grave crisi che mette in pericolo l'esistenza d'Israele come popolo di JHWH. Il «vitello d'oro» viene considerato come una divinità rivale (cfr. Es 20,3; 32,1.8). Una domanda domina i capitoli 32-34: dopo l'episodio del vitello d'oro, JHWH continuerà ad abitare in mezzo al suo popolo e a guidarlo nel deserto? Vedi 33,3.5.14. *mōšeh* intercede e, finalmente, JHWH cede (33,14.17). Il Dio che ormai accompagnerà Israele sarà un Dio di perdono e di misericordia (Es 34,6-7).

Il rinnovamento dell'alleanza (Es 34) è simboleggiato dal dono di due nuove tavole della legge. *mōšeh* le aveva distrutte in 32,15-16.19. Due nuove tavole vengono scritte in 34,1.27-28.¹⁷

La costruzione del santuario (Es 35-40)

Adesso, è ormai possibile costruire il santuario in cui JHWH viene ad abitare in 40,34-35. A questo punto, JHWH ha dimostrato di essere il «sovrano d'Israele», dopo aver eliminato la potenza umana del faraone e le «altre divinità» simboleggiate dal vitello d'oro.

a) Dal punto di vista stilistico, l'ultima sezione di questi capitoli (40,34-38) si riallaccia alla prima (35,1-3) grazie alla parola «lavoro», «opera», מְלָכָה, / *m^elā^hkāh*, che appare in 35,2 e 40,33. In entrambi i casi vi sono anche accenni a Gen 1,1 - 2,4a, specialmente a Gen 2,1-3. Es 35,1-3 parla della settimana e del riposo del settimo giorno (cfr. Gen 2,1-3), e Es 40,33 dice che *mōšeh* concluse il suo lavoro, esattamente come Dio fece in Gen 2,2:

Gen 2,2: «*ʾēlōhîm* finì nel settimo giorno l'opera che aveva fatto».

Es 40,33: «*mōšeh* finì l'opera».

b) Due elementi sono fondamentali in quest'ultimo capitolo dell'Esodo: JHWH abita in mezzo al suo popolo (40,34-35) e occorre organizzare il popolo in funzione della presenza divina. Sarà lo scopo del libro del Levitico. Dalla tenda, JHWH guida il suo popolo (Es 40,37-38). Il libro dei Numeri descriverà l'andamento di questa marcia d'Israele sotto la guida di JHWH presente nella nube.

c) Occorre aggiungere un'ultima osservazione a proposito di questi capitoli. L'inizio del libro dell'Esodo descrive la servitù d'Israele in Egitto (Es 1). Alla fine del libro, Israele «serve» JHWH. Però, il «servizio di JHWH» non è un'altra servitù. La «liturgia» - in ebraico, la stessa parola, עֲבֹדָה / *ʿăbôdāh*- significa «servitù», «lavoro» o «liturgia» - è un «servizio» spontaneo e libero, non un «lavoro forzato». Vedi Es 35,4-29, ove la gente agisce «volontariamente» («ogni

¹⁷ Sui problemi di questa sezione molto complessa, vedi E. BLUM, *Studien*, 73-75; R. W. L. MOBERLY, *At the Mountain of God. Story and Theology in Exodus 32-34* (JSOTS 22; Sheffield 1983); B. RENAUD, «La formation de Ex 19-40. Quelques points de repère», *Le Pentateuque. Débats et recherches. XIVe Congrès de l'ACEEB*, Angers (1991) (éd. P. HAUDEBERT) (LD 151; Paris 1992) 101-133.

cuore ben disposto»; 35,5.22; «ognuno, portato dal suo cuore, e chi era spinto dal proprio spirito»; 35,21).¹⁸

Inoltre, il riposo del giorno di שַׁבָּת / *šabbāt* (Es 35,1-3) distingue il «lavoro libero» dalla schiavitù. Lo schiavo non ha diritto al riposo. Il libro del Levitico descriverà anch'esso il «servizio libero» del popolo d'Israele per JHWH, suo Dio.

¹⁸ Su questo punto, vedi, fra gli altri, N. LOHFINK, «Freizeit. Arbeitswoche und Sabbat im Alten Testament, insbesondere in der priesterlichen Geschichtsdarstellung», *Unsere großen Wörter. Das Alte Testament zu Themen dieser Jahre*, Verlag Herder, Freiburg i. B. – Basel – Wien 1977, ³1985.

LA POETICA DEI RACCONTI DELL'ESODO¹⁹

L'intera vicenda dell'esodo (uscita dall'Egitto, cammino nel deserto e promessa di entrare nella terra), con la concentrazione di tutti i corpi legislativi di almeno sette secoli, diventa il paradigma archetipico sperimentato lungo la vicenda dell'Israele storico.²⁰ Anche la lunga sezione da Esodo a Deuteronomio è una lettura *teologica* dell'identità d'Israele, una narrazione che amplia il *kerygma* esodico: 'ānōkī jhwh 'ēlōhēkā 'āšer hōwšē'tikā mē'ereš mišrajim mibbēt 'ābādīm «Io sono JHWH, tuo Dio, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa degli schiavi».

Analizziamone brevemente i tre movimenti di «uscire dall'Egitto», «essere condotti nel deserto» ed «entrare nella terra»:²¹

1. «Uscire dall'Egitto»

Nel suo studio sul modello esodico nella Bibbia, D. Daube circo-scrive così l'uso di *jāša'* (in riferimento all'esodo):

a) in qal 35×: dalla promessa di Dio ad Abramo (Gen 15,13) fino al compimento della promessa in Es 12,41 e alle successive commemorazioni nel culto o nelle preghiere d'Israele. Viene utilizzato anche in riferimento alla liberazione futura;

b) in hiphil 55×: nel libro dell'Esodo e in riferimenti posteriori. Ci sono una quindicina di testi che fondano la motivazione di comandamenti sul fatto dell'uscita dall'Egitto. La salvezza nei salmi e la salvezza futura (specialmente in Ez) possono pure essere espresse con questo verbo.²²

Il senso del verbo è precisato dal contesto prossimo o dal riferimento al fatto narrato. In tali casi non perde il suo significato fondamentale, proprio o metaforico. Secondo Daube, non si può tuttavia affermare che questo significato specifico dell'esodo dall'Egitto colori normalmente altri usi generici o mirati del verbo. È un'affermazione che forse va corretta dalle considerazioni che facciamo seguire a mo' di introduzione.

Dobbiamo anzitutto ricordare il *contesto antropologico* dell'uscire.²³ L'uscire è un dato universale e radicato nell'esperienza umana con la categoria trascendentale dello spazio. Da questa universalità dell'esperienza deriva la possibilità simbolica di andare oltre la banalità dell'uscita, generando archetipi di segno opposto.

Positivamente, infatti, l'uscita è un «uscire alla luce» e quindi «nascere»: cfr. Gen 25,25-26; Ger 1,5. Si tratta di un'uscita rilevante anche dal punto di vista giuridico, perché colui che

¹⁹ G. BORGONOVO, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos 2), ElleDiCi, Leumann TO 2012, 276-281. 303-308.

²⁰ Si pensi soprattutto al racconto di Es 32-34, che può ben essere definito l'*eziologia* di tutta la storia d'Israele, secondo lo schema interpretativo della storiografia deuteronomista.

²¹ Per questa parte si veda soprattutto L. ALONSO SCHÖKEL, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, Traduzione e aggiornamento bibliografico a cura di F. RUGGIERO (Epifania della Parola 8), EDB, Bologna 1997.

²² D. DAUBE, *The Exodus pattern in the Bible* (All Souls Studies 2), Faber and Faber, London 1963.

²³ Cfr. G. DURAND, *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris 1982, 461-80.

esce per primo ha il diritto della primogenitura (Gen 38,28s). Ma è anche un'uscita verso l'insicurezza e il dolore, in una direttrice troppo opprimente ed angusta, «dall'utero all'urna» (cfr. Gb 10,19). Per questa ragione, negativamente, l'uscita alla vita assume toni cupi, in quanto si va verso la morte o è una vita che rende preferibile la morte: Ger 20,18; Gb 3; 10,18; Sir 40,1; Qo 5,14. Mentre per l'ebraico il morire è un «entrare» nello *š'ôl*, nei LXX (versione greca) si trova esplicitamente il termine *éxodos* in riferimento alla morte (Sir 38,23; Sap 3,2; 7,6). Il grembo materno è pensato nella mentalità ebraica come uno spazio reale e biologico dal quale si esce: verso la luce, ma anche verso l'insicurezza e la sofferenza. L'orientamento di questa uscita dipenderà dai punti di osservazione della propria esperienza. Per Giobbe e Ger 20, ad es., è un orientamento «negativo».

Il Primo Testamento non esprime mai l'uscita dall'Egitto come un «parto». Il paese nemico ed oppressore non può essere considerato un grembo calmo e sicuro! Ezechiele, d'altra parte, parla della fine sperata dell'esilio e del ritorno da Babilonia come di un'uscita dal sepolcro verso una nuova vita.²⁴

2. «Essere condotti nel deserto»

Dal momento dell'uscita dalla «casa di schiavitù» fino all'entrata nella terra giurata ai padri, si distende il periodo del deserto che diventa per l'Israele sedentario l'emblema paradigmatico della vita di sempre.

Se l'«uscita» è il simbolo fecondo per esprimere linguisticamente ogni evento salvifico e l'«entrata» il simbolo per ogni azione benedicente, il «cammino» o, meglio, l'«essere condotti» nel deserto diviene simbolo dell'esperienza stessa di Israele in quanto popolo di Dio.

Proprio per questo è nel periodo del deserto che vengono collocati i principali corpi legislativi di Israele, nonostante che, quanto alla composizione, coprano l'arco cronologico di almeno sette secoli. Anche la *Tôrāh* – rivelazione, istruzione e ammaestramento per la vita – trova la sua esemplarità in questo cammino di fidanzamento e di prova, di tradimento e di punizione, sepolcro e culla del vero Israele.

La centralità paradigmatica del deserto può essere letta nella filigrana dell'ordito di tutto il Pentateuco, che – come si è visto nell'analisi retorica – manifesta un suo disegno organico e significativo,

3. «Entrare nella terra»

LA RETORICA DEL LIBRO DELL'ESODO²⁵

Il libro dell'Esodo (*š'môṭ* in ebraico, secondo l'incipit) ha una sequenza narrativa molto ampia: dalla nascita di *mōšeh* al perfezionamento della dimora. Nella struttura complessiva della *tôrāh*, Esodo occupa i primi otto momenti narrativi e questo sbilanciamento, benché si possa spiegare tenendo presente che da Es 19 sino a Nm 10 vi è l'ampia sezione sinaitica e

²⁴ Ez 37,12-13 usa il verbo *ʿālāh*, che spesso nei testi esodici è un sinonimo di *jāšāʿ*.

²⁵ G. BORGONOVO, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos 2), ElleDiCi, Leumann TO 2012, 233-250.

che il libro del Deuteronomio (almeno Dt 1-30) sta a sé, sottolinea la centralità del libro che in ebraico è titolato *šēmôt* «nomi», a partire dal suo incipit: *w^əʔēlleh šēmôt b^ənê jîsrāʔēl*. Con un po' di "allegoresi", si può forzare questo titolo affermando che in effetti in questo libro si rivelano i «nomi» dei protagonisti della rivelazione con la loro «carta d'identità»: JHWH, il Dio dell'esodo, e Israele, il popolo della risposta alla *b^ərît*.

Ecco un diagramma sintetico della struttura complessiva della *tôrāh*.

- I. La "premessa" della creazione (Gn 1,1 – 11,26)
- II. La "promessa" ai padri (Gn 11,27 – 50,26)
- III. *Mōšeh* e la liberazione esodica (Es-Dt)
 - A. prologo: nascita di *Mōšeh* e fuga in Madian (Es 1,1 – 2,25)
 - B. *Mōšeh* e Aronne si preparano ad affrontare faraone (Es 3,1 – 7,6)
(la rivelazione del Tetragramma sacro in Es 3,1-22)
 - C. l'uscita dall'Egitto (Es 7,7 – 15,21)
(narrazione con alcune leggi: pasqua, azimi e primogeniti)
 - D. il cammino nel deserto (Es 15,22 – 18,27)
(manna e quaglie - istituzione dei giudici)

- E. l'alleanza del Sinai (Es 19,1 – 24,11)
(decalogo e «codice dell'alleanza»)
 - F. Leggi sul santuario (Es 24,12 – 31,18)
(sempre al Sinai)

- X. Peccato-castigo-perdono-nuova alleanza (Es 32-34)
(« d e c a l o g o c u l t u a l e »)

 - F'. Costruzione del santuario (Es 35-40)
(sempre al Sinai)

Leggi (Lv, Nm 1-10)

 - E'. [sui sacrifici (Lv 1-7), sacerdoti (8-10), purità (11-16),
«codice di santità» (17-26); varie (Lv 27; Nm 1-10)]

 - D'. il cammino nel deserto (Nm 11,1 – 22,1)
(manna e quaglie - istituzione dei profeti)
→ *Inserzione*: Balak e Balaam (Nm 22,2 – 24,25)
 - i primi approcci alla terra (Nm 25-36)
 - C'. (leggi su eredità femminile, sacrifici durante le feste, città levitiche e di rifugio)

Il libro del Deuteronomio (Dt 1-30)

 - B'. Adempimenti (Dt 31-33) e proclamazione del «Cantico» (Dt 32,1-43)
 - A'. epilogo: la morte di *Mōšeh* (Dt 34)

3.1. L'entrata

Il movimento iniziato con l'uscita dall'Egitto e continuato con il cammino nel deserto ha un traguardo: *entrare nella terra*. Uscire dalla schiavitù per vagare in un deserto senza mèta non è liberazione, ma dispersione ed errare. Vagare è maledizione:²⁶ basterebbe ricordare la condanna di Caino (Gen 4,12) e l'espulsione di Agar (Gen 21,9-21) che con il figlio Ismaele «vagava» nel deserto di Bersabea. La liberazione non può concludersi al mare dei Giunchi e neppure al Sinai. Sarebbe una punizione (cfr. Es 32,12; Dt 9,28 e Nm 14,15-16).

Se questa fu anche la percezione avuta dai protagonisti dei fatti, non ci è dato sapere. È per noi impossibile risalire ai sentimenti di quegli uomini. La *poetica* del testo biblico ci presenta una comunità incerta e vacillante e un capo sicuro del successo dell'impresa. Così dunque lo compresero coloro che rileggevano nella fede le tradizioni antiche, ponendo in questa rilettura la loro esperienza del Dio liberatore.

Il verbo ebraico *bô'*²⁷ «entrare» ha un campo semantico molto vasto. Può significare venire, andare, giungere, entrare, avvenire... La mentalità ebraica amava più lo schema temporale dello schema spaziale: per questo si preferisce esprimere l'idea dell'evento che si compie come un «venire ad», un «avvenimento» che apre il momento o il fatto presente all'«avvenire» (come si può verificare, abbiamo lo stesso movimento semantico anche in italiano). Noi ora ci concentriamo sul significato di «entrare», senza perdere di vista le possibili armoniche che vengono create dall'uso del lessema nei diversi contesti.

Entrare è un'esperienza fondamentale della vita dell'uomo:²⁸ suppone degli spazi chiusi, naturali o costruiti dall'uomo stesso. Tra gli spazi è privilegiato lo *spazio sacro*.²⁹ L'entrata può assumere dunque valore liturgico e può essere sottolineata anche architettonicamente (cfr. pronao, propilei, scalinate, portali...): il richiamo simbolico è recensito anche da testi biblici (Sal 15; 24; 100; Is 33,14-16...). Ma lo spazio sacro può trovarsi anche in luoghi aperti, come in Es 3 e nei racconti patriarcali.

Si può parlare anche di *spazio sociologico* di gruppi o ambiti sociali in cui si entra a far parte: cfr. Dt 23 circa l'ammissione o l'esclusione dall'assemblea israelitica. In costruzione con la «terra» è frequente l'uso tanto del *Qal* quanto dell'*Hiphil*, con molte possibilità di sostituzione paradigmatica. Quando il verbo è in *Qal* e il soggetto è dunque normalmente il popolo, il verbo può essere sostituito da «vedere» (e quindi sfruttare la terra), «ereditare», «abitare», «prendere possesso». Quando il verbo è all'*Hiphil* e quindi Dio è normalmente il soggetto, le sostituzioni paradigmatiche più frequenti sono: «far riposare», «dare», «far cavalcare» (immagine molto vivace che immagina le colline come dorsi da cavalcare).

Le opposizioni più interessanti sono: «uscire», «cacciare o essere cacciati», «essere tagliati fuori», «essere forestiero», «errare o perire».

²⁶ In ebraico il verbo *'ābad* significa «vagare», ma anche «perdersi» e quindi «perire».

²⁷ Cfr. E. JENNI, «*bô'*, kommen»: *THAT* I, 264-69.

²⁸ Si ricordi l'espressione «polare» già analizzata a proposito dell'«uscire».

²⁹ Cfr. G. VAN DER LEEUW, *Fenomenologia della religione*, a cura di V. VACCA (Universale Scientifica Boringhieri 133-35), Paolo Boringhieri, Torino 1975 (originale tedesco 1933), §§ 57 e 64.

Come si è già notato e ancora sarà sottolineato in riferimento al contenuto teologico, il Pentateuco propriamente non si chiude con l'entrata nella terra, ma con la promessa che JHWH farà entrare Israele nella terra e Israele potrà continuare a vivere in essa a condizione di osservare il primo comandamento. Tuttavia, mentre la promessa di entrare nella terra è un dono certo di JHWH e fa parte dell'archetipo valido per tutti i secoli, la vita sulla terra è parte della condizione storica di ogni generazione: essa potrà essere custodita o persa a seconda della decisione libera di Israele.

13.3. La terra

La *'eres*, 'terra', è il termine del movimento esodico.³⁰ Se l'uscita dall'Egitto è il grande momento epico della liberazione, indelebilmente segnato nella memoria credente del popolo, la terra è invece una realtà stabile e permanente, miracolo annuale di fecondità e di benedizione, che perdura al di là del tempo e della vita di ciascun figlio di Israele.

Il materiale di teologia biblica a riguardo della terra è immenso.

1. Il primo arco storico che si impone congiunge tutto il cammino esodico, *dall'Egitto a Canaan*. In Egitto gli Israeliti erano emigranti; in Canaan sono residenti e proprietari. È l'arco che congiunge tutta la vicenda dell'esodo, da Mosè fino a Giosuè, dalla «terra santa» di Es 3 alla «terra santa» di Gs 5. Un'unica grande epopea che proclama l'identità del Dio liberatore. Quanto era iniziato in Egitto si chiude ora nella terra di Canaan: lo chiude il popolo con il suo peregrinare, lo chiude Dio con il suo gesto di «donare» la terra. Se questo non avvenisse, tutto quanto precede sarebbe senza senso: fallimento per il popolo, spregio per Dio (cfr. Es 32,12; Dt 9,28 e Nm 14,16).

Gli estremi Egitto e Canaan servono per stabilire l'opposizione tra «soggiornare» (da extracomunitario) e «abitare», un'opposizione che ha valore teologico. Quando infatti si «abita» nella terra e con sguardo retrospettivo si guarda all'Egitto, se ne parla come di una peregrinazione in terra straniera (cfr. Es 18,2; 23,9; Lv 19,34; Dt 10,19; 23,8).

2. Un arco minore si crea nel passaggio *dal deserto alla terra coltivata*, dalla vita nomade e «dispersa» alla vita sedentaria e «sicura». Secondo lo schema stilizzato della narrazione biblica, solo pochi vissero questo arco per intero (Caleb e Giosuè), mentre la maggior parte visse soltanto un versante dell'esperienza.

Sul piano culturale si tratta semplicemente di due forme di vita diverse: la prima con un alone di bucolicità ideale (il pastore), la seconda circondata dalla gravità del lavoro agricolo, con insito il rischio di «dimenticare» il Dio dell'esodo.

Tuttavia, i testi del cammino nel deserto si collocano da un altro punto di vista: gli anni del deserto furono castigo e dilazione, fatica e morte per molti. L'entrata nella terra è invece

³⁰Alcune opere che rimangono fondamentali per questa tematica: F. DREYFUSS, "Le thème de l'héritage dans l'AT": *RSPTh* 42(1958) 3-48; G. VON RAD, "Verheißene Land und Jahwes Land im Hexateuch": ID., *Gesammelte Studien zum AT*, München 1965, 87-100; S. SCHWERTNER, *Das verheißene Land. Bedeutung und Verständnis des Landes nach den frühen Zeugnissen des ATs*, Heidelberg 1966; N. LOHFINK, "Rilievi sulla tradizione dell'Alleanza con i Patriarchi": *RivBib* 15(1967) 395-406; J. G. PLÖGER, *Literarkritische, formgeschichtliche und stilkritische Untersuchungen zum Deuteronomium* (BBB, 26; Bonn 1967); W. BRUEGGEMANN, *The Land. Place as Gift, Promise and Challenge in Biblical Faith*, Philadelphia 1977.

cessazione di queste fatiche. Per questo, vari testi parlano di riposo e di pace quando devono parlare dell'entrata (cfr. Es 33,14; Dt 3,20; 12,10; Gs 1,13.15; 22,4). La terra può dunque chiamarsi «riposo» (*m^enûhāh*).

Il Sal 95,11 chiama la terra «il mio [= di Dio] riposo».³¹ L'opposto di questo riposo è l'«errare» e l'andare alla deriva (Nm 32,13), il simbolo usato per la condanna di Caino (Gen 4,12ss), espulso dalla terra coltivata e costretto a vagare senza mèta.

3. L'arco maggiore e teologicamente più fecondo unisce la terra alla promessa giurata ai padri. È lo schema *promessa - compimento*, che dà anche il nome a questa 'eres: «terra promessa». È un legame profondo, poiché la promessa fonda il rapporto tra JHWH e Israele e rende la liberazione dall'Egitto il compimento di un giuramento divino.

I patriarchi sono portatori della promessa e possono sperimentare l'adempimento di essa solo nella dimensione della «caparra». Per loro la terra rimane luogo di peregrinazione (cfr. Gen 17,8; 28,4; 37,1; 47,9; Es 6,4). Nella maggior parte dei testi si specifica che la promessa è fatta ai padri, ma il dono alla loro discendenza (Gen 12,7; Dt 6,23; 7,13...); in altri testi, la consegna della terra è fatta *anche* a loro (Gen 13,15; 15,7.18; 17,8; Dt 1,8; 11,9...). Alla discendenza si dà definitivamente, ai padri si dà come pegno: ma per tutti la permanenza del dono è sottoposta alla condizione di custodire il primo comandamento.

Paradossalmente Abramo può possedere un po' della terra promessa, ma solo “a caro prezzo” e con la sua morte (cfr. Gen 23), quasi come un sacrificio fondazionale. Solo attraverso la morte, Abramo e i padri prendono veramente possesso della terra giurata alla loro discendenza. Non è forse uno dei simboli più ricchi per esprimere la paradossalità dell'esperienza della fede?

³¹ Si ricordi l'interpretazione teologica di questo testo offerta nella lettera agli Ebrei (Eb 3,7-4,11).

LA TEOLOGIA DELLA STORIA NEL LIBRO DELL'ESODO³²

Es 32-34: "chiave di volta" della teologia della storia (deuteronomistica)

La sequenza narrativa, che lo studio della struttura retorica ha evidenziato in Es 32-34, è la proiezione all'inizio della storia d'Israele, che sta nascendo ai piedi del Sinai, della costante vicenda storia sperimentata da Israele lungo il cammino della storia recensito in particolare dalla storiografia deuteronomistica: peccato – giudizio – perdono – rinnovazione del patto.

Ad indirizzare l'interprete verso questa soluzione sta in primo luogo la vicenda stessa della fabbricazione del vitello d'oro. La proclamazione di *'ahārōn* davanti all'immagine del vitello (Es 32,4) è il calco, quasi *letterale*, della proclamazione di Geroboamo in 1 Re 12,28:

Es 32,4: Questi sono i tuoi dei, o Israele, che ti hanno fatto salire dalla terra d'Egitto!

1Re 12,28: Ecco i tuoi dei, o Israele, che ti hanno fatto salire dalla terra d'Egitto!

La condanna teologica del culto del regno del Nord presuppone però la predicazione profetica e, in effetti, la storiografia deuteronomistica è l'esito dell'annuncio profetico.³³ Proprio nella tradizione letteraria profetica vi è lo *Sitz im Leben* originario dello schema teologico di Es 32-34.

Più in particolare, ciò appare nella struttura caratteristica del *riḅ* profetico, in cui il profeta si presenta come porta-parola dell'accusa di JHWH al suo popolo nello schema processuale contraddittorio o bilaterale.³⁴

La pagina esemplare – che è anche un vertice letterario e teologico del Primo Testamento – è Os 2,4-25.³⁵ Questo *riḅ* è costruito su due tavole antitetiche. La prima tavola si presenta come la requisitoria del profeta: lo sposo fedele accusa la sposa infedele ed invita a questa accusa anche i figli, facendo nascere una tensione poetica molto profonda, in quanto i figli coincidono nel loro insieme con la madre (Israele).

L'andamento della struttura della prima parte è volutamente ripetitivo:

Os 2,4-6:	imperativi	v. 5 (<i>pen-</i>)	castigo
Os 2,7-9:	delitto	v. 8 (<i>lākēn</i>)	castigo (ritorno?)
Os 2,10-15:	delitto	v. 11 (<i>lākēn</i>)	castigo
→		v. 12 (<i>w^eattāh</i>)	conclusione

³² G. BORGONOVO, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos 2), ElleDiCi, Leumann TO 2012, 303-308.

³³ M. BUBER, *Mosè*, Traduzione di P. DI SEGNI (Radici 2), Marietti 1820, Genova 1983, pp. 142ss, al contrario, pensa che sia il racconto esodico ad aver influenzato quello della storiografia deuteronomistica. Nelle pagine citate, egli fa comunque una notazione corretta: la statua del vitello, simbolo divino frequente nell'AVO, era semplicemente il supporto della divinità (cfr. i cherubini nel tempio di Gerusalemme). Il «peccato» di Geroboamo non fu tanto quello di aver introdotto un «idolo», quanto di aver letto la figura di JHWH con un'inculturazione che poteva inclinare, come di fatto avvenne, il popolo all'idolatria.

³⁴ L'opera fondamentale al riguardo è ora quella di P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1986, ²1997.

³⁵ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE DÍAZ, *I Profeti* (Commenti Biblici), Edizioni Borla, Roma 1984, ³1996.

Ciò crea tensione e prepara la paradossalità del terzo *lākēn*, con il quale inizia la seconda tavola dell'affresco (vv. 16-25). Dopo tre ripetizioni dello schema delitto-castigo ci si aspetterebbe infatti che anche il terzo *lākēn* «perciò» introduca un castigo, forse quello definitivo e senza appello. E invece, JHWH stesso interviene con il perdono e un nuovo fidanzamento inatteso e illogico. Lo sposo non può dimenticare quell'amore. Al litigio sostituisce un nuovo corteggiamento, che porta a nuove nozze e ad un rapporto matrimoniale più profondo e stabile (cfr. v. 25, con la formula di un nuovo patto, antitetico alla formula di ripudio del v. 4).

Al di là del simbolismo coniugale o, meglio *attraverso* di esso, la sequenza teologica del *rīb* di Osea è la stessa del racconto di Es 32-34: peccato – castigo – perdono – nuovo patto.

La stessa sequenza è presente nelle *liturgie penitenziali*. Tra le pagine che potremmo citare al riguardo, ricordo la preghiera deuteronomistica di 1Re 8,46-51. Sono versetti che appartengono alla preghiera salomonica d'inaugurazione del tempio, ma databili dall'esilio in poi. In essi ritroviamo lo schema di ogni liturgia penitenziale:

- | | |
|------------------------------------|-----------------------------------|
| v. 46a: il peccato: | «Quando peccheranno contro di te» |
| v. 46b: il castigo: | «e tu adirato...» |
| vv. 47s: confessione e conversione | |
| vv. 49s: il perdono: | «tu ascolta dal cielo...» |
| v. 51: l'alleanza: | «perché si tratta del tuo popolo» |

La liturgia penitenziale aggiunge un elemento significativo, non presente nella struttura di Es 32-34, ma in esso sostituito dalla mediazione e dall'intercessione di *mōšeh*, quello della «confessione» del peccato.

Si può quindi comprendere la lettura teologica della “chiave di volta” di tutta la *Tôrâ*. Israele ha sperimentato la facilità al *tradimento*, la durezza del *castigo* e soprattutto l'immensa misericordia di JHWH, sempre disposto al perdono.

Questa fu l'*esperienza di sempre*: «fin dall'inizio» avvenne così. Lo schema che Gen 1-11 applica a tutta l'umanità (*eziologia metastorica*) e che il Sal 51,7 applica al singolo orante (*eziologia esistenziale*), Es 32-34 lo applica alla storia del popolo d'Israele. Per questo parlo di *eziologia storica*. Alludendo al linguaggio teologico, potremmo anche parlare del *peccato originale* d'Israele.

Se è corretta tale interpretazione di Es 32-34, si comprende perché questo passo abbia assunto la posizione centrale nella narrazione della *Tôrâh*: è l'esperienza dell'Israele di sempre. Il periodo del deserto diviene *normativo* non solo perché in esso è collocata l'alleanza sinaitica, ma anche perché nella storia narrata e in tutti i corpi legislativi raccolti emerge chi è JHWH e chi è Israele.

È giusto, dunque, che nella cornice di Es 32-34 sia collocato uno dei ritratti più belli di JHWH, che Albert Gelin ha definito la «carta d'identità del Dio dell'esodo» (Es 34,6-7):

⁶ JHWH, JHWH, Dio misericordioso e clemente,

lento all'ira e ricco di benevolenza e lealtà,

⁷ che conserva la sua benevolenza per mille generazioni,

che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato,
ma non lascia senza punizione,
che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli
fino alla terza e alla quarta generazione.³⁶

È una sintesi della teologia profetica. Il commentario migliore al passo è dato da quelle pagine profetiche che parlano dell'amore appassionato di JHWH, soprattutto Os 1-2; 11-14; Ger 2-3; 30-31; Dt 10-11; Ez 16; 20; 23; 34; Is 54; 62...

Osea ci offre la ragione del comportamento divino, inaccessibile ai nostri schemi: «*Io sono Dio e non uomo, Santo in mezzo a te e non entrerò contro la città*» (Os 11,9). Una santità che si manifesta nella misericordia senza ambiguità, una trascendenza che si lega appassionatamente alla storia dell'uomo. JHWH con l'uscita dall'Egitto si era presentato come *liberatore*; ora, nell'intimità del deserto si manifesta come *amore incondizionato*.

Si potrebbe procedere con un'ulteriore riflessione circa il peccato originale di Israele. Il popolo è nato «nel peccato». JHWH non aveva ancora terminato di concludere la sua *b'rit* e il popolo lo aveva già tradito. Per usare un'affermazione di Paolo in Rm 11,32: «*Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza per usare a tutti misericordia*». L'esperienza d'Israele è in realtà l'esperienza di ogni uomo quando tenta di costruirsi una falsa libertà, apparentemente emancipata da Dio. È il momento in cui sperimenta la peggiore schiavitù. Il popolo liberato dall'Egitto doveva sperimentare una liberazione ancora più radicale: quella di capire che JHWH, quel Dio che lo stava conducendo nel deserto verso la terra della promessa, non era manovrabile o influenzabile come una statua di legno e d'oro. Era un Dio «totalmente Altro».

Da questo punto di vista, il tema della presenza di Dio assume tutto il suo spessore a partire dall'ironia della richiesta in Es 32,1-2: un dio «che cammini davanti a noi» non può che essere una statua! È una liberazione alla quale si è sempre chiamati, di generazione in generazione, se è vero che tutto quanto è avvenuto ad Israele è *figura* della nostra esperienza, come afferma Paolo in 1 Cor 10.

Anche l'intercessione di *mōšeh* in Es 32-34, quel suo diuturno dialogo con JHWH «faccia a faccia», esprime l'intenzione del testo di presentarlo come «il profeta» per eccellenza. Tra tutte, la preghiera più appassionata è quella di Es 32,11-13:

- a. v. 11: ricordo dei benefici: l'uscita dall'Egitto
 - b. v. 12a: primo motivo: la calunnia degli Egiziani
 - x. v. 12b: la richiesta: «desisti...»
 - b'.v.13a: secondo motivo: il ricordo dei patriarchi
 - a'. v. 13b: ricordo dei benefici: la promessa ai padri di una stirpe e di una terra

Questa preghiera è da leggersi in sinossi con Dt 9,26-29:

³⁶ Attenzione all'interpretazione corretta del contrasto tra le *mille* generazioni di perdono e le *tre o quattro* generazioni di punizione. Non si vuole presentare con questo una certa ambiguità in Dio, ma la illogica e infinita sproporzione della sua misericordia. JHWH è e rimane solo il Dio della salvezza. La possibile ambiguità sta nell'accoglienza o nel rifiuto da parte della libertà dell'uomo e non in Dio. Tutti i peccati sono perdonabili, dirà Gesù, eccetto il peccato (o la bestemmia) contro lo Spirito santo (Mc 3,29; Mt 12,31), ovvero eccetto quando si rifiuta il perdono.

Perché, JHWH, si accenderà la tua ira contro il tuo popolo, che hai fatto uscire dalla terra d'Egitto con grande forza e con mano potente? ¹² Perché dovranno dire gli Egiziani: "Con malizia li ha fatti uscire, per farli perire tra le montagne e farli sparire dalla terra"? Desisti dall'ardore della tua ira e abbandona il proposito di fare del male al tuo popolo. ¹³ Ricordati di Abramo, di Isacco, di Israele, tuoi servi, ai quali hai giurato per te stesso e hai detto: "Renderò la vostra posterità numerosa come le stelle del cielo, e tutta questa terra, di cui ho parlato, la darò ai tuoi discendenti e la possederanno per sempre".

JHWH Dio, non distruggere il tuo popolo, la tua eredità, che hai riscattato nella tua grandezza, che hai fatto uscire dall'Egitto con mano potente. ²⁷ Ricordati dei tuoi servi Abramo, Isacco e Giacobbe; non guardare alla caparbità di questo popolo e alla sua malvagità e al suo peccato, ²⁸ perché la terra da dove ci hai fatto uscire non dica: Poiché il Signore non era in grado di introdurli nella terra che aveva loro promesso e poiché li odiava, li ha fatti uscire di qui per farli morire nel deserto. ²⁹ Al contrario, essi sono il tuo popolo, la tua eredità, che tu hai fatto uscire dall'Egitto con grande potenza e con il tuo braccio teso.

Nella versione del Deuteronomio, l'intercessione di *mōšeh* sottolinea il legame che la *b'rit* ha stabilito tra JHWH e il suo popolo:

- a. v. 26: il rapporto di alleanza (tuo popolo, tua eredità che hai fatto uscire dall'Egitto)
- b. v. 27a: primo motivo: il ricordo dei patriarchi
 - x. v. 27b: la richiesta: «non guardare alla caparbità...»
- b'. v. 28: secondo motivo: la calunnia degli egiziani
- a'. v. 29: il rapporto di alleanza (tuo popolo, tua eredità che hai fatto uscire dall'Egitto)

Con la sua intercessione *mōšeh* non difende la causa del popolo, dichiarato colpevole senza scusanti. I motivi della sua preghiera fanno invece appello alla misericordia di JHWH stesso e alla storia da Lui intrapresa con questo popolo «caparbio e duro»:

- la liberazione già compiuta per il suo popolo;
- la fama di JHWH di fronte agli egiziani;³⁷
- le promesse fatte ai patriarchi, sancite da un giuramento di Dio stesso.

La supplica centrale («desisti...») si fonda esclusivamente sulla fedeltà di Dio, perché la storia dell'alleanza non può trovare se non in Lui il fondamento e la motivazione ultima, al di là e nonostante quanto gli uomini possano fare. La prima «conversione» – sottolinea la preghiera di *mōšeh* – è JHWH stesso a compierla, pentendosi del male che aveva minacciato di eseguire (cfr. Es 32,14). La conversione dell'uomo non è se non una risposta alla decisione che Dio prende «per amore del suo nome».

Anche il motivo dell'intercessione ci riporta alla tradizione profetica. Si è discusso se l'intercessione sia compito proprio del profeta o se invece sia un compito trasversale, comune a tutte le mediazioni.³⁸ I maggiori rappresentanti delle due tesi sono Gerhard von Rad e Hans

³⁷ Questo elemento andrebbe confrontato con la «teologia della bestemmia» di Ez (cfr., ad es., Ez 20,41-44; 36,20-23) o del Secondo Isaia (ad es., Is 48,11).

³⁸ Per una discussione su questo problema, si può vedere L. ALONSO SCHÖKEL - J. L. SICRE DÍAZ, *I profeti*, 63-66.

Wilhelm Hertzberg. G. von Rad,³⁹ anche se in modo sfumato, afferma che l'intercessione è specifica del ministero profetico. H. W. Hertzberg⁴⁰ sostiene, al contrario, che l'intercessione è una mediazione aperta che può essere svolta da ogni uomo di Dio e il profeta la svolge non in quanto profeta, ma appunto in quanto «uomo di Dio».

Mi sembra che in questo testo di Es 32-34 si ha motivo di insistere sulla caratteristica di *mōšeh* intercessore quale eziologia di un atteggiamento profetico. Lo conferma la sottolineatura del «parlare faccia a faccia» (Es 33,11). Nm 12,6-8,⁴¹ descrivendo la figura del profeta in Israele, pone la discriminante tra *mōšeh* e tutti gli altri profeti proprio su questo aspetto: *mōšeh* parla «bocca a bocca» con Dio e può vedere la sua immagine, anche se solo di spalle.

In testi come Dt 18,15-22 *mōšeh* è presentato come l'*arci-profeta*. In stile quasi agiografico, si parla di *mōšeh* come l'«umilissimo servo di JHWH». Da queste riletture, il profeta anonimo dell'esilio presenta una figura inedita e singolare d'intercessione del Servo sofferente, non più attraverso le *parole*, ma *con la sua stessa morte* a favore di tutti (cfr. i «Carmi del Servo» e soprattutto Is 52,13 – 53,12).

³⁹ Cfr. G. VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, II, 323s.

⁴⁰ H. W. HERTZBERG, *Sind die Propheten Fürbitter?*, in E. WÜRTHWEIN - O. KAISER (Hrsg.), *Tradition und Situation. Studien zur alttestamentlichen Prophetie: Artur Weiser zum 70. Geburtstag am 18. 11. 1963 dargebracht von Kollegen, Freunden und Schülern*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1963, 63-74.

⁴¹ Si noti, tuttavia, che il testo di Nm 12,6-8 nasconde un'accesa discussione sulla singolarità di Mosè rispetto a tutti gli altri profeti.

PROLOGO: NASCITA DI MOŠEH E FUGA IN MIDJAN

Es 1,1 - 2,25

La prima sezione fa da cerniera tra il romanzo di Giuseppe con cui si chiudevano i racconti dei padri e la storia dell'Esodo. Questo carattere è evidente nel primo passo (Es 1,1-22). Accanto ad esso, è narrata la 'leggenda' della nascita di *mōšeh* (Es 2,1-10) e la sua giovinezza che giustifica la sua fuga dall'Egitto verso Madian, ove sposa *šippōrāh*, la figlia del sacerdote di Madian, qui chiamato *r'ū'ēl* (Es 2,11-22). Il mediatore di JHWH JHWH che, sino alla sua morte (Dt 34) dovrà condurre Israele lungo il deserto, per primo deve precorrere gli eventi del suo popolo. Es 2,23-25 sono versetti-ponte che servono a passare alla sezione seguente.

1. *Questi sono i nomi* (1,1-5)

Nei primi versetti dell'Esodo il redattore crea intenzionalmente un raccordo tra gli avvenimenti narrati nel libro della Genesi e la nuova tappa nella storia che sta iniziando.

Alcune informazioni ci sono già note: da Gen 46,8-27 sappiamo i nomi dei figli di Israele che entrarono in Egitto insieme alla loro discendenza, in tutto settanta persone; da Gen 50,26 – è l'ultima notizia del libro – siamo a conoscenza della morte di Giuseppe a centodieci anni.

Tuttavia il redattore del libro dell'Esodo ritiene opportuno riprendere questi fatti. Egli inizia il racconto in questo modo:

E questi sono i nomi (*šēmôt*) dei *b^enê-jisrā'ēl* che vennero in Egitto con *ja'āqōb*, ognuno con la propria famiglia vennero. [...] Tutti i discendenti di *ja'āqōb* erano settanta (1,1.5).

šēmôt è il titolo ebraico del libro che oggi noi denominiamo Esodo, secondo la tradizione del giudaismo alessandrino.

È probabile che il redattore, ricordando questi fatti, intenda sottolineare il passaggio dalla storia della famiglia di *ja'āqōb* alla storia di un popolo: infatti, in 1,6 si dice:

E morì *jōsēp* e tutti i suoi fratelli e tutta quella generazione (1,6).

La storia patriarcale è terminata; inizia la storia dei *b^enê-jisrā'ēl*. Si deve notare che l'espressione *b^enê-jisrā'ēl*, 'i figli di Israele', ricorre in 1,1 e in 1,7, ma non ha lo stesso significato. All'inizio, essa indica ancora 'i dodici figli del patriarca *ja'āqōb*', al v.7, invece, indica *jisrā'ēl* come popolo.⁴²

Collegando i primi versetti dell'Esodo alla Genesi il redattore della tradizione sacerdotale (P) intende inoltre sottolineare la continuità di una vicenda che, nella prospettiva, coinvolge la totalità di *jisrā'ēl* fin dalle origini. *Tutto jisrā'ēl* scese in Egitto con *ja'āqōb*, *tutto jisrā'ēl* ora salirà verso la terra promessa con *mōšeh*.⁴³

⁴² B. S. CHILDS, 20.

⁴³ TH. C. RÖMER, «L'histoire des Patriarches et la légende de Moïse: une double origine?», in ASSOCIATION CATHOLIQUE FRANÇAISE POUR L'ÉTUDE DE LA BIBLE, *Comment la Bible saisit-elle l'histoire. XXIe congrès de l'Association catholique française pour l'étude de la Bible (Issy-les-Moulineaux, 2005)*, Publié sous la direction de D. DORE, Préface par J.M. POFFET (LeDiv 215), Les Éditions du Cerf, Paris 2007, 155-196.

Certamente, la notizia ha più un valore “teologico” che “storico”. Non tutte le dodici tribù scesero in Egitto con *ja‘āqōb* – ciò sembra oggi assodato – e non tutte le tribù uscirono dall’Egitto con *mōšeh*. Si ritiene che questa vicenda abbia interessato solo la casa di *jōsēp*, cioè le future tribù di Efraim e Manasse, e anche parte della casa di Levi. Altri gruppi erano scesi in altri periodi ed avevano abbandonato l’Egitto prima dell’esodo sotto la guida di *Mōšeh*.

Le esperienze fatte da «quel gruppo» valevano per *tutto Israele*, pertanto, i fatti che stanno per essere narrati riguardano l’intero Israele, presente o no al tempo dell’Egitto. In tale prospettiva, la narrazione del libro dell’Esodo, diventa *il paradigma di esistenza* dell’israelita di ogni tempo, chiamato a «ricordare» il grande evento della liberazione. Se poi, come fanno notare gli autori, mettiamo in relazione l’espressione «questi sono i nomi...» con «queste sono le genealogie...» (Gen 2,4; 5,1; 6,9; 10,1; 11,10.27; 25,12.19; 36,1.9; 37,2), ne otteniamo che il libro dell’Esodo non vuole essere altro che il libro della *creazione di Israele*, il suo passaggio da massa informe e caotica a popolo santo e sacerdotale, nel regno della Torah (cfr. Es 19). Ma, più ancora e proprio perché l’esodo è «paradigma di esistenza», *tutti* devono sentirsi presenti in quella porzione, forse minoritaria, che ha vissuto l’esperienza dell’oppressione e dell’esodo; non solo Israele, ma ogni nazione, come potrebbe suggerire il numero «settanta» che in Gn 10 indica tutte le nazioni del mondo.⁴⁴

La convinzione di trovarsi di fronte all’apparire di una nuova creazione emerge da un midrash rabbinico:

Prima della creazione, Dio disse agli angeli: «Io sto per creare il mondo per amore di Israele. Come dividerò nel primo giorno la luce dalle tenebre, così agirò con il mio popolo in Egitto: dense nubi copriranno tutto il paese, ma i figli di Israele avranno luce nelle loro case. Come nel secondo giorno separerò le acque che sono sopra il cielo da quelle che sono sotto il firmamento, così agirò con il mio popolo: dividerò le acque affinché egli possa passare attraverso il mar Rosso. Come nel terzo giorno formerò le piante, così agirò verso il mio popolo: gli manderò la manna nel deserto. Come nel quarto giorno creerò i luminari, così agirò verso il mio popolo: camminerò davanti a lui come una colonna di nube di giorno e la notte in una colonna di fuoco. Come nel quinto giorno io creerò gli uccelli, così gli invierò nel deserto le quaglie, venute con il grande vento marino. E come nel sesto giorno soffierò nelle narici dell’uomo un soffio di vita, così agirò verso il mio popolo: gli darò la Torah, la Legge che porta la vita.

Ma vi è ancora un riferimento chiaro al libro della Genesi. L’autore in 1,7 sottolinea la straordinaria fecondità dei figli di Israele per richiamare anzitutto la promessa fatta a *‘abrāhām* (Gen 12,1-3; 15,5; 17,1-8.16.), ma anche la promessa legata alla benedizione originaria (Gen 1,28; cf. 9,1).

In Gen 1,28 troviamo i verbi: *pārah*, ‘fruttificare’, *rābah*, ‘moltiplicarsi’, *mālē*, ‘riempire’. In Es 1,7 si ritrovano gli stessi verbi: *pārah*, *rābah*, *mālē*, inoltre vi sono i verbi *šāraṣ*, ‘brulicare’ e *‘āṣam*, ‘diventare numeroso/forte’. I primi tre verbi si trovano anche in Gen 9,1.

⁴⁴ G. DELL’ORTO, “Soggiorno e schiavitù degli ebrei in Egitto”, in *Parole di vita* 42/1 (1997), 10-15, qui 11.

Il v.7 agisce da tramite nel sottolineare entrambe le direzioni. Rappresenta il compimento dell'antica promessa ai patriarchi, ma ora fa da sfondo agli eventi che danno inizio all'esodo (cfr. Es 1,9).

La promessa si è compiuta, ma solo parzialmente: infatti, nella promessa a 'abrāhām (cfr. soprattutto Gen 17,8) oltre alla discendenza numerosa, vi era la promessa della terra di Canaan. In Es 1,7 si dice che "la terra si riempì di loro", ma si tratta della terra d'Egitto, non di quella di Canaan, quella promessa. Si realizzerà anche la promessa della terra?

2. L'oppressione egiziana (1,8-14)

È certamente intenzionale e significativo che il libro dell'Esodo, che inizia menzionando i dodici figli di ja'āqōb e che in 1,15 riporta i nomi delle due levatrici, non ci dica il nome di faraone. Sembra che al redattore non interessi richiamare una figura storica, ma una figura tipica, la figura dell'oppressore che si ritiene più sapiente di tutti e dotato di un potere che non conosce altra legge che la sua volontà.⁴⁵ Ciò è in linea con il carattere sapienziale del racconto che con fine ironia presenta faraone come "il malvagio sciocco che si lascia gabbare dalle più assennate levatrici".⁴⁶ Childs mette in risalto i tratti sapienziali della narrazione: il timore di Dio delle levatrici riflette l'ideale religioso dei circoli sapienziali, così come nella presentazione positiva della principessa egiziana si riflette l'atteggiamento positivo verso lo straniero tipico del gusto cosmopolita dei circoli sapienziali. In questa linea si inserisce anche la visione della provvidenza di Dio che agisce per la salvezza del bambino affidato alle acque attraverso l'azione delle persone coinvolte.⁴⁷

Per faraone il numero e la forza dei figli di Israele non sono il segno della benedizione di Dio, ma costituiscono una minaccia imminente. Nasce da questa constatazione la decisione di un progetto di oppressione e di schiavitù.

Letteralmente il v.10 suona così: "facciamoci più sapienti / più astuti (forma hithpael del verbo *hākam*) di lui". Il faraone distorce il vero scopo della sapienza, quella che aveva ispirato *jōsēp* nei confronti dell'Egitto, e ne fa uno strumento di oppressione. L'atteggiamento di faraone è dettato dalla paura che Israele minacci il suo popolo con la guerra, quella paura esplicitata al v.12, e che diventa incubo. Si inizia a sentire la presenza dell'altro come una minaccia da eliminare al più presto perché l'altro diviene insopportabile. Non sono molto diversi i sentimenti di Caino nei confronti di Abele (cfr. Gn 4). E infatti avevano condotto alla morte.

L'oppressione-schiavitù sono descritti con una serie di termini che danno un tono quasi ossessivo a questi versetti.

Troviamo anzitutto il termine *s^ehālōt* (cfr. 1,11: *siblōtām*, "loro lavori forzati") che ritorna altre volte nella narrazione esodica (2,11; 5,4.5; 6,6.7).

⁴⁵ La presentazione di faraone come figura-tipo dovrà essere costantemente tenuta presente nel seguito della narrazione.

⁴⁶ B. S. CHILDS, 31.

⁴⁷ B. S. CHILDS, 30-31.

La situazione di oppressione è descritta da *sbl* come un peso che grava sugli israeliti fino a schiacciarli : «Vi farò uscire *da sotto i gravami (mittaḥat sīblôt)* dell’Egitto» (Es 6,6 e 7). Nella Scrittura questa radice si riferisce sempre all’asservimento d’Israele a un dominio straniero, a una potenza nemica⁴⁸ e non a caso Es 1,10-12 mostra che Israele viene ormai sentito dagli egiziani come potenziale nemico.⁴⁹

Ma oltre questo termine troviamo due verbi particolarmente significativi. Il primo *‘ānah* (1,11.12; cf. anche 3,7.17; 4,31) esprime l’umiliazione, il rendere dura la vita al debole cercando di piegarlo in tutti i modi per fargli sentire la propria impotenza. Il secondo *‘ābad*, che nella sua accezione positiva significa “servire”, mentre in quella negativa significa “essere schiavo, essere asservito” (1,13.14 [x4]; 2,23 [x2]; 5,9.11.18; 6,5.9). L’Egitto è chiamato frequentemente, soprattutto nella teologia deuteronomica, *bêt ‘ābādīm*, la “casa della schiavitù”, da cui JHWH farà uscire il suo popolo (cf. Es 13,3.14, Dt 5,6; 6,12; 7,8; 8,14; 13,6.11; Gs 24,17; Gdc 6,8: la CEI traduce sempre “dalla condizione servile”).

Particolarmente significativo è il testo di Es 1,13-14 dove ritorna per cinque volte questa radice *‘bd*. Tradotti più letteralmente rispetto alla versione CEI suonano così:

Gli egiziani asservirono i figli d’Israele con brutalità. Resero amara la loro vita con una dura servitù nell’argilla, nei mattoni e con ogni sorta di servitù nei campi; a tutta questa loro servitù essi furono asserviti con brutalità (1,13-14).

וַיַּעֲבֹדוּ מִצְרַיִם אֶת־בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בְּכָרְדָּ:
וַיִּמְרְרוּ אֶת־חַיֵּיהֶם בַּעֲבֹדָה קָשָׁה בַחֲמֹר וּבִלְבָנִים וּבְכָל־עֲבֹדָה בַשָּׂדֶה אֵת כָּל־עֲבֹדָתָם אֲשֶׁר־עָבְדוּ
בָהֶם בְּכָרְדָּ:

Non senza ironia, il redattore sottolinea che questa azione repressiva ha effetti contrari a quelli desiderati: “ma quanto più opprimevano il popolo, tanto più si moltiplicava e cresceva oltre misura” (1,12), facendo aumentare la paura di faraone che ora diventa un incubo insopportabile.

3. Il coraggio di due donne (1,15-22)

Al potere senza nome di faraone l’autore contrappone le due levatrici egiziane, di nome *šīprāh* e *pū‘āh* (1,15). Si tratta probabilmente di levatrici egiziane destinate agli ebrei. Il fatto che esse “temevano Dio” è presentato dalla narrazione come un evento che faraone non aveva mai preso in considerazione. È proprio questo “timore di Dio” che dà alle due donne il coraggio di opporsi al potere di faraone, facendo fallire il suo piano. Il testo pone in risalto il campo semantico della vita-generazione e della morte⁵⁰. Le due donne, chiamate ad uccidere, si oppongono, non rinunciando alla loro professione che è quella di far venire alla luce una nuova vita.

⁴⁸ Per quest’analisi lessicale rimando soprattutto a J. PONS, *L’oppression dans l’Ancien Testament*, Paris 1981, 95-109.130 e *passim*.

⁴⁹ L. MANICARDI, “L’esperienza dell’esodo: liberati per servire”, in *PSV* 23 (1991), 9-33, qui 15.

⁵⁰ In ebraico il termine *m^ejall^o dōt*, ‘levatrici’, dalla radice *jld*, significa ‘coloro che aiutano a partorire’.

Come spezzare meglio quella solidarietà tra donne, mettendo le donne l'una contro l'altra? Troviamo qui un ritratto quasi perfetto del ruolo delle donne negli schemi di chi detiene il potere...Sifra e Pua portano avanti una scelta di disobbedienza civile a favore dei più indifesi: i bambini. Dio stesso si rivela in quest'opera femminile di salvezza. Dio stesso agisce in questa sovversione civile delle donne che è insieme astuzia e coraggio.⁵¹

L'opposizione al potere oppressivo si traduce in una dimensione di bene per tutti. Così troviamo in 1,20-21 che Dio non solo ricompensa le due donne per il rispetto della vita, ma anche i figli di Israele ne sono beneficiati: “egli [Dio] diede loro una numerosa famiglia” (letteralmente: “fece per loro case”, 1,21). Nel testo ebraico, questo loro [*lāhem*] è un pronome personale maschile, che non si riferisce tanto alle due donne, quanto piuttosto a tutto il popolo: è tutto Israele che riceve da Dio il beneficio di una numerosa famiglia! Il popolo di Israele, dunque, sta ‘nascondo’ in virtù del coraggio profetico con cui due semplici donne sanno contrapporsi al potere faraonico.

Il potere oppressivo di faraone ora si rivela in tutta la sua brutalità genocida: “Ogni figlio maschio che nascerà lo getterete nel Nilo...” (1,22).

L'autore mette in gioco una *suspense*: se i primi due tentativi (l'oppressione e l'eliminazione) sono andati falliti, che ne sarà di questo terzo comando? Viene chiamato in causa «il Nilo» [...] fagociterà i maschi che vi getteranno, oppure – in qualche modo – anch'esso contribuirà al progetto di Dio, «salvando dalle acque»? [...] Dio, quale «personaggio principale», deve ancora entrare in scena: tuttavia sta già dirigendo la trama della storia in maniera nascosta. Mirabilmente, dunque, viene preparata la narrazione successiva di *Mōšeh*.⁵²

4. La nascita di *mōšeh* (2,1-10)

Su questo sfondo con cui il narratore ha creato una tensione drammatica molto forte si colloca il racconto - un midrash haggadico - della nascita di *mōšeh*. Occorre attendere il Es 6 per conoscere i nomi dei genitori di *mōšeh*. La sua nascita è posta così in primo piano che dobbiamo attendere il seguito della narrazione per sapere che *mōšeh* ha un fratello, *'ahārōn*, e una sorella, *mirjām*. Basta al narratore l'aggettivo *tōb* - bello, buono, ma anche robusto, pieno di salute, sottolineano le interpretazioni rabbiniche -, l'aggettivo che scandisce il racconto della creazione in Gen 1, per farci intuire che siamo all'alba di una nuova creazione. Un'intuizione che è sottolineata anche dal riferimento alla 'cesta di papiro', un termine ebraico (*tēhāh*) che nella Bibbia ricorre solo qui e in Gen 6-9 per indicare l'arca di *nōah*. Quel Dio, che ha salvato l'umanità con l'arca di *nōah*, ora sta attuando un piano di salvezza in favore di Israele. O, secondo una visione più corretta, quel Dio che ha salvato Israele, è colui che si è impegnato in un disegno di salvezza per tutta l'umanità. Dio salva nei modi e coi mezzi sempre più impensati.

⁵¹ E. GREEN, *Dal silenzio alla parola. Storia di donne nella Bibbia*, Claudiana, Torino 21995 (11992), 18-21.

⁵² G. DELL'ORTO, “Soggiorno e schiavitù degli ebrei in Egitto”, 14.

Dove sta Dio in questo racconto? Fino a questo punto Dio non è stato ancora nominato - a parte l'indicazione riguardante il timore di Dio delle due levatrici -, ma il lettore già intuisce che dietro lo svolgersi di queste vicende c'è lui.

Il bambino viene 'posto' [*wattāsem*] tra i giunchi [*sûp̄*] sulla riva del Nilo - 'posto' non 'gettato' -, come ordinava faraone. Il termine *sûp̄*, che indica dei vegetali, talvolta crescono in zone paludose, ricorre insieme a *jam - jam sūp̄* - per indicare quello che impropriamente siamo soliti chiamare 'mar Rosso' e che, invece dovremmo chiamare 'mare dei giunchi'.⁵³

Dio fece deviare il popolo per la strada del deserto verso il mare dei Giunchi [Bibbia CEI 2008: 'Mar Rosso'] (13,18).

וַיִּסֹב אֱלֹהִים אֶת־הָעָם הַרְדֵּי הַמִּדְבָּר יַם־סוּף

A salvarlo (l'ironia è marcata!) è proprio la figlia di faraone. Egli viene adottato: "E fu per lei come figlio" (2,10). E cresce alla corte di faraone. Ma viene allattato dalla madre: "prendi questo bambino e allattalo per me..." (1,9)⁵⁴.

Il nome *mōšeh* è di origine egiziana, deriva da una radice che significa 'figlio'.⁵⁵ È un nome frequente in Egitto, solitamente ad esso è preposto il nome di una divinità: così Thut-mosis significa 'figlio del dio Thut' (dio luna), Ramses, figlio del dio Ra (dio sole). In questo caso è caduto il nome divino. Ma gli ebrei, successivamente ignari di questo significato originario, gli diedero un'interpretazione popolare, facendolo derivare dalla radice verbale *mšh*, 'trarre da': "Io l'ho tratto [*m^eštīhū*] dalle acque" (1,10).⁵⁶

Sullo sfondo di un destino di morte, vi è una sorprendente esplosione della vita. Vocaboli e immagini alludono abbondantemente alla vita in tutto questo racconto. La radice del verbo *jālad*, 'generare', ricorre dieci volte nelle parole 'partorire', 'bambino'. Vi è poi il 'concepire', il tema della 'madre', della 'nutrice', dello 'allattare', della 'adozione'. Tutto ciò conferisce al testo la tonalità della gioiosa sorpresa di una vita che sembra conoscere infinite e segrete risorse, capaci di sbocciare nei solchi del più tremendo programma di morte.

5. La fuga di *mōšeh* e la risposta di di 'ēlōhîm al grido dei *b^enê-jîsrā'ēl* (2,11-25)

mōšeh uscì [*wajjēsē*⁵⁷ da verbo *jāsā*] ... È uno dei verbi più importanti dell'Esodo. *mōšeh* rompe con il suo passato trascorso alla corte di Faraone e riscopre il legame di solidarietà che lo unisce ai suoi fratelli: non ha quindi mai dimenticato la sua identità.

⁵³ Il termine סוּף / *sûp̄*, 'giunchi, canne' è lo stesso termine che ricorre in Es 13,18 nell'espressione יַם־סוּף / *jam-sûp̄*, 'mare dei giunchi, delle canne'. I 'giunchi' del Nilo prefigurano la salvezza dei *b^enê-jîsrā'ēl* al mar Rosso, il mare dei giunchi. Cfr. TH. B. DOZEMAN, *Esodo*, 147.

⁵⁴ Un commentatore ebreo sottolinea che la forma *hēlîkî*, imperativo hifil del verbo *hālak*, è assai inusuale, essa può essere stata scelta per intensificare l'effetto ironico, poiché l'espressione può essere interpretata come composta da due termini aramaici - *hî lîkî* - nel senso di 'è qui, è tuo' con un inconsapevole riconoscimento della vera madre. Cfr. N. M. SARNA, 10 che cita Rashi.

⁵⁵ Il nome *mōšeh* deriva da una radice egiziana: il verbo egiziano *msj* significa 'nascere' e il termine *ms* significa 'figlio'. Cfr. TH. B. DOZEMAN, *Esodo*, 147.

⁵⁶ In realtà, la derivazione da questa radice verbale porterebbe a leggere il nome come un participio presente nel senso di 'colui che trae dall'acqua'. Questo significato potrebbe orientare al ruolo di *mōšeh* al pozzo di *midjān* o alla sua guida dei *b^enê-jîsrā'ēl* attraverso il passaggio del mare. Cfr. TH. B. DOZEMAN, *Esodo*, 147-148.

Il narratore presenta la storia di *mōšeh* come una vicenda che anticipa e prefigura la vicenda di tutto il popolo. *mōšeh* è preso, è tratto dalle acque, esce verso i suoi fratelli, fugge nel deserto, nel deserto allo *hōrēb* vive l'esperienza di una teofania. È ciò che avverrà al popolo.

Questa uscita verso i fratelli è accompagnata da tre gesti di violenza: un egiziano uccide un ebreo, *mōšeh* uccide l'egiziano, un ebreo uccide un altro ebreo (Es 2,11-15a: nei vv. 11.12.13b ricorre la stessa radice verbale *nkh*).

La tradizione si è sempre chiesta se è possibile giustificare eticamente questo omicidio commesso da *mōšeh*, ma il narratore non si pone questo problema. Ciò che, invece, è importante sottolineare è il fatto che *mōšeh* si sente fatto per essere un capo e decide di porre questa sua capacità a servizio dei suoi fratelli. Il suo è un gesto generoso e rischioso, perché egli prendendo posizione per i suoi fratelli si preclude ogni uscita di sicurezza, ma è un gesto che nasce solo dalla sua iniziativa. Come chi ha grandi ideali, si è gettato con coraggio in un progetto di liberazione, ma anche sostenuto da alcune illusioni. Pensava che nei suoi fratelli ci fosse un forte gusto e un desiderio luminoso di libertà, pensava che lo avrebbero senza difficoltà accettato come loro capo, perché li guidasse in una azione rivoluzionaria che aveva come scopo la liberazione dalla schiavitù. E invece deve fuggire ... Il fallimento fa cadere gli ideali, il progetto e le illusioni. Inizia per *mōšeh* un tempo caratterizzato da un verbo ripetuto due volte che tratteggia questa nuova situazione di 'imboscato', *jāšab*, 'dimorare', 'sedersi' (2,15).

La terra di *midjān* nella Bibbia appare come la terra di una gente ostile ai *b^enê-jīsrā'ēl*, ma nei racconti patriarcali *midjān* è uno dei figli che *'abrāhām* ha da *q^etūrāh* (Gen 25,1-4). *mōšeh* dimora perciò in una terra legata in qualche modo a *'abrāhām* e quindi alle promesse fatte da JHWH ai padri.

Il pozzo poi, come spesso nella Bibbia, è il luogo dove iniziano le storie d'amore (cfr. Isacco e Giacobbe, Gen 24 e 29). Dal matrimonio con *šippōrāh*, figlia di *r^ec^eū'ēl*, sacerdote di *midjān* - chiamato *jitrō* / Jetro in 3,1, forse un titolo che equivale a 'eccellenza' -, *mōšeh* ha un figlio a cui pone un nome ambigualmente simbolico, *gēr^ešōm*, un nome che deriva da *gēr*, 'straniero'. La lettura del testo consonantico potrebbe anche significare 'straniero là'. Straniero in *midjān* rispetto all'Egitto - *mōšeh*, infatti, appare agli occhi delle figlie di *re^cū'el* come un egiziano -, ma è proprio l'Egitto la terra di *mōšeh*?

Il narratore ritorna improvvisamente indietro e ci riconduce in Egitto, richiamandoci la situazione di oppressione e di sofferenza in cui vivono gli ebrei. L'esodo nasce da un intervento di Dio sovrano, assoluto, potremmo dire creazionale: Es 2,23b-24 ci dice che l'oppressione ridusse gli israeliti a una tale sofferenza che i loro gemiti e lamenti di dolore erano inarticolati, irrelati, non si rivolgevano neppure a Dio, il quale tuttavia si manifestò come colui che in ogni situazione di oppressione ingiusta vede un'invocazione e ne ascolta il 'grido' (Es 22,22.26).⁵⁷

Quattro volte viene richiamato il 'grido' dei *b^enê-jīsrā'ēl*, utilizzando quattro diversi termini che esprimono il lamento che nasce da una situazione di schiavitù: *wajjē'ānhū*, 'gemittero dalla schiavitù', *wajjz^cāqu*, 'gridarono, *watta'al šaw'ātām 'el-hā'ēlōhîm min-hā'ābōdāh*, 'il loro

⁵⁷ L. MANICARDI, "L'esperienza dell'esodo: liberati per servire", in *PSV* 23 (1991) 9-33, qui, 17.

grido d'aiuto salì a 'ēlōhîm dalla schiavitù', *wajjšma' 'ēlōhîm 'et-na'āqātām*, 'ascoltò 'ēlōhîm il loro lamento' (2,23-24a).

Ai quattro 'gridi di lamento' dei *b'ēnē-jīsrā'ēl 'ēlōhîm* risponde. Egli fino a questo momento non è stato una figura attiva nel racconto, ma ora la sua presenza decisamente intenzionata ad agire è rivelata da quattro verbi: 'ascoltò', 'ricordò', 'vide', 'conobbe'.

*wajjšma' 'ēlōhîm 'et-na'āqātām wajjškōr 'ēlōhîm 'et-berîto 'et-'ābrāhām 'et-jīṣḥāq we'et-ja'āqōḅ
wajjar' 'ēlōhîm 'et-b'ēnē-jīsrā'ēl wajjēda' 'ēlōhîm*

Ascoltò 'ēlōhîm il loro lamento, si ricordò 'ēlōhîm della sua alleanza con 'ābrāhām, jīṣḥāq e ja'āqōḅ. Vide 'ēlōhîm i *b'ēnē-jīsrā'ēl* e conobbe 'ēlōhîm (Es 2.24-25).

I verbi 'ascoltò', 'ricordò', 'vide', 'conobbe' richiamano la fedeltà di 'ēlōhîm che si è impegnato nel passato con i patriarchi, una fedeltà che non si smentisce, una fedeltà che è sguardo che rivela una compassione che nasce dall'amore, una fedeltà che si prende cura, ma il verbo 'conoscere' ha una intensità semantica legata all'intimità e alla tenerezza di un rapporto d'amore (cfr. Osea).

Es 1-2 si chiude con una provocazione: 'ēlōhîm o si cura dei *b'ēnē-jīsrā'ēl*, ma come? E *mōšeh*, che è stato improvvisamente lasciato da parte dal narratore, come entra in questo disegno di 'ēlōhîm?

LA CHIAMATA DI MOŠEH

Es 3,1 – 4,17

Questa è la struttura retorica della sezione di Es 3,1-7,6:

- A. 3,1 – 4,17: missione di *mōšeh* e *ʾahārōn*
 - a. missione di *mōšeh* e rivelazione del nome divino (3,1-22)
 - x. i segni: bastone-serpente, mano lebbrosa, annuncio acqua-sangue (4,1-9)
 - a'. concessione di avere *ʾahārōn* al fianco 'come tua bocca' (4,10-17)
- B. 4,18-31: *mōšeh* ritorna in Egitto e incontra *ʾahārōn* e il popolo
 - a. congedo da *jitrō* e partenza con *šippōrāh* e con i figli (4,18-20)
 - b. JHWH parla a *mōšeh*: *jīsrāʾēl* è il primogenito di JHWH, il primogenito di Faraone dovrà morire (4,21-23)
 - b'. incontro notturno («sposo di sangue») (4,24-26)
 - a'. *mōšeh* incontra *ʾahārōn*, gli anziani e tutto il popolo (4,27-31)
- B'. 5,1 – 6,1: il primo incontro con Faraone, anticipo della sezione seguente
- A'. 6,2 – 7,6: La chiamata di *mōšeh* e *ʾahārōn*
 - a. JHWH promette la liberazione (6,2-8)
 - b. i *bēnē-jīsrāʾēl* non ascoltano, stremati dai lavori; missione rinnovata (6,9-13)
 - x. genealogia dei casati di *rʾūḥēn*, *šimʿōn* e *lēwī* (6,14-25)
 - b'. ricapitolazione della missione per *mōšeh* e *ʾahārōn* (6,26-30)
 - a'. assicurazione rinnovata ed esecuzione, conclusione (7,1-6)

1. La chiamata di *mōšeh*

3:1 *mōšeh* stava pascolando il gregge di *jitrō*, suo suocero, sacerdote di *midjān* e condusse il gregge oltre il deserto e arrivò allo *har hā-ʾēlōhīm*, lo *hōrēb*.

² Gli apparve il *malʾaḳ* מַלְאָךְ in una fiamma di fuoco, dal mezzo di un roveto [*wajjērāʾ malʾaḳ jhwh ʾēlājw lʾabbat-ʾēš mittōk hassʾneh*]. Egli guardò ed ecco il roveto ardeva nel fuoco, ma quel roveto non si consumava.

³ *mōšeh* disse: «Voglio proprio andare a vedere questa grande visione, perché [*maddūa*] il roveto non brucia».

⁴ מַלְאָךְ vide che si era avvicinato per vedere, e *ʾēlōhīm* lo chiamò dal mezzo del roveto e disse: «*mōšeh*, *mōšeh!*». Egli disse: «Eccomi!».

⁵ Riprese: «Non avvicinarti qui: toglì i sandali dai tuoi piedi, perché il luogo sul quale stai è suolo santo».

⁶ E disse: «Io sono *ēlōhē ʾābīkā*, *ʾēlōhē ʾabrāhām*, *ʾēlōhē jīšhāq wʾēlōhē jaʿāqōb*». *mōšeh* si coprì allora il volto perché aveva paura di dirigere lo sguardo verso *hā-ʾēlōhīm*.

⁷ מַלְאָךְ disse: «Ho osservato (*rāʾōh rāʾtī*) l'umiliazione (*ʿōmī*) del mio popolo in Egitto e ho udito il loro grido (*wʾet-šʿāqātām šāmāʿtī*) a causa dei suoi aguzzini: conosco, infatti, le sue sofferenze (*kī jādaʿtī ʾet-maḳʾōbājw*).

⁸ Sono sceso per liberarlo (*wā'ērēd l'haṣṣîlô*)⁵⁸ dal mano dell'Egitto [*miṣrajim*] e per farlo salire (*l'ha'ālôtô*) da questa terra verso una terra bella e spaziosa, verso una terra dove scorrono latte e miele, verso il luogo dove si trovano il cananeo, l'ittita, l'amorreo, il perizzita, l'eveo, il gebuseo.⁵⁹

⁹ E ora, ecco, il grido (*ṣa'āqat*) dei *b'ne-jisrā'el* è arrivato fino a me e io stesso ho visto (*rā'itî*) come gli Egiziani li opprimono (*lōḥāšîm*).

¹⁰ Perciò va' (*l'kāh*)! Io ora ti mando (*'ešlāḥākā*) da faraone. Fa' uscire (*w'ehōṣē*)⁶⁰ dall'Egitto il mio popolo, i *b'ne-jisrā'el*!

¹¹ *mōšeh* disse a *'ēlōhîm*: «Chi sono io, perché vada da faraone e perché faccia uscire i *b'ne-jisrā'el* dall'Egitto?».

¹² Rispose: «Perché *'ehjeh* sarò con te. E questo sarà per te il segno che io ti ho inviato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete *'ēlōhîm* su questo monte».

¹³ *mōšeh* disse a *'ēlōhîm*: «Se io vado dai *b'ne-jisrā'el* e dico a loro: “*'ēlōhē 'āḥôtēkem* mi ha inviato a voi” e mi diranno: “Qual è il suo nome?”, che cosa risponderò loro?».

¹⁴ *'ēlōhîm* disse a *mōšeh*: «*'ehjeh 'āšer 'ehjeh*». E aggiunse: «Così dirai ai *b'ne-jisrā'el*: “*'ehjeh* mi ha inviato a voi”».

¹⁵ *'ēlōhîm* disse ancora a *mōšeh*: «Dirai ai *b'ne-jisrā'el*: יהוה, *'ēlōhē 'āḥôtēkem*, *ēlōhē 'abrāhām* *'ēlōhē jīṣḥāq w'ē'ēlōhē ja'āqōḥ* mi ha inviato a voi. Questo è il mio nome [*šemi*] per sempre; questo è lo *zikrî* ('mio nome' con cui sarò ricordato) di generazione in generazione».

¹⁶ Va', riunisci gli anziani di *jisrā'el* e di' loro: “יהוה, *'ēlōhē 'āḥôtēkem*, mi è apparso, *ēlōhē 'abrāhām* *'ēlōhē jīṣḥāq w'ē'ēlōhē ja'āqōḥ* dicendomi: Io ho deciso di intervenire in vostro favore poiché ho visto quello che vi è stato fatto in Egitto.

¹⁷ Ho detto: vi farò salire dall'oppressione dell'Egitto verso la terra del cananeo, dell'ittita, dell'amorreo, del perizzita, dell'eveo, del gebuseo, verso una terra dove scorre latte e miele”.

¹⁸ Essi ascolteranno la tua voce, e tu con gli anziani di *jisrā'el* andrete dal re d'Egitto e gli direte: “יהוה, *'ēlōhē hā-'ibrijjîm* (Ebrei), ci è venuto incontro. Lasciaci andare per il cammino di tre giorni nel deserto per offrire un sacrificio a יהוה, *'ēlōhēnū*”.

¹⁹ Ma io so che il re d'Egitto non vi permetterà di andare, neanche costretto da una mano forte.

²⁰ Allora stenderò la mia mano e colpirò l'Egitto con tutti i prodigi [*kōl nipl'lot*] che farò in mezzo ad esso: dopo di che vi lascerà partire.

²¹ Concederò grazia a questo popolo agli occhi dell'Egitto e accadrà che, quando andrete, non ve ne andrete a mani vuote.

²² Ogni donna chiederà alla sua vicina e a chi abita nella sua casa oggetti d'argento, oggetti d'oro e vesti: ne ricoprirete i vostri figli e le vostre figlie e così spoglierete l'Egitto» (Es 3,1-22).

⁵⁸ Il verbo dalla \sqrt{nsl} nella forma piel e, soprattutto, hifil è frequente nel TM nel senso di 'liberare', 'salvare'.

⁵⁹ La LXX e il PSam aggiungono 'il gergeseo': la terra viene dunque caratterizzata come il paese dove abitano sette popoli (cfr. anche Es 3,17; 13,5; 23,23; 34,1; Dt 7,1; Gs 3,10: 24,11).

⁶⁰ Il verbo *jāṣā'*, 'uscire', qui alla forma hifil, (circa 750 occorrenze nel TM) è uno dei verbi tipici della liberazione esodica.

^ʾēlōhîm risponde al grido dei *b^enê-jîsrâʾēl*, chiamando *mōšeh* e affidandogli la missione di liberarlo dalla ‘casa di schiavitù’. *mōšeh* torna in Egitto, ma questa volta non è la sua iniziativa a metterlo in azione, ma l’iniziativa di ^ʾēlōhîm. L’incontro di *mōšeh* con ^ʾēlōhîm al roveto ardente segna la svolta.

La lunga scena che descrive la vocazione di *mōšeh* ha inizio con la visione del roveto ardente (Es 3,1-6) che sfocia nella missione di *mōšeh*, quando Jhwh gli dice: «Perciò va’! Io ti mando da faraone. Fa’ uscire dall’Egitto il mio popolo, i *benê-jîsrâʾēl*!» (Es 3,10; cfr. 3,16; 4,12). «Va’!», dice Jhwh, ma dobbiamo attendere il versetto 18 del capitolo 4 prima di leggere che *mōšeh* obbedisce all’ordine divino:

mōšeh partì, tornò da *jitrô* suo suocero e gli disse: «Lasciami andare, ti prego: voglio tornare dai miei fratelli che sono in Egitto, per vedere se sono ancora vivi!». *jitrô* rispose a *mōšeh*: «Va’ in pace!» (Es 4,18).

La novità più significativa di questa sezione narrativa è l’ingresso di JHWH come figura attiva.

wajjērâʾ malʾaḳ jhwh ʾēlājw lʾabbat-ʾēš mittôḳ hasseneh

Il *malʾaḳ* di JHWH gli apparve in una fiamma di fuoco, dal mezzo di un roveto (3,2).

«Il *malʾaḳ* di JHWH gli apparve...» (3,2). Questa espressione ricorre sempre in contesti teofanici: è un modo per difendere l’inaccessibilità di JHWH. JHWH non si rivela mai direttamente, non è mai il soggetto del verbo ‘apparire’, letteralmente, ‘farsi visibile’.

L’esperienza di una teofania è sottolineata dal campo semantico del vedere, espresso dalla radice *rāʾāh*, ‘vedere’, (vv. 2a.2b.3[x2].4[x2], in tutto sei volte) e dalla forma hifil della radice *nbṭ* - *נִבְטַח* / *hibbîṭ* -, ‘contemplare, dirigere lo sguardo’ (v. 6): questo verbo chiude la sequenza dei sei verbi precedenti e sottolinea come settima ricorrenza il risultato a cui è giunto il vedere di *mōšeh*, la paura, cioè, di contemplare *hāʾēlōhîm*.

C’è una fiamma di fuoco in mezzo al roveto (3,2). I termine *seneh*, ‘roveto’, ricorre solo qui e in Dt 33,16 dove JHWH è presentato come colui che dimora nel roveto. Forse gli ebrei attenti al suono della parole, che è importante nella lingua ebraica, coglievano una somiglianza con *sînaj*, la montagna di Dio, chiamata *hōrēb* dalla tradizione deuteronomista, collegata alla simbologia del fuoco (Es 19,18; 24,17).

La tradizione ebraica ha interpretato simbolicamente il roveto, dando suggestive risposte alla domanda sul perché JHWH abbia scelto il roveto per manifestarsi.

“...perché (*maddûaʿ*)⁶¹ il roveto non brucia” (3,3). *mōšeh* vive l’esperienza di *jirm^ejāhû*. Non dimentichiamo che la narrazione dell’Esodo riprende le tradizioni profetiche, la stessa chiamata di *mōšeh* è narrata nello stile delle vocazioni profetiche. Egli avverte dentro di sé una presenza che, malgrado tutti gli insuccessi, non viene meno, non si consuma mai, perché quella presenza è Dio.

L’inaccessibilità di JHWH, il suo mistero sono espresse con la simbologia del fuoco, del roveto, con l’invito a togliersi i sandali...

⁶¹ In ebraico c’è *maddûaʿ* (non *lāmmāh*, che introduce una domanda), un avverbio che intende sottolineare la sorpresa che suscita un desiderio di conoscere, di sperimentare.

hammāqôm ʾāšer ʾattāh ʿômēd ʿālājw ʾadmat-qōdeš hūʾ

Il luogo dove tu stai è una terra santa esso (3,5).

Finora ‘santo’ era stato chiamato solo il giorno di *šabbāt* (Gen 2,3: *wajʾqddēš*, ‘lo rese santo’), il santuario di JHWH nel tempo. Ora anche una porzione di terra, uno spazio è chiamato ‘santo’. Nessuna terra può essere chiamata ‘santa’ se JHWH non vi si rivela.

mōšeh ha il volto coperto da un velo: «allora si coprì il volto» (Es 3,6). Le parole di JHWH invitano *mōšeh* a vedere quello che Egli vede, a udire quello che Egli ode e a conoscere quello che Egli conosce. In altre parole, *mōšeh* acquista una nuova sensibilità che gli apre gli occhi sulla situazione insopportabile del suo popolo e lo spinge ad agire.

Per liberare il suo popolo dalla schiavitù JHWH dovrà convincere faraone a cambiare il suo perverso disegno politico. Alla figura di Faraone ‘che non aveva conosciuto *jōsēp*’ è subentrata un’altra figura che ‘non conosce JHWH’ (Es 5,2). Il Faraone di cui si parla è il successore di quello che ha iniziato la politica di oppressione e che nel frattempo è morto (cfr. Es 2,23; 4,19). Ora, questo nuovo faraone non sembra avere intenzioni migliori del suo predecessore. JHWH progetta quindi un piano che prevede l’opposizione del sovrano d’Egitto:

Io so che il re d’Egitto non vi permetterà di partire, se non con l’intervento di una mano forte. Stenderò dunque la mano e colpirò l’Egitto con tutti i miei prodigi (*nīplʾōtaj*) che opererò in mezzo ad esso, dopo di che egli vi lascerà andare» (Es 3,19-20).

Un verbo ritorna per sette volte lungo la narrazione: è il verbo del messaggero, delle chiamate profetiche, *šālah*, ‘mandare’. È il verbo-chiave del racconto. In cinque passi indica la missione di *mōšeh* (vv. 10.12.13.14.15), nel v. 20a lo stendere la mano da parte di JHWH, nel v. 20b (al piel) l’espulsione dei *bʿnē-jīsrāʾēl* da parte di Faraone.

⁷ JHWH disse: «Ho osservato (*rāʾōh rāʾīti*) l’afflizione (*ʿōni*) del mio popolo in Egitto e ho udito il loro grido (*wʾet-šʿāqātām šāmaʿti*) a causa dei suoi sovrintendenti: conosco, infatti, le sue sofferenze (*kī jādaʿti ʾet-makʾōḥājw*). ⁸ Sono sceso per liberarlo (*wāʾērēd lʿhaššīlō*)⁶² dal potere dell’Egitto e per farlo salire (*lʿhaʿālōtō*) da questa terra verso una terra bella e spaziosa, verso una terra dove scorrono latte e miele, verso il luogo dove si trovano il Cananeo, l’Ittita, l’Amorreo, il Perizzita, l’Eveo, il Gebuseo. ⁹ E ora, ecco, il grido (*šaʿāqat*) dei *bʿnē-jīsrāʾēl* è arrivato fino a me e io stesso ho visto (*rāʾīti*) come gli Egiziani li opprimono (*lōḥāšim*). ¹⁰ Perciò va’ (*lʿkāh*)! Io ora ti mando (*ʿešlāḥākā*) da faraone. Fa’ uscire (*wʿhōšē*)⁶³ dall’Egitto il mio popolo, i *bʿnē-jīsrāʾēl*!» (Es 3,7-10).

Far uscire il popolo dall’Egitto non è una iniziativa privata di *mōšeh*, ma è JHWH stesso che agisce attraverso il suo ‘inviato’. È il verbo della missione profetica. La coscienza di essere ‘inviato’ da JHWH porta *mōšeh* ad essere il mediatore di quello ‘stendere’ la mano da parte di JHWH, così che Faraone ‘lasci partire’ i *bʿnē-jīsrāʾēl* dall’Egitto.

⁶² Il verbo dalla \sqrt{nsl} nella forma piel e, soprattutto, hifil è frequente nel TM nel senso di ‘liberare’, ‘salvare’.

⁶³ Il verbo *jāšāʾ*, ‘uscire’, qui alla forma hifil, (circa 750 occorrenze nel TM) è uno dei verbi tipici della liberazione esodica.

Il carattere paradossale del segno, *ʾôt*, sta nel suo essere collocato nel futuro (3,12). Solo se *mōšeh* si affida alla parola che lo invia e compirà la sua missione, potrà riconoscere un giorno la verità del segno. È l'esperienza della fede pura, autentica.

Ma chi è colui che manda?

ʾēlōhîm si presenta con tre nomi: *ʾehjeh ʾāšer ʾehjeh*, 'Io sarò chi sarò' (3,14a), *ʾehjeh*, 'io sarò' (3,14b), *jhwh*, 'JHWH' (3,15). E due sono i destinatari della rivelazione: *mōšeh* e i *b^enê-jîsrāʾēl*.⁶⁴

C'è una continuità con lo *ʾēlōhê ʾābōtēkem*, 'Dio dei vostri padri', *ʾēlōhê ʾabrāhām ʾēlōhê jîšhāq wēʾēlōhê jaʿāqōb*, ma c'è anche una diversità. Il primo parlava direttamente con loro, JHWH parla al popolo attraverso un mediatore. Per questo JHWH non è mai detto il Dio di *mōšeh*, ma di *jîsrāʾēl*.

Per interpretare il senso del nome di Dio spesso la catechesi si è riferita alla lettura dei LXX: *Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν*, 'Io sono colui che è' (3,14). Ma non è corretto trasferire concetti filosofici greci in un testo che non appartiene a quel contesto culturale.

Rispondendo a *mōšeh* che il suo nome è "Io sarò chi sarò", Dio dà l'impressione di volere in qualche modo nascondere il proprio nome. Ma Dio non si limita a nascondere il proprio nome, perché non sia strumentalizzato dall'uomo. Dio dice realmente qualcosa di sé.

Questa espressione è molto simile a quella che troviamo in Es 33,19: "Io faccio grazia a chi faccio grazia", che significa "io faccio grazia a chi voglio fare grazia". Dio è veramente libero di essere quello che vuole essere.

In altri termini, l'espressione potrebbe voler dire: «Io sono colui che sono e nessun altro», una tautologia che equivale a un tentativo di non dare una risposta. Ma il testo corregge subito e per due volte questa prima impressione, aggiungendo:

E [*ʾēlōhîm*] aggiunse: «Così dirai ai *b^enê-jîsrāʾēl*: «*ʾehjeh*, mi ha mandato a voi». *ʾēlōhîm* disse ancora a *mōšeh*: «Dirai ai *b^enê-jîsrāʾēl*: 'JHWH, *ʾēlōhê ʾābōtēkem*, 'Dio dei vostri padri', *ʾēlōhê ʾabrāhām ʾēlōhê jîšhāq wēʾēlōhê jaʿāqōb*, mi ha mandato a voi». Questo è il mio nome per sempre; questo è *zîkrî* ('nome' con cui sarò ricordato) di generazione in generazione (Es 3,14-15).

Il testo, frutto della riscrittura sacerdotale, afferma, soprattutto nel v. 15, l'identità tra il Dio dei patriarchi e il Dio dell'esodo. Esiste dunque una continuità tra il passato e il presente, tra il passato e il futuro. Il Dio che appare a *mōšeh* è il Dio di una storia, una storia passata che si prolunga nel presente e nel futuro, una storia che Dio vive «con il suo popolo» e «per il suo popolo». In termini più semplici, il nome di Dio è una storia, ed è la storia dei *b^enê-jîsrāʾēl*. Questa storia è un racconto di liberazione dalla schiavitù e di apprendistato della libertà. Il Dio dell'esodo è quindi un Dio il cui nome è sinonimo di liberazione, o, ancora meglio, di un processo di liberazione da ogni forma di schiavitù.

Il verbo *הָיָה* / *hājāh*, che troviamo in questa espressione nella forma preformativa, ha un significato particolare nella lingua ebraica. Esso non indica uno stato o una situazione, ma un'azione. Il verbo *hājāh* indica una presenza attiva: il suo significato non è reso dal verbo

⁶⁴ B.N. WAMBACQ, «*ʾeh^eyeh ʾāšer ʾeh^eyeh*», in *Biblica* 59 (1978) 317-338.

‘essere’, ma da verbi come ‘accadere, avvenire’. Ossia “Io sono colui che liberamente sarà accanto a te per liberarti, dovunque sia possibile che tu ti trovi. JHWH è colui che si rivela nella storia del suo popolo, una storia in cui è realmente presente e attivo. Dio liberamente si concede restando sempre indisponibile a Israele. Per questo il tetragramma sacro יהוה non deve mai essere pronunciato ed è sostituito nella lettura da *’ādōnāj* o *ha-šēm*.”

L’Apocalisse si ispira a questa rivelazione del nome:

*Ἐγὼ εἶμι τὸ ἄλφα καὶ τὸ ὦ, λέγει κύριος ὁ θεός,
ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος, ὁ παντοκράτωρ.
Io sono l’Alfa e l’Omega – dice ADONAI Iddio,
Colui che è, che era, che sta per venire, il Pantocratore (Ap 1,8).*

Scrive Jean-Pierre Sonnet:⁶⁵

L’espressione *ehyeh asher ehyeh* ha una sottile affinità con quelli che Meir Sternberg ha definito i tre universali della narrativa: suspense, curiosità e sorpresa. Il gioco di queste tre forze è, secondo Sternberg, ciò che trasforma una comunicazione in una narrazione.⁶⁶ Suspense «deriva da una mancanza di informazioni desiderate riguardanti l’esito di un conflitto che si svolgerà nel futuro narrativo»;⁶⁷ curiosità «è causata da una mancanza di informazione che si riferisce al passato narrativo»;⁶⁸ e la sorpresa scaturisce dalla rivelazione inattesa di una significativa informazione, la cui mancanza non era nemmeno stata notata dal lettore.⁶⁹ Il contesto narrativo di Esodo 3,14 è carico di suspense, curiosità e sorpresa, e le tre dinamiche, avviate dal narratore, trovano nell’espressione *Ehyeh Asher ehyeh* sia un originario che un semantico catalizzatore. In questo processo, ciascuna delle dinamiche utilizza vari significati (sintattico, semantico, pragmatico e retorico) dell’espressione. Questi includono:

- il gioco tra il significato stativo (‘essere’) e quello attivo (‘accadere’) del verbo יהיה / *hājāh* che apre e chiude l’espressione *ehyeh asher ehyeh*;
- la valenza temporale della forma imperfetta *ehyeh*, che abbraccia il passato e presente, con sfumature ricorrenti e durative, così come il futuro;

⁶⁵ J.P. SONNET, «*Ehyeh asher ehyeh* (Exodus 3:14): God’s ‘Narrative Identity’ among Suspense, Curiosity, and Surprise», PT 31/2 (2010) 331-351

⁶⁶ Secondo Meir Sternberg, la narratività può essere definita «come il gioco di suspense/curiosità/sorpresa tra il tempo rappresentato e quello della comunicazione (in qualunque combinazione, qualunque mezzo, qualunque forma manifesta o latente)». Nella stessa linea funzionale, Sternberg definisce la «narrazione come un discorso in cui tale gioco domina: la narratività sale poi da un ruolo eventualmente marginale o secondario ... allo status di principio regolatore, primo tra le priorità del raccontare/leggere». Per una presentazione generale del funzionamento dei tre universali nel contesto biblico cfr. M. STERNBERG, *The poetics of Biblical narrative. Ideological literature and the drama of reading* (The Indiana Literary Biblical Series), Indiana University Press, Bloomington IN 1985, 264-320.

⁶⁷ M. STERNBERG, *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Johns Hopkins University Press, Baltimore MD 1978, 65.

⁶⁸ Ibidem

⁶⁹ M. STERNBERG, «How narrativity makes a difference», «Narrative» 9/2 (2001) 115-122, qui 117.

- la gamma di usi modali connessi alla coniugazione *wayyiqtol* di *ehyeh* (capacità, possibilità, deliberazione, obbligo, desiderio);⁷⁰
- la dialettica tra il verbo *ehyeh* come evento o processo e il connettivo *asher* come riferimento a identità personale o tematica (chi, cosa);⁷¹
- il valore retorico della costruzione *idem per idem*, che trasmette sia indeterminatezza che intensificazione;⁷²
- il significato illocutorio dell'espressione (contestualmente) determinata sia come affermazione che promessa.

La rivelazione del nome di Dio in Esodo 3 avviene in un contesto pieno di suspense: chi avrà il sopravvento? Faraone nella sua pulizia etnica o Dio nella sua risposta al grido del popolo? Ancora più urgente, come risponderà *mōšeh* all'inconcepibile chiamata che gli è stata rivolta? «Chi sono io per andare dal faraone e portare i figli di Israele fuori dall'Egitto», chiede *mōšeh* (Es 3,11); «Io sarò (אני) con te» (Es 3,12), risponde Dio, esprimendo il primo *'ehjeh* in Esodo e aprendo la sospensione ad un nuovo percorso. Due versetti dopo, nell'enunciare il suo nome, Dio prende questa risposta iniziale e la trasforma in una formula aperta, *'ehjeh 'āšer 'ehjeh*, che rilancia e generalizza il percorso della suspense. Sotto la pressione del contesto di suspense, la frase produce un primo significato «Sarò quello che sarò» che funziona come un catalizzatore di suspense. Così l'espressione valorizza il tempo preformativo (incompiuto) come modo di riferirsi al futuro⁷³ e dello *idem per idem* come espressione di indeterminazione. Dio sarà quello che vuole essere, e la sua sovranità in questo futuro decisivo è simile alle determinazioni modali che si annidano nella formula di auto-denominazione: «Sono capace / posso/ voglio essere quello che sono capace / posso / voglio essere».

⁷⁰ Cfr. B.K. WALTKE - M.P. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Eisenbrauns, Winona Lake IN 1990, § 31.4; P. JOÜON - T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew*, One volume edition (SubBi 27), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1991, 2006 (3^a ristampa: 2011), § 111. i; G.S. OGDEN, «Time, and the Verb Hyh in Old Testament Prose», VT 21/4 (1971) 451-469, in particolare 456-458; cfr. l'excursus in G. FISCHER, *Jahwe unser Gott. Sprache, Aufbau und Erzähltechnik in der Berufung des Moses (Es 3-4)* (OBO 91), Universitätsverlag – Vandenhoeck und Ruprecht, Freiburg (Schweiz) – Göttingen 1989, 147-154; H.C. BRICHTO, *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings*, Oxford University Press, New York NY – Oxford 1992, 1998; H.C. BRICHTO, *Toward a Grammar of Biblical Poetics: Tales of the Prophets*, Oxford University Press, New York NY – Oxford 1992, 274 nota 24. Secondo Herbert Brichto (*The Names of God*, 24) la determinazione temporale dell'espressione è molteplice quanto le combinazioni dei suoi elementi: «Il suo significato è ... tutto quanto segue: Io sono quello che sono, Io sono quello che ero, Io sono quello che sarò, Ero quello che sono, Ero quello che ero, Ero quello che sarò, Sarò quello che ero, Sarò quello che sono, Sarò quello che sarò»

⁷¹ Cfr. P. RICŒUR - A. LACOCQUE, *Thinking biblically. Exegetical and hermeneutical studies*, Translated by D. PELLAUER, University of Chicago Press, Chicago IL – London 1998, 316.324.

⁷² Cfr. TH.CH. VRIEZEN, «*'ehje 'āšer 'ehje*», in W. BAUMGARTNER - O. EIFELDT - K. ELLIGER - L. ROST (Hrsg.), *Festschrift Alfred Bertholet zum 80. Geburtstag gewidmet von Kollegen und Freunden*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1950, 498-512. eoofai (8s) eoofiai

⁷³ Cfr. la traduzione di Aquila e Teodoziona (*ēsomai hōs ēsomai*, 'Sarò chi sarò'). Circa questa 'apertura verso il futuro', cfr. in particolare H. GESE, «Der Name Gottes im Alten Testament», in H. VON STIETENCRON (Hrsg.), *Der Name Gottes* (Ppb), Patmos Verlag, Düsseldorf 1975, 75-89, qui 81-82; cfr. anche B.N. WAMBACQ, «*'eh'yeh 'āšer 'eh'yeh*», in *Biblica* 59 (1978) 317-338. Si potrebbe aggiungere che la prospettiva narrativa, aperta al futuro, è quindi particolarmente affine all'aspetto attivo del verbo אלה: l'«essere» di Dio è aperto a determinazioni ed eventi che eventualmente «accadranno».

Nella sua indeterminatezza, l'inafferrabile nome di Dio nome preserva così la libertà di Dio nella storia e contrasta il magico o idolatrico potere collegato a un nome divino che si può afferrare o di cui si può disporre. Poiché la formula elabora un precedente «Io sarò con te» (Es 3,12), in un contesto in cui è promessa assistenza e liberazione (Es 3,7-10), l'affermazione deve essere presa come una (discorso atto di) promessa, che implica la benevolenza di Dio negli interventi futuri. È il modo con cui JHWH apre un futuro evento di una imprevedibile ma certa assistenza divina,⁷⁴ e la dialettica che tiene insieme provvidenza e imprevedibilità costituisce proprio il cuore della suspense quando si tratta del Dio biblico. Così è in Esodo 4, dove le successive espressioni divine di *ʿehjeh* corrispondono alla progressiva complicazione della trama. «Sarò (*ʿehjeh*) con voi», Dio aveva detto a *mōšeh* in Esodo 3,12. L'azione ostruttiva del profeta in Es 4.10 - «Io sono lento di parola e lento di lingua» (Exod. 4:10)-spinge Dio a adeguare le parole a «Io sarò (*ʿehjeh*) con la tua bocca» (Es 4,12). La risposta di *mōšeh* in Esodo 4,13 implica una sorta di effetto boomerang nell'emulare lo *idem per idem* di Dio: «Per favore, JHWH, manda colui che invierai (תשלח ביד נא שליח)», in altre parole, non mandarmi.⁷⁵ La risposta non scoraggia Dio, che modula ancora una volta il suo *ʿehjeh*, inserendo la mediazione di *ʿahārōn* nel processo: «Sarò (*ʿehjeh*) con la tua bocca e con la sua bocca» (Es 4,15). In questo tratto di dialogo, il percorso della suspense - come sarà attuata l'assistenza promessa a *mōšeh* se *mōšeh* stesso resiste alla via di Dio? - viene così gradualmente rilanciata e reindirizzata dalle risposte di Dio al profeta riluttante. La promessa di assistenza progressivamente riformulata da Dio riorienta il futuro dell'azione e rimodella le aspettative di *mōšeh* e del lettore sul come e sul quando dell'effettivo sostegno di Dio. In Esodo, come in ogni narrazione, è compito del narratore orchestrare la suspense creata dall'azione. La rivelazione del nome di Dio, *ʿehjeh ʿāšer ʿehjeh*, tuttavia, rende chiaro che in Esodo il primo maestro di suspense è Dio stesso, e il narratore sta solo seguendo il personaggio principale della storia in quella materia. Sebbene onnisciente e capace di anticipare l'intenzione di Dio nei futuri interventi (cfr. il commento in 2Sam 17,15), il narratore si astiene dal farlo. «Il maestro del discorso biblico», scrive Meir Sternberg,⁷⁶ «attende il signore della realtà biblica, come se la formulazione del narratore dovesse prendere spunto dal procedere della trama di Dio».

«Un personaggio, prima di tutto, è il rumore del suo nome, e tutti i suoni e ritmi che provengono da lui».⁷⁷ Il modello sonoro dell'espressione di Dio in realtà fornisce un indizio essenziale nella nostra indagine. «Nel pronunciare [*ʿehjeh ʿāšer ʿehjeh*]», Gabriel Josipovici scrive, Dio «indica con questa espressione palindromica, con i suoi suoni ripetuti *h* e *š*, che

⁷⁴ Cfr. Su questo punto H. FREEDMAN - M. SIMON (eds.), *Midrash rabbah, translated into English with notes, glossary and indices*, 10 voll., Soncino Press, London 1939 [Midrash Rabbah: Exodus, translated by S.M. Lehrman, III.6, 64-65 e, recentemente, G. FISCHER - D. MARKL, *Das Buch Exodus* (NSK.AT 2), Verlag Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 2009, 54.

⁷⁵ D. VOLGGER, «Wer Bin Ich? Oder Noch Einmal Zu Ex 3,14», SBFLA 49 (1999) 9-36, qui 32-33.

⁷⁶ M. STERNBERG, «Time and Space in Biblical (Hi)story Telling: The Grand Chronology», in R.M. SCHWARTZ (ed.), *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, Basil Blackwell Publishers, Oxford 1990, 81-145, qui 83.

⁷⁷ W.H. GASS, *Fiction and the Figures of Life*, Vintage Books, New York NY 1972 (1ª ristampa: 2017), 116.

questo è il respiro che si trova sotto ogni espressione e azione». ⁷⁸ Ciò che è annunciato nella prosodia dell'espressione con cui Dio si autoproclama ottiene conferma dal suo significato multiforme nel contesto narrativo. Come catalizzatore di suspense, curiosità, e sorpresa, il nome rivelato in Esodo 3 ha equiparato la rivelazione della figura di Dio con questa e con la sua manifestazione drammatica in tutto Esodo o, secondo Paul Ricoeur, con l'identità narrativa di Dio, «cioè l'identità prodotta dalla narrazione stessa». ⁷⁹ In effetti, tutti i personaggi letterari rientrano nel modello 'X sarà ciò che X sarà'. Ciò che ricostruiamo leggendo, scrive Seymour Chatman, è «'come sono i personaggi', dove 'come' implica che le loro personalità sono aperte, soggette a ulteriori speculazioni e arricchimenti, visioni e revisioni». ⁸⁰ La figura di Dio è a questo proposito «non tanto un'eccezione quanto il precursore della regola» poiché l'accostamento del protagonista della Bibbia è, come per ciascuno dei suoi personaggi, «un processo di scoperta, accompagnato da tutte le caratteristiche bibliche: ricostruzione progressiva, chiusura provvisoria delle discontinuità, rimodellamento frequente e talvolta faticoso di fronte all'inaspettato, e sacche di oscurità insolubili fino alla fine». ⁸¹ Eppure il processo è più intricato nel caso di Dio. Perché non solo ci manca una struttura immaginativa in cui 'ancorare' i predicati narrativi di Dio («la maggior parte delle dimensioni associate al personaggio - aspetto fisico, stato sociale, storia personale, spazio abitativo non si applicano a lui affatto» [ibid.]) ma più decisamente, il Dio che si autoproclama si distingue anche come il maestro della propria personificazione in un modo che trascende qualsiasi processo simile nel caso di personaggi umani. L'idiosincrasia di Dio nel suo autoproclamarsi e nella sua riaffermazione del suo nome nel corso della storia è centrale per il progetto narrativo della Bibbia.

Se la narrazione complessiva dell'Esodo, prima e dopo Esodo 3,14, è diventata la personificazione del nome di Dio, la figura di Dio non è, nonostante tutto, persa nella storia, in balia delle contingenze umane, né persa nella storia, soggetta alle complessità della narrazione. La figura di Dio è indubbiamente aperta – *'ehjeh 'ăšer 'ehjeh* – eppure nel suo caso la manifestazione drammatica va di pari passo con l'affermazione di un sé sovrano. Questo punto è annunciato e racchiuso nell'espressione dell'autoproclamazione: la prima-persona di Dio *'ehyeh* inquadra la frase, che trasmette così l'iniziativa di JHWH nella sua rivelazione nella storia. La ricorrenza dello *'ehyeh* di Dio all'inizio e alla fine della frase è in questo senso una traduzione linguistica dell'esperienza visiva del rovetto ardente (che non si consuma): nel nome che pronuncia al rovetto, Dio si rivela come un'esistenza multiforme e agente nel tempo. Le contingenze umane, i ritardi e gli ostacoli non mancano nell'Esodo,

⁷⁸ G. JOSIPOVICI, *The book of God. A response to the Bible*, Yale University Press, New Haven CT 1988, 74 [traduzione italiana: *Il libro di Dio. Come leggere la Bibbia* (Orizzonti della Storia), Rusconi Editore, Milano 1992, 98].

⁷⁹ P. RICŒUR, «Le récit interprétatif. Exégèse et théologie dans les récits de la Passion», *RSR* 73/1 (1985) 17-38, qui 21

⁸⁰ S. CHATMAN, *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film*, Cornell University Press, Ithaca NY - London UK 1978 (1^a ristampa: 2019), 119.

⁸¹ M. STERNBERG, *The poetics of Biblical narrative. Ideological literature and the drama of reading* (The Indiana Literary Biblical Series), Indiana University Press, Bloomington IN 1985.

eppure il Dio biblico afferma se stesso in tutto ciò.⁸² Il risultato dell'agire di Dio nella storia è efficacemente (ri)presentato nel libro dell'Esodo dall'arte del narratore, con appropriato ricorso alla suspense, alla curiosità e alla sorpresa. Eppure, come ho cercato di mostrare, il maestro del discorso biblico viene decisamente secondo, avendo trovato il suo modello nel signore della realtà biblica, il personaggio divino.⁸³

2. Le obiezioni di *mōšeh*

¹ *mōšeh* replicò dicendo: «Ecco, non mi crederanno, non daranno ascolto alla mia voce, ma diranno: “Non ti è apparso יהוה!”».

¹⁰ *mōšeh* disse a יהוה: «Perdona, ^{אָדוֹנָי} *ādōnāj*, io non sono un buon parlatore; non lo sono stato né ieri né ieri l'altro e neppure da quando tu hai cominciato a parlare al tuo servo, ma sono impacciato di bocca e di lingua». ¹¹ יהוה replicò: «Chi ha dato una bocca all'uomo o chi lo rende muto o sordo, veggente o cieco? Non sono forse io, יהוה? ¹²Ora va'! Io sarò con la tua bocca e ti insegnerò quello che dovrai dire».

¹³ *mōšeh* disse: «Perdona, ^{אָדוֹנָי} *ādōnāj*, manda chi vuoi mandare!». ¹⁴ Allora la collera di יהוה si accese [*wajjihar-²ap jhwh*] contro *mōšeh* e gli disse: «Non vi è forse tuo fratello ^{אֲחֵרֹן} *ahārōn*, il levita? Io so che lui sa parlare bene. Anzi, sta venendoti incontro. Ti vedrà e gioirà in cuor suo. ¹⁵Tu gli parlerai e potrai le parole sulla sua bocca e io sarò con la tua e la sua bocca e vi insegnerò quello che dovrete fare. ¹⁶Parlerà lui al popolo per te: egli sarà la tua bocca e tu farai per lui le veci di ^{עֲלֹהִים} *ēlōhîm*. ¹⁷Terrai in mano questo bastone: con esso tu compirai i segni» (4,1.10-17).

Le obiezioni di colui che è chiamato ricorrono in quasi tutti i racconti di vocazione. Esse vogliono sottolineare la consapevolezza della propria incapacità di fronte alla missione che Dio intende affidare.

mōšeh dopo il fallimento giovanile non ha più fiducia nel popolo:

Ma se non credono a me e non ascoltano la mia voce ... (4,1).

In realtà *mōšeh* sembra non rendersi conto che ora non si tratta più una sua personale iniziativa, ma di una missione affidatagli da JHWH. E, infatti, al 'se non credono' di 4,1 fa da contrasto 4,31: 'Il popolo credette...'. È un'espressione che prelude a ciò che succederà dopo il passaggio del mare (14,31). *mōšeh* ha sottovalutato il popolo ritenendolo incapace di capire e di accogliere il linguaggio della libertà. È significativo che qui compaia per la prima volta il 'bastone', מַטֵּה / *matteh*, 'verga' (4,2): è il 'bastone di *hā'ēlōhîm*' (4,20), il bastone simbolo dell'autorità divina conferita a *mōšeh*, il bastone che sarà nella mano di *mōšeh* nei momenti più decisivi per richiamargli che non sta agendo con le proprie forze, perché JHWH che lo ha mandato è con lui (4,17).

⁸² J.P. SONNET, «God's Repentance and 'False Starts' in Biblical History (Genesis 6-9; Exodus 32-34; 1 Samuel 15 and 2 Samuel 7)», in A. LEMAIRE (ed.), *Congress Volume Ljubljana 2007* (VT.S 133), E. J. Brill, Leiden - Boston MA 2010, 469-494, qui 493-494.

⁸³ J.-P. SONNET, «Ehyeh asher ehyeh (Exodus 3:14): God's "narrative identity" among suspense, curiosity, and surprise», PT 31 (2010) 331-351.

I segni non servono a suscitare la fede, perché per essere capiti esigono la fede (4,1-9). Con questi segni JHWH vuol dire a *mōšeh* che non deve temere nessuna forza ostile (cfr. il simbolo del serpente); ciò che è fondamentale è che *mōšeh* si affidi a JHWH e alla sua parola, altrimenti la sua mano (simbolo di forza) diverrà impotente. Non è Faraone il signore della vita e della morte, evocate dall'acqua del Nilo che diventerà sangue. Esse sono nelle mani di JHWH. Perciò *mōšeh* non deve temere.

Ma *mōšeh* accampa ora come scusa la propria incapacità a parlare (4,10-17). L'interpretazione rabbinica (Rashi) dice che JHWH impiega sette giorni a convincere *mōšeh*. Entra in scena per la prima volta la figura di *'ahārōn*, fratello di *mōšeh*.

Sarà lui a parlare per te al popolo: egli sarà per te come bocca e tu sarai per lui come *'ēlōhîm* (4,16).

Non è difficile accorgersi che qui vi è una rilettura sacerdotale, preoccupata di insegnare che quel *'ēlōhîm* che ha parlato attraverso *mōšeh* ora parla attraverso i leviti che custodiscono, leggono al popolo e interpretano la parola di JHWH.

mōšeh, che era fuggito dall'Egitto deluso, vi ritorna come suo inviato: ha, infatti in mano il bastone di *hā'ēlōhîm* (4,20). Ora è un uomo 'in vocazione' (4,17).

mōšeh presenta cinque obiezioni a JHWH.⁸⁴

La prima riguarda se stesso, soprattutto la sua mancanza di identità:

«Chi sono io per andare da faraone e far uscire i *b'ne-jisrā'el* dall'Egitto?» (Es 3,11).

Come altri personaggi, tra i quali il giudice Gedeone (Gdc 6,15), Mosè non si sente all'altezza di un simile compito.

La seconda riguarda l'identità di JHWH come Dio dei padri:

«Ecco, io vado dai *b'ne-jisrā'el* e dico loro: “*'ēlōhê 'āḥōtēkem* mi ha mandato a voi”. Mi diranno: “Qual è il suo nome?”. E io che cosa risponderò loro?» (Es 3,13).

La seconda obiezione è di altra natura. *mōšeh* desidera sapere qual è il nome di Dio. La domanda sull'identità di Dio sembra essere un po' fuori luogo, poiché Dio si è appena rivelato a *mōšeh*, dicendo: «*'ānōkî 'ēlōhê 'āḥîkā, 'ēlōhê 'ābrāhām, 'ēlōhê jishāq, wē'ēlōhê ja'āqōḥ*» (Es 3,6). Questa obiezione tuttavia va intesa nel contesto più ampio del racconto. Il Dio dell'esodo non è più solamente il Dio degli antenati, ma diventa il Dio di un popolo ed è dunque per questa ragione che il racconto introduce la domanda di *mōšeh*. In termini più moderni, diremmo che passiamo dal Dio di una famiglia al Dio di una nazione. Dio rivela quindi un altro nome o un altro aspetto della sua azione. Il racconto insisterà molto e a più riprese sull'identità tra il Dio dei patriarchi e il Dio dell'esodo, pur senza cancellare tutte le differenze: c'è continuità ed evoluzione, non sostituzione. La domanda posta da *mōšeh* ricorda altre domande dello stesso tipo poste da *ja'āqōḥ* all'avversario ignoto che l'ha assalito accanto al torrente *jabbōq* (Gen 32,30) o quella di *mānōah*, il futuro padre di *šimšōn* (Sansone), al *ma'paq* di JHWH che viene ad annunciarli la nascita di un figlio (Gdc 13,17-18). Va notato che in queste due

⁸⁴ Cfr. TH. B. DOZEMAN, *Esodo*, 209-211.

circostanze la domanda resta senza una vera risposta. Nel racconto dell'esodo, la risposta che Dio dà a *mōšeh* resta quanto meno enigmatica

La terza consiste nel problema della fede dei *b^enê-jîsrâ'êl*:

«Ecco, non mi crederanno, non daranno ascolto alla mia voce, ma diranno: “Non ti è apparso JHWH!”» (Es 4,1).

La terza obiezione è di ordine più pratico. *mōšeh* chiede a Dio di fornirgli degli elementi per convincere il popolo di essere stato veramente inviato da un'istanza superiore e, di conseguenza, che non si tratta di un'iniziativa sua. Dio, allora, spiega a *mōšeh* quali sono i segni che gli permetteranno di provare l'autenticità della sua missione. Il bastone trasformato in serpente, la mano lebbrosa e l'acqua mutata in sangue. Questi segni manifestano il potere di Dio sulla creazione e sulla salute fisica (Es 4,1-9). Anche il futuro giudice *gid'ôn* (Gedeone) chiederà un segno per essere confermato nella sua missione, che consiste nel liberare il suo paese dalle invasioni dei madianiti (Gdc 6,36-40). Si può pensare anche ai segni che confermeranno *šā'ûl* nella sua nuova carica di re di *jîsrâ'êl* (1Sam 10,1-9).

La quarta (4,10) e la quinta (4,13) ritornano ancora a *mōšeh* stesso:

«*bî*,⁸⁵ *'ădōnāj*, io non sono un buon parlatore; non lo sono stato né ieri né ieri l'altro e neppure da quando tu hai cominciato a parlare al tuo servo, ma sono impacciato di bocca e di lingua» (Es 4,10).

La quarta obiezione è più seria. *mōšeh* afferma di essere incapace di parlare (Es 4,10). Il profeta *jîrm'jāhû* (Geremia) fa la stessa obiezione al momento della sua vocazione (Ger 1,6). Stavolta, Dio ribatte di essere lui a dare il dono di vedere, di udire e di parlare. Sarà Dio stesso quindi a insegnare a *mōšeh* quello che dovrà dire (Es 4,11-12).

Nella sua quinta obiezione *mōšeh* perora la propria causa con un'espressione difficile nel TM. È un modo per rifiutare?

«*bî*, *'ădōnāj*, manda (*š'lah-nā'*) chi vuoi mandare!» (Es 4,13).

L'ultima obiezione di *mōšeh* appare piuttosto un rifiuto. Infatti, respinge senza indugio la missione, dicendo: «Perdona, *'ădōnāj*, manda chi vuoi mandare!» (Es 4,13). Stavolta però Dio perde la pazienza, si infuria e propone che sia *'ahărôn*, il fratello di *mōšeh*, a fargli da portavoce (Es 4,14-17).

È del tutto evidente che le obiezioni di *mōšeh* riprendono e riassumono tutte o quasi tutte le obiezioni presenti negli altri racconti di vocazione o di missione. *mōšeh* diventa l'emblema di tutti gli inviati di Dio. Ma perché tutte queste obiezioni? Un profeta non dovrebbe mostrarsi docile e obbedire immediatamente al suo Signore e maestro? Il più grande dei profeti non dovrebbe dare l'esempio dell'obbedienza? Qui però si assiste piuttosto al contrario. Come spiegare tutto questo? Il modo più semplice è quello di

⁸⁵ *בִּי אֲדֹנָי*: *בִּי* è un'interiezione, un termine di cortesia, con un sottofondo di supplica, che si usa quando un subordinato si rivolge a qualcuno sopra di lui; è sempre seguito o da *אֲדֹנָי* (Gen 43,20 e altre volte) o *אֲדֹנָי* (Es 4,10.13; Gs 7,8; Gdc 6,15; 13,8); può essere tradotto con 'per favore, scusami, con il ,tuo permesso' (C. HOUTMAN, *Exodus. Volume 1: Chapters 1:1 - 7:13*, 404).

mettersi nella giusta prospettiva. Il racconto non è stato composto per edificare o per dare un esempio di docilità davanti a una chiamata divina. Si tratta piuttosto di mostrare che *mōšeh*, che è diventato il personaggio centrale della fede e della religione del popolo di Israele, non ha rubato quel ruolo. Non ha infatti ottenuto il ruolo che ora svolge per ambizione o per interesse, e ancora meno per un colpo di fortuna. Questo racconto vuole sollevarlo da ogni accusa di questo tipo, mostrando che ha fatto di tutto per sottrarsi a quel compito. In altri termini, se *mōšeh* è diventato il gigante che conosciamo, non è stato per sua volontà. «Io sarò con te», gli dice Dio in Es 3,12, e poi: «Io sarò con la tua bocca» in Es 4,12. Quando *mōšeh* parla, è quindi Dio a parlare. E quando *mōšeh* agisce, è Dio ad agire. Come dice JHWH nel libro dei Numeri, «bocca a bocca parlo a lui [cioè a *mōšeh*]» (Nm 12,8). Le parole che escono dalla bocca di *mōšeh* sono quindi le parole che escono dalla bocca di Dio. Il libro del Deuteronomio invece insiste sull'altro aspetto:

Tutti i segni e prodigi che JHWH lo [= *mōšeh*] aveva mandato a compiere nella terra d'Egitto, contro faraone, contro i suoi ministri e contro tutta la sua terra» (Dt 34,11-12).

L'esodo è opera di Dio, ma il suo unico strumento è *mōšeh*. Ma perché insistere così tanto? Per noi oggi è difficile contestare il posto occupato da *mōšeh* nella Bibbia così come nella vita di Israele e in quella dei cristiani. Ciò significa anche che l'esodo è l'evento centrale della fede di Israele e che rimane fondamentale per i cristiani. Chi può contestarlo? O piuttosto, chi l'ha contestato? In realtà c'è voluto del tempo perché *mōšeh* e l'esodo abbiano potuto prendere il posto che riconosciamo loro attualmente. Per molto tempo, Israele e Giuda Hanno costituito due regni distinti, poi il regno di Israele è scomparso nel 722 a.C. e il regno di Giuda nel 587-586 a.C.

In seguito, molti hanno sognato di restaurare questi regni, soprattutto quello di Giuda. La speranza nella venuta di un messia è molto presente negli scritti del Nuovo Testamento. È noto anche che questa speranza prendeva delle forme e veicolava di certo degli elementi assai ambigui. Come definire Israele? La questione era tutta lì. È a partire dall'esilio e dalle riflessioni su quello che è essenziale e su quello che non lo è che la figura di *mōšeh* è emersa come quella del «salvatore» del popolo, di colui che incarna un'identità a prova del tempo, capace di resistere a tutte le crisi, come la perdita del territorio e la fine della monarchia. È *mōšeh* e non un re o un semplice sapiente a possedere la chiave della storia di Israele. Non c'è più bisogno di far poggiare la sua speranza su un «messia» guerriero e rivoluzionario. Di qui l'importanza di insistere sull'autenticità della sua vocazione.

MOŠEH RITORNA IN EGITTO

4,18-31

¹⁸ *mōšeh* partì, tornò da *jitrô* suo suocero e gli disse: «Lasciami andare, ti prego: voglio tornare dai miei fratelli che sono in Egitto, per vedere se sono ancora vivi!». *jitrô* rispose a *mōšeh*: «Va' in pace!». ¹⁹ JHWH disse a *mōšeh* in *midjān*: «Va', torna in Egitto, perché sono morti quanti insidiavano la tua vita!». ²⁰ *mōšeh* prese la moglie e i figli, li fece salire sull'asino e tornò nella terra d'Egitto. E *mōšeh* prese in mano il bastone di *hā-ʿēlōhîm* [*wajjiqqah mōšeh ʿet-maṭṭēh hā-ʿēlōhîm bejādō*].⁸⁶

²¹ JHWH disse a *mōšeh*: «Mentre parti per tornare in Egitto, bada a tutti i prodigi [*rʿēh kol-ha-mōpʿtîm*] che ti ho messi in mano: tu li compirai davanti a faraone, ma io indurirò il suo cuore [*waʿānî ʿāhazzēq ʿet-libbō*] ed egli non lascerà partire il popolo. ²² Allora tu dirai a faraone: “Così dice JHWH: *jisrāʿēl* è il mio figlio primogenito [*bʿnî bʿkōrî jisrāʿēl*]. ²³ Io ti avevo detto: lascia partire mio figlio perché mi serva [*šallah ʿet-bʿnî wjaʿabdēnî*]! Ma tu hai rifiutato di lasciarlo partire: ecco, io farò morire il tuo figlio primogenito!”».

²⁴ Mentre era in viaggio, nel luogo dove pernottava, JHWH lo affrontò e cercò di farlo morire [*wajjiḡḡēšēhû jhwh wajʿbaqqēš hāmîṭō*]. ²⁵ Allora *šippōrāh* prese una selce tagliente, recise il prepuzio al figlio e con quello gli toccò i piedi e disse: «Tu sei per me uno sposo di sangue». ²⁶ Allora JHWH si ritirò da lui. Ella aveva detto «sposo di sangue» a motivo della circoncisione [*ʿāz ʿāmērā ḥātan dāmîm lammûlō*].

²⁷ JHWH disse a *ʿahārôn*: «Va' incontro a *mōšeh* nel deserto!». Egli andò e lo incontrò al monte di Dio e lo baciò. ²⁸ *mōšeh* riferì a *ʿahārôn* tutte le parole con le quali JHWH lo aveva inviato e tutti i segni [*kol-hā-ʿōtōt*] con i quali l'aveva accreditato.

²⁹ *mōšeh* e *ʿahārôn* andarono e radunarono tutti gli anziani dei *bʿnê-jisrāʿēl*. ³⁰ *ʿahārôn* parlò al popolo, riferendo tutte le parole che JHWH aveva detto a *mōšeh*, e compì i segni [*hā-ʿōtōt*] davanti agli occhi del popolo. ³¹ Allora il popolo credette [*wajjaʿāmēn hā-ʿām*]. Quando udirono che JHWH aveva visitato [*pāqad*] i *bʿnê-jisrāʿēl* e che aveva visto la loro afflizione, essi si inginocchiarono e si prostrarono (4,18-31).

1. L'indurimento del cuore di Faraone

JHWH disse a *mōšeh*: «Mentre parti per tornare in Egitto, bada a tutti i prodigi [*rʿēh kol-ha-mōpʿtîm*] che ti ho messi in mano: tu li compirai davanti a faraone, ma io indurirò il suo cuore [*waʿānî ʿāhazzēq ʿet-libbō*] ed egli non lascerà partire il popolo (4,21).

Es 4,21)

È la prima volta che il lettore incontra questo tema nel libro dell'Esodo. JHWH stesso fa parte di questa strana strategia di *mōšeh*, il quale ritorna in Egitto dopo la scena del rovetto ardente. Al lettore moderno sembra che sia JHWH stesso a provocare il

⁸⁶ Il bastone (*maṭṭēh*) è riferito a *mōšeh* in Es 4,2.4.17; 7,15.17.20; 9,23; 10,13; 14,16; 17,5; Nm 20,8-9.11; è riferito a *ʿahārôn* in Es 7,9-10.12.19; 8,1.12-13; Nm 17,21.23.25.

rifiuto di faraone. Perché JHWH non agisce piuttosto per fare in modo che faraone lasci partire il popolo? Sarebbe più logico, almeno a prima vista. Tanto più che JHWH ha appena convinto *mōšeh* a chiedere a faraone di liberare il popolo dalla schiavitù. Come interpretare tutto ciò?

Il tema dell'indurimento del cuore di faraone, che ritorna più volte in Es 7,8-11,10, è espresso soprattutto con due verbi: חָזַק , / *ḥāzaq*, 'indurirsi', e $\text{כָּבַד אֶת-לְבָבוֹ}$ / *kābēd 'et libbô*, «ostinarsi», letteralmente «rese pesante il suo cuore». Talvolta è Faraone ad ostinarsi e a indurire il cuore (cfr. Es 7,13.14.22; 8,11.15.28; 9,7.34-35), ma a partire da Es 9,12 la formula cambia e soggetto dell'indurimento diventa JHWH. Si dice che JHWH rese ostinato il cuore di Faraone (cfr. Es 9,12; 10.1.20.27; 11,10).⁸⁷ Questo linguaggio pone problemi interpretativi. La prima formula - Faraone indurì il suo cuore - intende sottolineare la responsabilità umana, la seconda - JHWH indurì il cuore di faraone - suona piuttosto scandalosa. L'indurimento del cuore dell'uomo che si ostina a rifiutare l'ascolto della voce di JHWH rientra nel progetto di JHWH, in altri termini non è frutto di una divinità del male che si contrappone a JHWH. È dunque un'espressione semitica mediante la quale si intende ricondurre sotto il dominio della potenza divina anche la più radicale opposizione a essa. Negli ultimi secoli prima della nostra era, come appare chiaramente dal confronto tra 2Sam 24,1 e 1Cr 21,1: sono due testi che raccontano la decisione di *dāwid* di indire il censimento di tutto il popolo.

In 2Sam 24,1 troviamo:

L'ira di JHWH si accese di nuovo contro *jišrā'ēl* e incitò *dāwid* contro il popolo in questo modo: «Su, fa' il censimento di *jišrā'ēl* e di *ḥûdāh*» (2Sam 24,1).

In 1Cr 21,1 abbiamo invece:

šātān insorse contro *jišrā'ēl* e incitò *dāwid* a censire *jišrā'ēl* (1Cr 21,1).

Il libro delle Cronache, che molto probabilmente non può essere datato prima del II secolo a.C., introduce il termine *šātān*, quasi sempre è preceduto dall'articolo (*ha-šātān*, cfr. Gb 1-2), che indica l'accusatore, l'avversario o, nel linguaggio forense attuale, il pubblico ministero, dove in 2Sam 24,1 si trova JHWH.

È pertanto legittimo chiedersi se la figura del *satana*...non sia un aspetto nascosto di Dio che si cerca di spiegare in qualche modo. L'aspetto benevolo di Dio, invece, è spesso tradotto nell'immagine degli angeli, in particolare dell'*angelo del Signore* (si veda, ad esempio, Gen 22,11).⁸⁸

⁸⁷ Il verbo *kābēd*, 'essere pesante', appare di solito alla forma hifil con Faraone come soggetto e «il suo cuore» come oggetto (cfr. Es 8,11.28; 9,34) e una volta come aggettivo verbale riferito al cuore di Faraone (cfr. Es 7,14). Solo una volta appare alla forma hifil con soggetto JHWH (cfr. Es 10,1). Il verbo *ḥāzaq*, 'essere forte', duro», solitamente compare alla forma piel con JHWH come soggetto e «il cuore di Faraone» come oggetto (cfr. Es 4,21; 9,12; 10,20.27; 11,10) oppure «il cuore degli Egiziani» come oggetto (cfr. Es 14,21). Lo stesso verbo appare anche alla forma qal con «il cuore di Faraone» come soggetto (cfr. Es 7,13.22; 8,15; 9,15). La forma hifil della radice *qšh*, 'essere duro', ha come soggetto in Es 7,3 JHWH (*'aqšeh*) e in Es 13,15 Faraone (*hiqšāh*).

⁸⁸ J.L. SKA, «Il Signore chiese a satana: "Da dove vieni" (Gb 1,7). Satana nelle antiche scritture ebraiche», in J.L. SKA - E. MANICARDI - P. LOMBARDINI, *Il mistero del male. Il diavolo: mito o realtà* (Sussidi biblici 91), Edizioni San Lorenzo, Reggio Emilia 2006, 23-49, qui 47.

Con l'espressione «JHWH indurì il cuore di faraone» il narratore vuole insegnare che JHWH vuole che il suo popolo sia libero per servirlo, che la potenza umana che si oppone a JHWH, non riconoscendo alcun limite al proprio potere, indurisce progressivamente il proprio cuore, intestardendosi nel rifiuto e che tuttavia la volontà di JHWH di salvare il suo popolo è irresistibile. L'ostinazione di JHWH nel perseguire il suo progetto di liberazione dall'oppressione si scontra con l'ostinazione di Faraone. In un certo senso è vero che l'agire irresistibile di JHWH «provoca» un progressivo indurimento di Faraone, di cui però egli si assume tutta la responsabilità. L'indurimento non è l'atteggiamento che viene punito con le «piaghe», ma il risultato di occhi incapaci di vedere in quei «segni» il progetto di JHWH. L'indurimento di Faraone non è dunque la finalità dell'agire di JHWH, ma la conseguenza.⁸⁹

La proposta di JHWH è sempre orientata alla salvezza, ma essa provoca una decisione, un giudizio da parte della libertà dell'uomo. Il giudizio negativo è la possibilità della libertà umana: esso non è causato dalla proposta di JHWH. La decisione umana è sempre un «auto-giudizio».

Due elementi sono indispensabili per comprendere bene questo modo di esprimersi. In primo luogo, occorre ricordare che nella Bibbia il «cuore» è la sede dell'intelligenza, della comprensione e delle decisioni. Si vede con gli occhi e si ode con le orecchie, ma è con il cuore che si comprende. È quanto dice, per esempio, il testo di Dt 29,3:

Ma fino a oggi JHWH non vi ha dato un cuore [*leb*] [la Bibbia CEI traduce 'mente'] per comprendere né occhi per vedere né orecchi per udire (Dt 29,3).

Quando nei suoi Pensieri Blaise Pascal (1623-1662) dice che «il cuore ha le sue ragioni, che la mente non conosce», dimostra di essere erede del pensiero biblico: era infatti un lettore assiduo delle Scritture. Il cuore comprende, ma si tratta di una comprensione più ampia e più completa di quella della semplice intelligenza astratta.

Il racconto di quelle che, impropriamente, sono chiamate le 'piaghe' di Egitto ne offre la prova: solo JHWH riesce a penetrare nel cuore, anche in quello del potente faraone di Egitto, e a farlo reagire fino al momento in cui lui stesso andrà incontro alla sua sconfitta.

In secondo luogo, non bisogna dimenticare che esiste una differenza essenziale tra il nostro modo di pensare e quello del Vicino Oriente Antico (= AVO). Il nostro mondo è antropocentrico, incentrato sulla persona umana, sulle sue facoltà, i suoi diritti e soprattutto sulla sua libertà. Invece, il mondo biblico, che fa parte dell'AVO, è molto più teocentrico. Gli autori dei libri della Bibbia, in particolare quelli del libro dell'Esodo, non sono tanto preoccupati di sapere se faraone sia libero e responsabile, ma vogliono mostrare che anche un potente come faraone e come ogni altra potenza imperiale, quella Assira prima poi quella Babilonese, non può decidere nulla senza che Dio ne sia al corrente perché nulla può sfuggire a JHWH, *'ēlōhē jīsrā'ēl*, neanche le decisioni più personali del maggiore sovrano dell'epoca. Infatti, nel racconto dell'Esodo, faraone più che una figura storica rappresenta ogni potenza umana. Anche il sovrano più potente di tutta la terra, come vuole mostrare il

⁸⁹ La lingua ebraica non distingue sempre rigorosamente tra finalità e conseguenza. Infatti, le finali e le consecutive hanno spesso le stesse congiunzioni o le stesse forme verbali: cf P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia biblica 14), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1996, §§ 168-169.

racconto delle ‘piaghe’, non è il signore assoluto neanche sul territorio sottomesso al suo potere imperiale assoluto. Le scelte divine provocano l’indurimento del suo cuore perché esse, per l’intrinseca efficacia della parola di JHWH, obbligano la sua libertà a reagire, lo provocano a rispondere con tutte le conseguenze che derivano dalle sue decisioni. Nel mondo biblico, la Parola di JHWH è efficace sempre, anche per quelli che la rifiutano. È quanto afferma un oracolo del libro di Isaia (Is 55,10-11):

Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza avere irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare, perché dia il seme a chi semina e il pane a chi mangia, così sarà della mia parola uscita dalla mia bocca: *non ritornerà a me senza effetto*, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l’ho mandata (Is 55,10-11).

Ma quale può essere il suo effetto quando incontra il rifiuto o l’opposizione? È proprio quello che cerca di esprimere il linguaggio dell’indurimento del cuore: è la stessa Parola di JHWH a provocare questa reazione. Non si tratta mai di un’iniziativa solo interumana, ma sempre del rifiuto *di*, dell’opposizione *a*: è il rifiuto di una parola, l’opposizione a una parola che non può lasciare indifferenti. È esattamente quello che affermano i testi biblici: la Parola di Dio è *sempre* efficace, e nessuno, nemmeno i più potenti del mondo, possono non tenerne conto. I racconti dell’Esodo, come quelli di altre pagine della Bibbia, insistono prima di tutto sull’efficacia di questa parola, che è impossibile ignorare o considerare insignificante.

2. Il misterioso evento che accade a mōseh lungo la strada verso l’Egitto

²⁴ Mentre era in viaggio, nel luogo dove pernottava, JHWH lo affrontò e cercò di farlo morire [wajjip̄ḡešehû jhw̄h waj̄b̄haqqēs hāmîṭō]. ²⁵ Allora šippōrāh prese una selce tagliente, recise il prepuzio al figlio e con quello gli toccò i piedi e disse: «Tu sei per me uno sposo di sangue». ²⁶ Allora JHWH si ritirò da lui. Ella aveva detto «sposo di sangue» a motivo della circoncisione [’āz ’ām̄rā ḥātan dāmîm lammûlō] (4,24-26).

La LXX traduce in questo modo:

²⁴ ἐγένετο δὲ ἐν τῇ ὁδῷ ἐν τῷ καταλύματι συνήνητησεν αὐτῷ ἄγγελος κυρίου καὶ ἐζήτηι αὐτὸν ἀποκτείνειν

²⁵ καὶ λαβοῦσα Σεπφώρα ψῆφον περιέτεμεν τὴν ἀκροβυστίαν τοῦ υἱοῦ αὐτῆς καὶ προσέπεσεν πρὸς τοὺς πόδας καὶ εἶπεν ἔστω τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου

²⁶ καὶ ἀπῆλθεν ἀπ’ αὐτοῦ διότι εἶπεν ἔστω τὸ αἷμα τῆς περιτομῆς τοῦ παιδίου μου

Accadde che lungo la strada, al luogo di sosta, un messaggero del *kyriou* lo affrontò e cercava di ucciderlo. E Sepphōra, presa una pietra, tagliò il prepuzio di suo figlio e si gettò ai suoi piedi e disse: «Si è posto il sangue della circoncisione del mio bambino». E se ne partì da lui, poiché aveva detto: «Si è posto il sangue della circoncisione del mio bambino» (4,24-26^{LXX}).

Questi versetti sono parafrasati così dal Targum di Onqelos:

²⁴Ora accadde sulla strada in un luogo di alloggio che un angelo di *jāj* [= JHWH] lo incontrò e cercò di ucciderlo. ²⁵Allora *šippôrah* prese una selce e circoncese il prepuzio di suo figlio e si avvicinò davanti a lui, dicendo: «A causa di questo sangue di circoncisione, ci venga restituito mio marito». ²⁶Poi lo lasciò andare e lei disse: «Se non fosse stato per questo sangue di circoncisione, mio marito sarebbe stato condannato a morte».⁹⁰

Il breve racconto di Es 4,24-26 ha carattere misterioso che richiama la lotta di *ja'āqōḥ* con il misterioso personaggio che lo affronta al guado dello *jabbōq*.

L'enigmatico racconto della lotta di *ja'āqōḥ* allo *jabbōq* (Gen 32,23-33) è composto di tre sezioni: i vv. 23-26 sono narrativi; i vv. 27-30 sono un dialogo tra *ja'āqōḥ* e l'uomo che ha lottato con lui durante la notte fino allo spuntare dell'aurora, un dialogo il cui climax è il cambiamento del nome per cui *ja'āqōḥ* diventa *jisrā'ēl*; i vv. 31-33 sono una spiegazione etimologica del nome *penu'el* / *penu'el* e di una restrizione alimentare:

²³Durante quella notte egli si alzò, prese le due mogli, le due schiave, i suoi undici bambini e passò il guado dello *jabbōq*. ²⁴Li prese, fece loro passare il torrente e portò di là anche tutti i suoi averi. ²⁵*ja'āqōḥ* rimase solo e un uomo lottò con lui fino allo spuntare dell'aurora [*wajjē'ābēq 'iš 'ad 'ālôt ha-šāḥar*]. ²⁶Vedendo che non riusciva a vincerlo, lo colpì all'articolazione del femore e l'articolazione del femore di *ja'āqōḥ* si slogò, mentre continuava a lottare con lui. ²⁷Quello disse: «Lasciami andare, perché è spuntata l'aurora». *ja'āqōḥ* rispose: «Non ti lascerò, se non mi avrai benedetto!». ²⁸Gli domandò: «Come ti chiami?». Rispose: «*ja'āqōḥ*». ²⁹Riprese: «Non ti chiamerai più *ja'āqōḥ*, ma *jisrā'ēl*, perché hai combattuto con *'ēlohîm* e con gli uomini e hai vinto!». ³⁰*ja'āqōḥ* allora gli chiese: «Svelami il tuo nome». Gli rispose: «Perché mi chiedi il nome?». E qui lo benedisse. ³¹Allora *ja'āqōḥ* chiamò quel luogo *penu'el*: «Davvero – disse – ho visto *'ēlohîm* faccia a faccia [*kî-rā'itî 'ēlohîm 'el-pānîm*], eppure la mia vita è rimasta salva». ³²Spuntava il sole, quando *ja'āqōḥ* passò *penu'el* e zoppicava all'anca. ³³Per questo i *bene-jisrā'ēl*, fino ad oggi, non mangiano il nervo sciatico, che è sopra l'articolazione del femore, perché quell'uomo aveva colpito l'articolazione del femore di *ja'āqōḥ* nel nervo sciatico (Gen 32,23-33).

La gola dello *jabbōq* è molto profonda e perciò l'idea di guadare il fiume di notte con molta gente e con mandrie di animali ha un carattere decisamente straordinario. E poi perché attraversare il fiume di notte? Se fosse per evitare un improvviso incontro / scontro con *'ēsāw* (Esaù) potrebbe avere almeno un aspetto di credibilità. Ma *'ēsāw* è presentato come proveniente da sud. Oltre i pericoli legati all'attraversamento del fiume in quella situazione ci sono quelli che potrebbero derivare dall'avvicinamento a *'ēsāw* che sta muovendo incontro / contro *ja'āqōḥ* e la sua gente con quattrocento uomini.

Forse *ja'āqōḥ*, dopo che ha lasciato *lāḥān* (Labano), decide di ritornare al nord. Il punto più a nord di questa parte del viaggio è l'incontro di *penu'el*, dove è costituito leader della

⁹⁰ CATHCART K. - MAHER M. - MCNAMARA, M. (eds.), *The Aramaic Bible: The Targum of Onqelos to Exodus*, Translated by B. Grossfeld, vol. 7, Liturgical Press, Collegeville, MN 1990.

nazione. Allora decide di muoversi verso sud per affrontare *‘ēśāw*. Tuttavia anche questa ipotesi non risolve tutti i problemi⁹¹. Non è comunque chiaro, secondo le indicazioni del racconto, se *ja‘āqōb* si trovi solo sulla riva nord dello *jabbōq* in lotta contro il nume tutelare del fiume per riuscire ad attraversarlo⁹² o se invece si trovi solo sulla riva sud in ricerca di una solitudine che gli permetta di riconoscere il significato dell’attraversamento del fiume.

Alla leggenda di base (folktale) di un eroe che lotta e vince il nume tutelare e acquista così il titolo giuridico al possesso della terra – leggenda da cui la tradizione religiosa monoteistica dello jahvismo ha eliminato ogni elemento idolatrico o mitologico – sono stati aggiunti frammenti simili o identici a quelli che si trovano nel poema di Osea 12,1-5:⁹³

¹*‘ēprajim* mi raggira con menzogne
e la casa di *jiśrā‘ēl* con frode.

Ma *j‘hūdāh* è ancora con *‘ēlōhīm*
e resta fedele al Santo [*q‘dōśīm*].».

² *‘ēprajim* si pasce di vento
e insegue il vento d’oriente,
ogni giorno moltiplica menzogne e violenze;
fanno alleanze con l’Assiria
e portano olio in Egitto.

³ JHWH è in causa con *j‘hūdāh*
e punirà *ja‘āqōb* per la sua condotta,
lo ripagherà secondo le sue azioni.

⁴ Egli nel grembo materno soppiantò il fratello
e da adulto lottò con *‘ēlōhīm*,
⁵ lottò con un *mal‘āk* e vinse,
pianse e domandò grazia.

Lo ritrovò a *bēt-‘ēl*
e là gli parlò (Os 12,1-5).

Ma non solo: la storia così come si trova ora nella Genesi è stata modellata tenendo presente il testo poetico di Ger 30,1-13.⁹⁴ Troviamo in questo testo un progetto di ricondurre il popolo nella terra (vv.3.10), poi vi è una descrizione di un uomo in una lunga lotta che provoca sofferenza nei suoi reni (v.6), ma che tuttavia non può sopraffarlo (vv.7.10). La

⁹¹ MCKAY H.A., «Jacob makes it across the Jabbok. An Attempt to Solve the Success/Failure. Ambivalence in Israel’s Self-consciousness», in *JSTOT* 38 (1987) 3-13, qui 6-8.

⁹² Secondo una visione religiosa molto antica, ogni fiume aveva il suo nume tutelare. «L’attraversamento dello Iabbok è un’azione militare, secondo l’antica tradizione soggiacente: il clan di Giacobbe invade il territorio del clan di Esaù, attirando su di sé la maledizione del nume protettore del fiume. Il termine Iabbok (*jabbōq*) entra in assonanza con Giacobbe (*ja‘āqōb*); è una paronomasia efficace per il racconto» (BORGONOVO G., *Genesi*, in PACOMIO L.-DALLA VECCHIA F.-PITTA A. (edd.), *La Bibbia Piemme*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995, 53-180, qui 140).

⁹³ DE PURY A., «Osée 12 et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque», in HAUDEBERT P. (éd.), *Le Pentateuque. Débats et recherches*, XIV^e Congrès de l’ACFEB, Angers (1991), *Lectio Divina* 151, Cerf, Paris 1992, 175-207.

⁹⁴ MCKAY H.A., 5-6.

venuta del giorno conduce alla fine la lotta (v.7) e è annunciata una nuova forza e una nuova situazione per *ja'āqōb*, sebbene egli rimarrà ferito (vv. 12-13). Vale la pena di sottolineare che questo testo di Geremia è l'unico luogo della Bibbia dove si parla di ferita incurabile:

¹Parola rivolta a Geremia da parte di JHWH [*ha-dābār 'āšer hājāh 'el-jirmejāhū mē'ēt jhwh lē'mōr*]: ²«Così dice JHWH, *'ēlohē jisrā'ēl* [*kōh-'āmar jhwh 'ēlohē jisrā'ēl*]: Scriviti in un libro tutte le cose che ti ho detto, ³perché, ecco, verranno giorni – oracolo di JHWH –, nei quali cambierò la sorte del mio popolo, di *jisrā'ēl* e di *j'hūdāh* – dice JHWH – e li ricondurrò nella terra che ho concesso ai loro padri e ne prenderanno possesso». ⁴Queste sono le parole che JHWH pronunciò riguardo a *jisrā'ēl* e a *j'hūdāh*:

⁵«Così dice JHWH:

Si ode un grido di spavento,
di terrore, non di pace.

⁶Provate a vedere se un maschio può partorire.

Perché allora vedo tutti gli uomini
con le mani sui fianchi come una partoriente?

Perché ogni faccia è stravolta, impallidita?

Ohimè! ⁷Grande è quel giorno,
non ce n'è uno simile!

Sarà un tempo di angoscia per *ja'āqōb*,
ma ne uscirà salvo.

⁸In quel giorno – oracolo di JHWH *š'hā'ōt*– romperò il giogo togliendolo dal suo collo, spezzerò le sue catene; non serviranno più gli stranieri. ⁹Serviranno JHWH, *'ēlohēhem* , e *dāwid*, loro re, che farò sorgere in mezzo a loro.

¹⁰Ma tu non temere, *ja'āqōb*, mio servo [*ab'dī*]

– oracolo di JHWH –,

non abbatterti, *jisrā'ēl*

perché io libererò te dalla terra lontana,
la tua discendenza dalla terra del suo esilio.

ja'āqōb ritornerà e avrà riposo,
vivrà tranquillo e nessuno lo molesterà,

¹¹perché io sono con te per salvarti.

Oracolo di JHWH.

Sterminerò tutte le nazioni

tra le quali ti ho disperso,

ma non sterminerò te;

ti insegnerò [*z'jisartikā*] (a rispettare) la giustizia [Bibbia CEI: 'ti castigherò secondo giustizia'],

senza lasciarti passare nulla.

¹²Così dice JHWH:

La tua ferita è incurabile,

la tua piaga è molto grave.

¹³Nessuno ti fa giustizia;
per un'ulcera vi sono rimedi,
ma non c'è guarigione per te (Ger 30,1-13).

ja'āqōḥ rimase solo e un uomo lottò con lui fino allo spuntare dell'aurora [*wajjīwātēr*
ja'āqōḥ leḥaddō wajjē'āḥēq 'iš 'immō 'ad 'ālōt haššāḥar] (Gen 32,25).

Si tratta di «un uomo» [ʔš] (v.25); solo quando ormai se n'è andato, il narratore, attraverso le parole del protagonista, lo riconosce come ʔēlōhîm (v.31). Osea 12,5, un testo profetico che certamente precede di alcuni secoli il testo attuale della Genesi, lo aveva identificato con un messaggero divino [*maḥāk*].

Per indicare la lotta il narratore ha scelto un verbo [*wajjē'āḥēq*] che si trova solo qui in tutto il Primo Testamento (vv.25 e 26), il verbo dalla radice ʔḥq che ha un suono simile a *ja'āqōḥ* e a *jabbōq* e che deriva dal termine ʔāḥēq, 'polvere': esso suggerisce una lotta corpo a corpo nella polvere.

La lotta si protrae tutta la notte fino allo spuntare dell'aurora, quando il personaggio misterioso gli chiede di lasciarlo. L'esito della lotta è incerto. Nel libro di Osea vince *ja'āqōḥ*, mentre nel racconto della Genesi la vittoria non è tanto strepitosa. L'avversario deve ricorrere a un colpo irregolare: la «cavità del muscolo» (così letteralmente il testo ebraico) è un probabile eufemismo per indicare i genitali.

Il dialogo centrale [vv. 27-29] è costruito come un fugato a due voci: il *nome* e la *benedizione*. Per tre volte si ripete lo schema domanda-risposta, mentre il settimo elemento, eccedente, chiude il confronto con la sintesi dei due temi: il nome dello ʔš non è rivelato, ma a Giacobbe è concessa la sua benedizione.⁹⁵

Il *Midraš Abkâr* amplia il dialogo offrendo suggestioni interessanti:

«E uomo lottò con lui» (Gen 32, 25). V'è chi dice che fosse Mikael. Gli disse Mikael: «se tu hai potuto vincere me, che sono uno dei capi delle schiere angeliche, perché hai paura di Esaù?» Disse Rabbi Tarfon: Mikael non poté muoversi dal suo posto, finché Giacobbe non glielo permise: è detto infatti: «*mandami via perché è spuntata l'alba*» (ivi, 27). Gli disse Giacobbe: «sei forse un ladro o un giocatore che hai paura dell'alba?» Sopraggiunsero allora le schiere del Servizio Divino e dissero: «Mikael, sali! «è giunta l'ora del canto» (Ct 2,12). Se tu non vieni a intonare, il canto resta sospeso!»; allora Mikael supplicò Giacobbe (dicendo): «mandami via, ti prego, onde non abbiano a bruciarmi, gli angeli che risiedono nell'empireo, a causa del ritardo del canto!» «Non ti manderò via, gli disse, se prima non mi avrai benedetto» Gen 32,27). - Hai forse bisogno della mia benedizione? chi è superiore, il figlio o il servo? io sono il servo e tu il figlio. Gli rispose Giacobbe: «nonostante ciò

⁹⁵ G. BORGONOVO, *Genesi, nuova versione, introduzione e commento* (LB), Paoline Editoriale Libri, Milano 2025, 649.

(benedicimi)»! Allora Mikael disse: «non ti chiamerai più Giacobbe, ma Israele» (Gen 32, 29).

Beato te, figlio di donna, che sei entrato incolume nella reggia di Dio.⁹⁶

ja'āqōḥ aveva ricevuto la benedizione dal padre *jīṣḥāq* con l'inganno, ma può ricevere questa benedizione solo tenendosi stretto, avvinghiato a colui che lo ha aggredito. Sembra che ciò che *ja'āqōḥ* desidera in tale benedizione sia la forza del suo aggressore, quella forza di cui ha bisogno per affrontare *ēśāw*.

A *ja'āqōḥ* è chiesto di rivelare il suo nome. Nel dire il suo nome *ja'āqōḥ* non fornisce solo un'informazione. Egli riconosce che il significato del suo nome (colui che inganna, che tende tranelli) è appropriato. In Ger 9,3 il profeta, per condannare la corruzione di *j'hūdāh*, usa l'espressione ebraica *kol-āh 'āqōḥ ja'qōḥ*, che si potrebbe tradurre così: «Ogni fratello è specializzato nell'ingannare [giacobbare]». Solo ora *ja'āqōḥ* sarebbe d'accordo con *ēśāw* circa il significato del suo nome (Gen 27,36). Non dobbiamo dimenticare che, quando *jīṣḥāq* gli chiese chi era, *ja'āqōḥ* usurpò il nome di *ēśāw*.

Il cambio del nome è un riconoscimento di sudditanza. *jīsrā'ēl* letteralmente significa «Dio regna» (dal verbo *sārāh*). Questo verbo è usato solo qui e in Os 12,4b. La ragione del cambiamento del nome è espressa chiaramente con una frase che ha una struttura chiasmatica: «poiché tu hai lottato con *ēlōhīm* e con gli uomini hai vinto» (v.29).

Alcuni vedono nel nome nuovo il segno di una nuova identità. È terminato il tempo dell'astuto *ja'āqōḥ* e inizia quello di *jīsrā'ēl*, il popolo che lotta con *ēlōhīm* nella notte oscura della fede sino allo spuntare della piena luce del giorno.⁹⁷

Stando al testo sembra che il cambio del nome voglia focalizzare il fatto che *ja'āqōḥ* sa imporsi, rivelandosi un modello di saggezza e di forza⁹⁸. Sono due linee interpretative ugualmente possibili.

Allora *ja'āqōḥ* chiamò quel luogo *p'enū'el*: «Davvero – disse – ho visto *ēlōhīm* faccia a faccia, eppure la mia vita è rimasta salva» (32,31).

È la terza volta che *ja'āqōḥ* fissa il ricordo di un luogo dandogli un nome proprio (Gen 28,19 e 32,3). Quando *ja'āqōḥ* aggiunge «la mia vita è stata preservata» vuole sottolineare che *ēlōhīm* sta di fronte a lui e gli dà la sicurezza che *ēśāw* non lo potrà distruggere; perciò è libero dalla paura che lo ha angosciato fino a questo momento.

Il midraš ci offre tre interpretazioni della *solitudine* di *ja'āqōḥ*. La prima si fonda sulla somiglianza di linguaggio che la Bibbia utilizza per *ēlōhīm*, per *ja'āqōḥ* e per *jīsrā'ēl*:

ēlōhīm solo sarà esaltato (Is 2,11)

ja'āqōḥ restò solo (Gen 32,25).

Egli lo [*jīsrā'ēl*] condusse solo (Dt 32,12).

⁹⁶ Dal *Midraš Abkîr*, i cui frammenti rimasti si trovano nello *Yalkût Šim'onî*. La citazione è tratta da R. PACIFICI, *Midrashim. Fatti e personaggi biblici alla luce della tradizione ebraica*, Antlogia di Midrashim scelti e tradotti da R. Pacifici, Rav, Grafotecnica, Genova 1943, 1986, 2017, n. 56, 35-36.

⁹⁷ Cfr. G. BORGONOVO, *Genesi, nuova versione, introduzione e commento*, 650.

⁹⁸ HOLMGREN F.C., «Holding Your Own Against God! Genesis 32: 22-32 (In context of Genesis 31-33)», in *Interpretation* 44 (1990) 5-17, in particolare 9-13.

Il termine «solo» ha un duplice significato. Esso denota la solitudine, ma anche l'*unicità*. Questa prima interpretazione del midrāš pone l'accento sul carattere unico della vocazione di *jīsrā'ēl*: essa è il riflesso terrestre dell'unicità di JHWH, quell'unicità che ora non è ancora universalmente riconosciuta, ma che lo sarà nei tempi messianici, quando, come dice Isaia, i falsi dèi cesseranno di essere adorati e JHWH solo sarà esaltato. *jīsrā'ēl* è l'araldo del monoteismo, egli può essere misconosciuto o contestato nel corso della storia, ma gli sarà resa giustizia alla fine dei tempi.⁹⁹

Ma c'è una seconda interpretazione. La vocazione di *jīsrā'ēl* è di essere il *testimone della trascendenza*. Proprio per questo motivo *ja'āqōḇ* si trova solo di fronte a *'ēlōhīm* in questa notte in cui diventerà *jīsrā'ēl*. Infatti per divenire *jīsrā'ēl*, egli deve misurarsi con una dimensione trascendente di cui è rivelatrice la lotta con l'angelo.

ja'āqōḇ deve entrare in quella specie di eternità storica che caratterizza l'esistenza di *'abrāhām* e *jīshāq*. È proprio in questo momento che egli diventa il terzo patriarca. Dice il midrāš:

Io ho unito il mio nome a *'abrāhām* e a *jīshāq* e voglio ancora unirlo a te, ma dopo io non unirò più il mio nome ad alcuna creatura.

«Unire il proprio nome» significa per *'ēlōhīm* legare intimamente la conoscenza che si può avere di Lui all'esistenza di un testimone accreditato. La preghiera ebraica si rivolge a *'ēlōhīm* chiamandolo *'ēlōhē 'abrāhām 'ēlōhē jīshāq 'ēlōhē ja'āqōḇ*: ciò significa che *'ēlōhīm* è conosciuto mediante i tre livelli di rivelazione che hanno attraversato la vita dei patriarchi. Il suo Nome è irreversibilmente «unito» a *jīsrā'ēl* che porta il Nome di *'ēlōhīm* – *'ēl* – nel suo stesso nome *jīsrā'ēl*.

La terza interpretazione infine si riferisce alla *solitudine* di *jīsrā'ēl*. Essa indica sia il suo isolamento nelle ore di angoscia, sia il particolarismo ebraico che è poi la causa del suo isolamento. È il mistero dell'elezione. Così *bi'ām* [Balaam] vede *jīsrā'ēl*:

«Ecco questo popolo dimora solitario e non è annoverato tra le nazioni» (Nm 23,9).

È così tutta la singolarità dell'esperienza ebraica che è annunciata qui nella solitudine di *ja'āqōḇ*. In questa solitudine un uomo lotta contro *ja'āqōḇ*. Visibilmente, non si tratta di un semplice mortale. La tradizione ebraica insegna che si trattava del principe [*śar*] di *'ēśāw*, ossia del suo angelo protettore, del suo nume tutelare.

Secondo il pensiero ebraico, ogni popolo ha il suo angelo protettore che incarna il suo spirito e i suoi valori. *ja'āqōḇ* e *'ēśāw* sono più che due fratelli rivali, essi sono i fondatori di due civiltà antagoniste che si combattono. Se l'angelo di *'ēśāw* entra in scena è perché questa lotta si situa ad un livello tale che *'ēśāw* sarebbe del tutto incapace di vincere. È necessario l'intervento del suo angelo perché possa sperare di vincere *ja'āqōḇ* e ostacolare in qualche modo la sua elezione. Questa lotta avviene proprio immediatamente prima che per il risultato di essa *ja'āqōḇ* diventi *jīsrā'ēl*. Si tratta di una lotta in cui non basta la forza fisica.

⁹⁹ *Berešit Rabbah*, LXXVII.

La lotta di *ja'āqōḥ* con l'angelo si svolge in un clima particolare. Per indicarla il testo ebraico non usa il verbo che più comunemente esprime il «lottare», ma un verbo derivato dal vocabolo «polvere». Si dovrebbe tradurre: «Essi si rotolarono nella polvere». L'angelo cerca di bloccare *ja'āqōḥ* al suolo, ossia di mantenerlo in una dimensione puramente terrestre, mentre egli è chiamato a portare nel suo stesso nome una testimonianza incancellabile della vera dimensione della sua esistenza. Per liberarsi dalla stretta di *ja'āqōḥ*, l'angelo è costretto a riconoscerne la superiorità spirituale:

«Tu hai combattuto con *'ēlōhîm* e con gli uomini e hai vinto».

Questo versetto, secondo il midrāš, è difficile da tradurre: lottare con *'ēlōhîm* può significare combattere *'ēlōhîm*, ma anche combattere con *'ēlōhîm* o ancora, poiché *'ēlōhîm* può designare le divinità, combattere le forze divine.

Le lotte che *jišrā'ēl* è chiamato a condurre saranno sempre segnate dalla dualità: affrontare gli uomini nel quotidiano, ma anche affrontare le forze del male, del nulla: è proprio a proposito di *jišrā'ēl* che il male assoluto si rivela sulla terra, è proprio a lui che mira nella storia. Non è la sola spiegazione possibile all'antisemitismo e alla sua più drammatica manifestazione, la Shoah?

ja'āqōḥ esce da questo combattimento ferito. Questa notte della lotta con l'angelo è diventata nella simbolica ebraica la notte dell'esilio, in cui *ja'āqōḥ* soffre. Il nervo sciatico sarebbe un eufemismo per indicare la circoncisione. Ciò che l'angelo, ciò che la storia cerca di ferire nella persona di *ja'āqōḥ* è il legame della circoncisione, ossia la capacità di *jišrā'ēl* di riprodursi e di conservare la sua originalità di cui la circoncisione è il segno più evidente¹⁰⁰.

È possibile concludere con alcune delle molte letture dense di afflato mistico che sono state suscitate nel corso della storia dal racconto della lotta di *ja'āqōḥ* allo *jabbōq*.

Ruperto di Deutz parla della lotta per raggiungere e trattenere il senso della Scrittura e alludendo a vari passi del Cantico (8,1-2; 6,5; 3,4) conclude:

«Dolce lotta, più gradita di qualsiasi pace».

Lutero nel suo commento alla Genesi, una delle opere più importanti della sua produzione esegetico-teologica, scrive:¹⁰¹

Cosa accadde in quel momento oscuro? È probabile che quell'essere misterioso abbia detto qualcosa di simile: Giacobbe tu devi morire! Tu non sei colui che ha ricevuto la promessa! [...] Questo fu il momento più terribile della lotta, in cui più che le braccia faticò la fede. Giacobbe insistette a ripetere: No, no! È Dio che ha comandato e chiamato,

¹⁰⁰ Ho tratto questa lettura midrashica da EISENBERG J.– ABECASSIS A., *Jacob, Rachel, Léa, et les autres...A Bible Ouverte IV*, Albin Michel, Paris 1981, 383-392.

¹⁰¹ *In primum librum Mose enarrationes, Reverendi Patris D. D. Martini Lutheri, plenae salutaris & Christianae eruditionis, Bona fide & diligenter collectae*, Wittenbergae, per Petrum Seitz, MDXLIII [1544]. Il commento di Lutero è citato nell'articolo di RAVASI G., «Giacobbe lotta con Dio (Gen 32, 23-33)», in PSV 30 (1994) 29-38, qui 37. Cfr. P.L. MAGGIONI, «Tra giustificazione e santificazione: Lutero legge Genesi», ScC 145 (2017) 253-280.

che mi ha fatto partire per tornare in patria! Non voglio crederti, non voglio darti ragione! E anche, se Dio mi uccidesse, ebbene mi uccida pure! Tuttavia, io vivrò!».

E infine un'apertura, densa di risonanze profonde, di L. Alonso Schökel:

...è Dio che piega l'uomo, nonostante si faccia trattenere da lui. È Dio che provoca l'uomo alla lotta, alla ricerca insoddisfatta, allo sforzo tenace, perché l'uomo infine possa ottenere da lui la benedizione richiesta.¹⁰²

Su questo sfondo è possibile cercare di capire Es 4,24-26. Riporto una lunga citazione da un testo di Thomas Römer.¹⁰³

L'aggressione a Mosè avviene dopo il lungo racconto della sua vocazione, in cui YHWH si rivela come colui che sarà con Mosè e con il suo popolo (3,1-22). Al tempo stesso tutte le obiezioni che Mosè solleva per essere esonerato dalla sua missione sono rigettate da Dio (4,1-18). Chi legge può finalmente tirare un gran sospiro di sollievo: la liberazione annunciata si realizzerà. Ma proprio in quel momento tutto viene sconvolto nel più brutale dei modi. Dio stesso vuole uccidere il profeta e liberatore che ha appena designato.

I paralleli tra Genesi 32,23-32 ed Esodo 4,24-26 sono evidenti:

- i due racconti culminano in una trasformazione dell'eroe: il cambiamento di stato di Giacobbe è segnato dal suo nome (diventa Israele), quello di Mosè dalla circoncisione;
- nei due casi l'eroe è sorpreso nel corso di un viaggio di ritorno verso il suo luogo di «origine»: Giacobbe verso la Palestina, Mosè verso l'Egitto;
- i due assalti hanno luogo durante la notte;
- in Genesi 32 l'aggressore tocca (*ng*) l'anca di Giacobbe, in Esodo 4 Sefora tocca (*rg*) i piedi di Mosè;
- i due attacchi sono seguiti da un incontro (si ritrova il verbo *pagaš* – incontrare – in Gen 33,4 ed Es 4,27) con un fratello, che si svolge in modo assai positivo. Nei due racconti la lotta con Dio si rivela condizione preliminare di un rapporto armonioso fra gli uomini.

L'autore di Esodo 4,24 ss. si è dunque ampiamente ispirato al racconto di Gen. 32 che ha radicalizzato e reso ancor più “demoniaco”. Fin dal principio l'aggressore è identificato come YHWH, che ha l'esplicita intenzione di uccidere.¹⁰⁴ Non è sorprendente che i rabbini e i padri della chiesa si siano trovati a disagio con questo episodio.. Si sono quindi affrettati a trovare mille ragioni per spiegare che Giacobbe e Mosè avevano effettivamente meritato l'attacco divino. D'un tratto il Dio crudele si trasforma in Dio «pedagogo». Riguardo a Giacobbe si è ritenuto che Dio volesse punirlo per i suoi molteplici inganni; in quanto a Mosè si pensa che abbia tralasciato di fare circoncidere suo figlio. Ma nei testi

¹⁰² ALONSO SCHÖKEL L., *Piantata in terra, toccava il cielo*, ADP, Roma 1993, 25-29, qui 27.

¹⁰³ RÖMER T., *I lati oscuri di Dio. Crudeltà e violenza nell'Antico Testamento* (Piccola biblioteca teologica 57), Claudiana Editrice, Torino 2002, 54-57 (titolo originale: *Dieu obscur. Le sexe, la cruauté et la violence dans l'Ancien Testament*, Labor et Fides, Genève 1996).

¹⁰⁴ Essa è già senza dubbio soggiacente a Genesi 32; cfr. l'osservazione retrospettiva di Giacobbe: «Ho veduto Iddio faccia a faccia e la mia vita è stata risparmiata».

non troviamo alcun indizio di una colpa che avrebbe provocato l'aggressione divina. Gli esegeti moderni hanno pensato di trovare una soluzione nell'origine di quegli scritti: si ipotizza che i passi in questione siano vestigia arcaiche e che la divinità che vi appare sia un demone nato dalla superstizione pagana e non il Dio del popolo ebraico. In realtà, tale tesi non risolve nulla. Per quale motivo gli autori biblici avrebbero identificato un demone qualsiasi con il Dio della Bibbia ebraica? Inoltre si potrebbe facilmente dimostrare che Genesi 32 ed Esodo 4,24-26 sono invece dei testi che risalgono a un'epoca recente. Come abbiamo già sottolineato, l'aggressione divina trasforma i due personaggi fondatori. Consideriamo innanzi tutto Giacobbe. Il patriarca cambia nome, diventa «Israele», nome che il testo spiega con «ha lottato con Dio (El)».¹⁰⁵ Si potrebbe quasi dire che il racconto è al servizio dell'etimologia del nome del popolo che è identificato con quello del suo antenato. Tale cambiamento di nome rispecchia a modo suo una ricerca di una nuova identità. Quella ancestrale, tribale è messa in causa e sostituita con un'altra, l'identità del popolo di Dio, che tuttavia dev'essere ancora definita. Mosè cambia anche lui di stato, e ciò avviene in rapporto con la circoncisione. Ed è particolarmente degno di nota il fatto che la sua vita è salvata dall'assalto di Dio grazie all'intervento di sua moglie Sefora. In Esodo 4,24-26, Sefora è l'unico essere umano che ha un nome, è lei l'interlocutrice di YHWH. Dopo Esodo 1,15-22 (Faraone e le levatrici) e 2,1-10 (Mosè salvato dalla figlia del Faraone), ecco il terzo racconto che, nel libro dell'Esodo, è caratterizzato dall'azione femminile. E si tratta di nuovo di una donna straniera, madianita, in qualche modo «araba», e moglie di Mosè. All'epoca del ritorno dall'esilio tali matrimoni misti creavano problemi. I libri di Esdra e Neemia dimostrano che la nascente ortodossia, rappresentata soprattutto da una parte degli antichi esiliati, concepiva l'identità dell'ebraismo postesilico sulla base di un esclusivismo rigoroso, che trova la sua espressione, in particolare, nello scioglimento dei matrimoni con donne straniere, imposto da Neemia ed Esdra (Ne. 13,23-27; Esd. 10) e nell'esclusione degli «stranieri» in occasioni di feste come quella di Pasqua (Esd. 6,19-22; Es. 12,43). Tale rigorismo non era condiviso da tutti. Esodo 4,24-26 si inserisce nel dibattito narrando come Sefora, la donna non ebrea, sarà integrata al popolo di Mosè non soltanto per un semplice matrimonio, ma dal sangue. Il racconto si svolge, infatti, sulla via che conduce la famiglia di Sefora verso il popolo di Mosè. Orbene, prima dell'arrivo, essa deve diventare parte integrante del popolo. Sefora stessa riesce in questa integrazione opponendosi a YHWH: si tratta dello YHWH degli «integralisti» di Gerusalemme? Con l'atto simbolico che compie portando del sangue al sesso di Mosè, essa ripete la notte nuziale, notte di unione e di intimità per eccellenza. Il fatto che il bambino non fosse stato circonciso significava che madre e figlio non facevano parte d'Israele, ma grazie all'azione della madre questa integrazione può aver luogo. La dichiarazione di Sefora al v. 25b: «Tu sei per me uno sposo di sangue!» conferma questo nuovo rapporto. Il vincolo che unisce una coppia è più forte di ogni considerazione d'ordine sociologico, etnico o religioso. Tuttavia non si tratta soltanto dell'integrazione

¹⁰⁵ Non è questo il significato del nome *jisrā'el*, che vuol dire piuttosto 'che Dio regni': infatti, la prima parte del nome deriva dalla radice verbale שָׁרַר / *šrr*, 'regnare', seguita da אֱל / *'ēl*, uno dei nomi di Dio.

della madre e del figlio. Non bisogna dimenticare che Sefora salva Mosè dall'assalto divino mediante la circoncisione di suo figlio. Per un lettore «ortodosso» anche la situazione di Mosè poteva sembrare problematica. La questione teologica era quindi la seguente: in quanto «ebreo egiziano» Mosè era stato senza dubbio circonciso, ma non secondo il rito «ortodosso». È questo il motivo dell'attacco di YHWH? Il testo non lo dice, ma mette in evidenza che è grazie al rito compiuto da Sefora che YHWH lascia in pace Mosè. Quel rito funziona quindi come una circoncisione simbolica che mostra la validità di quella di Mosè. Sottolineiamo ancora il fatto stupefacente di una donna che pratica la circoncisione e, per di più, una donna straniera che trasgredisce un duplice tabù. Essa compie un atto riservato di solito agli iniziati e osa affrontare il Dio d'Israele. Quando Sefora pratica la circoncisione (4,25) non viene adoperato il termine tecnico usuale «circoncidere», ma lo stesso verbo («recidere») che è usato in ebraico per dire «concludere un'alleanza», e in Genesi 17, dove si riporta l'alleanza con Abramo, il suo segno ne è appunto la circoncisione. Tale alleanza conclusa da Dio con Abramo viene estesa a tutti coloro che vogliono appartenere al popolo di YHWH per il tramite di una donna. I due racconti di Genesi 32 e di Esodo 4 fanno parte delle grandi epopee nazionali del popolo ebraico: quella patriarcale e quella dell'uscita dall'Egitto. Si corre sempre il rischio di leggere e interpretare in modo trionfalistico tali narrazioni delle origini. Ciò che succede a Giacobbe e a Mosè per intervento di Dio annulla i discorsi integralisti che credono di detenere la verità su Dio e sugli esseri umani. Allo stesso modo, il cristianesimo è impensabile senza lo scandalo della Croce: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?», questo grido del salmista (Sal 22) sulle labbra del Gesù sacrificato sulla croce riassume i limiti di un discorso teologico «ragionato».

MOŠEH E ʿAHARŌN DAVANTI A FARAONE

Es 5,1-7,7

I La strategia dell'oppressore e la liberazione rimandata (5,1-6,1)

La struttura di Es 5,1-6,1 ci rivela una situazione che sembra senza vie di uscita: infatti, il primo intervento di *mōšeh* presso faraone si rivela fallimentare. L'unico risultato sembra essere un peggioramento della condizione del popolo che è sottoposto a lavori forzati (*s^eḥālôt*) ancora più duri e che perciò provoca una contestazione nei confronti di *mōšeh* e *ʿahārōn*.

A 5,1-2: prima richiesta a Faraone e sua opposizione (anti-professione di fede)

B 5,3-5: seconda richiesta e seconda risposta negativa di Faraone

C 5,6-9: ordine di aggravare i lavori

D 5,10-11: i sorveglianti e gli scribi eseguono l'ordine di Faraone

X 5,12-14: l'oppressione raggiunge il colmo

D' 5,15-16: gli scribi dei *b^enê-jisrāʿēl* vanno a reclamare da Faraone

C' 5,17-18: ordine ripetuto di aggravare i lavori

B' 5,19-21: fallimento della richiesta: lamento contro *mōšeh* e *ʿahārōn*

A' 5,22-6,1: fallimento della richiesta: lamento di *mōšeh* – l'intervento di JHWH

La struttura fa risaltare alcune corrispondenze significative. Alle due richieste iniziali (A-B), che rimangono senza risultato, corrispondono i due lamenti finali del popolo verso *mōšeh* e *ʿahārōn* e di *mōšeh* verso JHWH (A'-B'). La simmetria tra A e A' è marcata (cfr. Es 5,1-2 e 5,23-6,1).

Si deve sottolineare la differenza tra il lamento del popolo e il lamento di *mōšeh*, che è un'espressione autentica di fede: non è un lamento funebre in cui tutto è rivolto al passato (cfr. 2Sam 1,9-27), non è neppure un semplice lagnarsi narcisistico, ma è mosso dall'audacia che solo una fede autentica può suggerire.

L'orante prega perché è convinto che JHWH può ascoltare e rispondere al suo lamento (cfr. Sal 27,9; 69,18; 102,3; 143,7):

ʿādōnāy, perché hai fatto del male a questo popolo? Perché dunque mi hai inviato? Da quando sono venuto da faraone per parlare in tuo nome, egli ha fatto del male a questo popolo, ma tu non hai affatto liberato il tuo popolo! (Es 5,22-23).

mōšeh e *ʿahārōn* si rivolgono a Faraone con la formula degli oracoli profetici: «Così dice il JHWH». Questo modo di esprimersi, molto comune nei libri profetici, è, invece, piuttosto raro nel Pentateuco; infatti, si trova solo, con poche eccezioni, nell'incontro con faraone. Probabilmente sullo sfondo di questo scontro tra *mōšeh* e Faraone stanno gli scontri dei profeti con i re d'Israele e di Giuda.

La domanda iniziale in stile oracolare è molto simile a quella che troviamo in 3, 18. Mosè chiede una sospensione momentanea dei lavori forzati per poter compiere un pellegrinaggio

e celebrare una festa in onore di JHWH nel deserto. La richiesta, che in un primo momento sembra in contrasto con le reali intenzioni di Mosè di una completa liberazione del popolo, continua a giocare un ruolo importante nei successivi negoziati tra Mosè e Faraone:

Si tratta della richiesta fondamentale in tutto il racconto epico dell'esodo: la liberazione dalla schiavitù egiziana non è fine a se stessa, ma è in vista del diventare servi di JHWH e di lui solo. L'importanza della richiesta è messa in risalto dal fatto che nel corso della narrazione essa ritorna per sette volte con un'espressione identica: *šallah ʿet-ʿammî wəjaʿabdunî*, 'lascia partire il mio popolo perché mi servano / perché celebrino per me una festa' (5,1; 7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3.¹⁰⁶

Faraone rifiuta decisamente di accogliere la richiesta e replica con toni arroganti che lui non conosce chi sia JHWH. Il tema della non conoscenza di JHWH da parte di Faraone, introdotto qui per la prima volta, viene ripreso più volte e sviluppato nel racconto successivo. Il testo descrive con un certo gusto come Faraone venga a conoscenza di JHWH dai segni di potenza che egli compie nei confronti dell'Egitto (8,18; 9,29; 11,8). Il *Targum Pseudo Jonathan* parafrasa in questo modo la risposta di Faraone:

ואמר פרעה שמא דיי לא איתגלי דאיתקביל במימריה למיפטור ית ישראל לא אשכחית בספר
מלאכיא כתיב ית שמא דיי מיניה לית אנא דחיל ואוף ית ישראל לא איפטור

Faraone rispose: «Il nome di *jjj* non mi è ha affatto rivelato che io debba ascoltare la sua Parola e che debba lasciar partire *jišrāʿēl*. Non ho trovato il nome di *jjj* scritto nel Libro degli Angeli. Non ho paura di lui, non lascerò affatto partire *jišrāʿēl*».

La reazione di *mōšeh* e *ʿahārōn* al secco rifiuto di Faraone è sorprendentemente mite. In effetti, lo stile profetico è abbandonato e viene seguito un diverso tipo di argomentazione. Premettendo al loro intervento l'espressione di cortesia *nāʿ*, 'ti prego - per favore', *mōšeh* e *ʿahārōn* ora ragionano alla luce della loro personale esperienza di JHWH e delle conseguenze, per loro, se venissero meno dal celebrare la festa nel deserto. Ma la tattica non ha molto successo. Non solo Faraone non fa alcuna concessione, ma accusa *mōšeh* e *ʿahārōn* di distogliere il popolo dal suo lavoro e ordina che il lavoro venga proseguito. Il v.5 del TM non è molto chiaro ed è preferibile, pertanto, seguire il testo del Pentateuco Samaritano che aggiunge la preposizione *min*, con valore comparativo, prima di *ʿam hā-ʿāreš* traducendo

Faraone disse: «Ecco, ora che stanno diventando più numerosi del popolo del paese, voi vorreste farli desistere dai loro lavori forzati» (5,5).

Ciò che accade in seguito, offre il quadro esemplare di un tiranno oppressore in azione. I vv. 7-9 presentano in che cosa consistono le vessazioni a cui dovranno essere sottoposti i *b^enê-jišrāʿēl* e la loro finalità. Ha strappato facilmente l'iniziativa a Mosè che viene fatto apparire incredibilmente incapace. La logica del totalitarismo è sempre la stessa. La resistenza viene fiaccata sfruttando fino in fondo le energie degli schiavi.

¹⁰⁶ In 5,1.3 e 7,16 vi è l'aggiunta 'nel deserto'.

Esaurendo l'energia degli oppressi, la minaccia della resistenza organizzata diminuisce perché ogni gesto di resistenza provoca un inasprimento dell'oppressione e dello sfruttamento. Gli oppressi devono imparare che il loro benessere dipende esclusivamente dalla volontà di chi detiene il potere Faraone e che coloro che affermano di essere i loro liberatori in realtà stanno rendendo l'oppressione molto peggiore di quanto sarebbe altrimenti!

L'accusa secondo cui una richiesta arriva perché il popolo è pigro è tipica degli oppressori (cfr. 5,8.17) perché essi ragionano così: le persone non sono oppresse, sono pigre per carattere. Attribuendo agli oppressi un difetto caratteriale, coloro che opprimono scaricano ogni responsabilità circa il loro destino. Oppure il problema è attribuito ad un'etica difettosa nei riguardi del lavoro difettosa; la loro visione del lavoro non è quella che dovrebbero essere. Il loro aumento numerico e i loro risultati produttivi insufficienti dimostrano che non stanno lavorando come dovrebbero; occorre farli lavorare più ore. Nessun motivo – tempo libero, motivi religiosi – deve distrarli dal loro lavoro. I programmi di produzione devono avere la priorità su qualsiasi altro interesse, non ultimo quello religioso.

Il lato più diabolico dell'intero piano è il disegno prestabilito di dividere gli schiavi in fazioni e di seminarvi il malcontento. Quando ebrei, disposti a prestare servizio come capisquadra, in realtà collaboratori del potere, contribuiscono a creare divisioni interne tra loro, il potere ha ottenuto che alcuni ebrei 'venduti al sistema' si rivoltino contro gli altri ebrei. E quando i capisquadra si rivolgono ai propri leader, accusandoli di essere la causa del problema e attribuendo loro la colpa per l'inasprimento del sistema lavorativo, Faraone non ha bisogno di screditare *mōšeh* e *'ahārōn* poiché essi sono già stati disconosciuti dal loro stesso popolo, che baratterebbe volentieri l'ideale della libertà con il ritorno al precedente *status quo* che improvvisamente appare del tutto tollerabile.

Michael Walzer (1935-), docente emerito di filosofia politica, sociale e morale alla Princeton University (New Jersey), nel suo volumetto *Esodo e rivoluzione* discute la natura dell'oppressione, i dilemmi dell'affrancamento come apprendimento della libertà, il ruolo delle scelte individuali per il contratto sociale che definisce diritti, doveri e regole per la vita collettiva e infine la natura della terra promessa. Con un'immagine canonica del radicalismo inteso come messianismo politico, per cui la terra promessa è il paradiso di una società perfetta, Walzer sostiene che l'Esodo suggerisce una prospettiva più sobria. La terra promessa è semplicemente un posto migliore dell'Egitto. Ovunque si viva, probabilmente c'è un po' di Egitto. Senza dubbio, c'è un posto migliore. Ma la strada che vi conduce attraversa il deserto. E c'è un solo modo per raggiungerla: prendersi per mano e marciare.¹⁰⁷

La loro preoccupazione per una spada di JHWH in 5,3 diventa ora una paura della spada di Faraone. Prevarrà la spada di JHWH o quella del Faraone? *mōšeh* prende a cuore l'accusa dei capisquadra e continua nello stesso tono in una lamentela verso JHWH. Mosè è piuttosto disincantato dal suo compito, ma non è disposto ad assumersi la colpa della mancanza di risultati.di

¹⁰⁷ S. VECO nella quarta di copertina di M. WALZER, *Esodo e rivoluzione* (Universale economica. Saggi 1784), traduzione di M. D'ALESSANDRO, Feltrinelli Editore, Milano 1986 [edizione originale: *Exodus and revolution*. Basic Books, New York NY 1985].

Con una protesta accorata che richiama quella di Geremia, Mosè accusa Dio di fare del male al suo popolo (5,22-23):

Perché hai fatto del male a questo tuo popolo?

Perché dunque mi hai inviato?

Da quando sono venuto da Faraone per parlare a nome tuo, egli ha fatto del male a questo popolo

Tu non hai affatto liberato il tuo popolo

mōšeh, evidentemente, sa perché JHWH lo ha inviato. Quello che non capisce è perché JHWH abbia provocato, mediante la sua azione da lui voluta, questa situazione insopportabile per *b^enê-jîsrâ'êl*. In realtà, la liberazione è solo rimandata.

JHWH non rimprovera *mōšeh* per le domande e per le affermazioni che ha espresso, rivolgendosi a lui. Li riceve per quello che sono: lamentele in un momento difficile in cui è anche vero che l'azione di *mōšeh* per ordine di JHWH ha provocato del male ai *b^enê-jîsrâ'êl*:

I capisquadra dei *b^enê-jîsrâ'êl* si videro nel male [*b^erâ'*], sentendosi dire: «Non diminuirete affatto la produzione giornaliera di mattoni» (5,19).

Alla richiesta di *mōšeh*, Faraone aveva risposto rendendo più pesanti i lavori forzati. JHWH sta per dimostrare come saprà rispondergli.

JHWH disse a *mōšeh*: «Ora vedrai ciò che farò a Faraone, perché con mano potente li lascerà partire, anzi con mano potente li scaccerà dalla sua terra!» (6,1).

2. Dal fatto al racconto

Non possiamo negare che all'origine di questi racconti ci siano dei fatti storici, ma non siamo assolutamente in grado di ricostruire che cosa sia realmente successo e, pertanto, non è corretto neppure fare ipotesi¹⁰⁸. La tradizione ha operato un radicale passaggio dalla storia alla celebrazione, dall'evento al racconto. Lentamente nel corso degli anni gli eventi accaduti, non conosciuti in tutti i particolari dagli antichi narratori, sono stati enfatizzati e ne è scaturita una narrazione che ha lo stile di una epopea, cioè una celebrazione gloriosa della liberazione, con uno scopo didattico.

Mario Liverani,¹⁰⁹ nella ricostruzione della storia antica di Israele, ha messo in risalto una distinzione tra la storia «normale», sviluppata nella prima parte del suo volume, e la storia «inventata», esposta nella seconda parte, che inizia con un capitolo (il c. 13) intitolato «Reduci e rimanenti: l'invenzione dei Patriarchi», seguito da un capitolo che ha come titolo «Reduci e alieni: l'invenzione della conquista». Il significato etimologico del termine «invenzione» deriva dal vocabolo latino *inventio*, «ritrovamento, riscoperta». Liverani ha però introdotto quella

¹⁰⁸ Ci sono altri testi biblici che parlano di questi prodigi: Sal 78,43-51; 105,28-36; Sap 11,6; 16-18. Il numero dei prodigi in questi testi è di sette e non di dieci. Anche questo è un indizio chiaro che il narratore non intendeva fare una cronaca dei fatti.

¹⁰⁹ M. LIVERANI, *Oltre la Bibbia. Storia antica d'Israele* (Storia e Società), Editori Laterza, Roma - Bari 2003, 275-321.

dialettica tra storia «normale» e storia «inventata» contro cui si sono mosse, a ragione o a torto, molte critiche.¹¹⁰ Avrebbe dovuto cercare la *ragione storica* per giustificare la dialettica delle due e la radicazione dell'*inventio* nel passato. È vero, infatti, che «nel mezzo della storia stiamo noi con il nostro presente», ma è altrettanto vero che «il presente si compie per mezzo del fondamento storico, che portiamo a operatività in noi».¹¹¹

Jan Assmann, in un volume che è certamente interessante, parla di «memoria culturale» [*kulturelle Gedächtnis*]. Egli scrive:

La memoria *culturale* si orienta in base a punti fissi nel passato. Anche in essa il passato non è in grado di conservarsi in quanto tale, ma si coagula piuttosto in figure simboliche a cui viene agganciato il ricordo: le storie dei padri, l'esodo, la peregrinazione del deserto, la conquista del paese e l'esilio sono alcune di tali figure di ricordo celebrate liturgicamente nelle feste, le quali gettano luce su situazioni del presente. Anche i miti sono figure di ricordo: la differenza tra mito e storia cessa qui di valere. Per la memoria culturale è valida non la storia *de facto*, ma solo quella ricordata; si potrebbe anche dire che nella memoria culturale la storia *de facto* viene trasformata in storia ricordata e dunque in mito. Il mito è una storia fondante, una storia che viene raccontata per chiarire il presente alla luce delle origini. [...] Attraverso il ricordo la storia diventa mito; in tal modo essa, lungi dal divenire non reale, solo ora si fa realtà, come forza durevole normativa e durativa.¹¹²

Devo a G. Borgonovo la scoperta di Maurice Halbwachs, che con la sua «memoria collettiva» (*mémoire collective*) ha offerto le quattro dimensioni che egli ritiene «le più rilevanti per la descrizione della memoria fondatrice:

- a) memoria e istituzione;
- b) memoria e storia;
- c) memoria e scrittura;
- d) memoria ed evento religioso».¹¹³

¹¹⁰ Cfr. le due recensioni assai critiche di A. Rofé (*Henoch* 25 [2003] 361-371) e G.L. Prato (*Rivista Biblica* 52 [2004] 463-473) e quella più equilibrata di J.L. Ska (*Biblica* 86 [2005] 279-283). In realtà la dialettica di Liverani è molto più proficua di quanto possa sembrare a prima vista; ma ha ragione G.L. Prato nel sottolineare che «probabilmente, la scelta dei due aggettivi qualificativi ('normale' e 'inventata') non è molto felice, sia perché può dare adito a polemiche pretestuose e gratuite, sia soprattutto perché i confini intrinseci tra i due ambiti non sono chiari» (p.465).

¹¹¹ K. JASPERS, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949 (trad. italiana: *Origine e senso della storia*, traduzione di A. GUADAGNIN, Edizioni di Comunità, Milano 1965, 9. La citazione, nella traduzione di G. Borgonovo, è inserita in G. BORGONOVO, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos 2), ElleDiCi, Leumann TO 2012, 197.

¹¹² J. ASSMANN, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Traduzione di F. DE ANGELIS (Biblioteca Einaudi 2), Giulio Einaudi Editore, Torino 1997, 26-27 (originale tedesco: *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen*, Zweite, durchgesehene Auflage (Beck'sche Reihe 1307), Verlag C. H. Beck, München 1992, 21997 (2ª ristampa: 1999).

¹¹³ G. BORGONOVO, «La "Memoria fondatrice". Una funzione che valorizza la proposta di Th. Söding», *Teologia* 30 (2005) 305-315, qui 306; Cfr. anche ID., «Dio-Legge-Popolo. Il Deuteronomismo come attuazione "ideologica" di un rapporto di esclusività», *Ricerche Storico Bibliche* 15/1 (2003) 25-64; ID., «La memoria fondatrice. Storia e ideologia, identità e costituzione di un popolo. Il caso della "ricapitolazione" deuteronomica», *La Scuola Cattolica* 133 (2005) 327-354. Cfr. M. HALBWACHS, *La mémoire collective*, Édition critique établie par

La lettura dei racconti patriarcali, ma ancor prima del Deuteronomio, colto da G. Borghonovo come il momento «assiale» della storia d'Israele, alla luce della categoria di memoria fondatrice, spalanca significativi orizzonti nella ricerca della ragione storica che ha dato nuova profondità al passato, trasformandolo in simbolo. Senza rinunciare alla possibilità di leggere le narrazioni patriarcali in qualche dimensione storica, è necessario trovare il senso della storia di Israele con altra metodologia.¹¹⁴

«Ritengo però importante comprendere meglio le dinamiche che hanno portato a questa trasformazione e soprattutto trovare la *ragione storica* che ha dato nuova profondità al passato, trasformandolo in *simbolo*. Si noti che, parlando di trasformazione simbolica, non voglio dare alcun giudizio negativo a riguardo dell'affidabilità storica della ricostruzione del passato di questo genere di storia, ma piuttosto evidenziarne la ricchezza autentica, il *surplus* di senso, che si ha quando, *creando* la storia di un popolo, se ne plasma l'identità.¹¹⁵ L'apporto più interessante che il concetto di *memoria fondatrice* può offrire è un tipo di storia non immediatamente sovrapponibile alla storia documentaria o documentabile. Ciò non significa quindi, in modo sommario e semplicistico, la negazione di ogni *storicità*, bensì la ricerca di una *diversa* (e più complessa) *storicità*».¹¹⁶

3. La reinterpretazione della storia di *jiśrāʿēl* alla luce della categoria teologica della *b^erīt* (6,2-8)

ʿēlōhîmparlò a mōšeh e gli disse: «ʿānî jhwh! ʾMi sono manifestato a ʾabrāhām, a jiṣḥāq, a jaʿāqōb come ʿēl šaddāy, ma non mi sono mai fatto conoscere loro con il mio nome di jhwh. 4Ho anche stabilito la mia *b^erīt* con loro, per dar loro la ʿereṣ *kenāʿan*, la terra in cui soggiornarono come forestieri. 5Io ho pure udito il lamento dei *b^enê-jiśrāʿēl*, che gli Egiziani hanno reso loro schiavi e mi sono ricordato della mia *b^erīt*. 6Pertanto, diʾ ai *b^enê-jiśrāʿēl*: «ʿānî jhwh! Vi sottrarrò ai lavori forzati degli Egiziani [*w^ehōṣēʿtî ʿetkem mittaḥat siblōt miṣrajim*], vi libererò dalla loro schiavitù [*w^ehiṣṣaltî ʿetkem mēʿābōdātām*] e vi riscatterò con braccio teso e con grandi atti di giudizio [*w^egāʿaltî ʿetkem bizrōaʿ neṭūjā ūbiṣpāṭim g^edōlīm*]. 7Vi prenderò come mio popolo e diventerò il vostro Dio [*w^elāqaḥtî ʿetkem lî l^eʿām w^ehājîtî lākem lēʿlōhîm*]. Conoscerete che io sono il Signore, sono il vostro Dio [*wīdaʿtem kî ʿānî jhwh ʿēlōhēkem*], che vi sottrarrà ai lavori forzati degli Egiziani [*ha-mōṣēʿmittaḥat siblōt miṣrajim*]. 8Vi farò entrare nella terra che ho giurato a mano

G. NAMER, Préparée avec la collaboration de M. JAISSON (Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité 28), Éditions Albin Michel, Paris 1997 (2^a ristampa: 2002) (traduzione italiana: *La memoria collettiva*, Nuova edizione critica a cura di P. JEDLOWSKI - T. GRANDE, Postfazione di L. PASSERINI (Mappe dell'Immaginario 6), Edizioni Unicopli, Milano 1987, 2001. La prima edizione è del 1950.

¹¹⁴ Su questo tema cf anche L. NASON, «Una diversa storicità. I racconti patriarcali come memoria fondatrice», in E. BORGHI (ed.), *Patriarchi e matriarche nel Primo Testamento. Analisi, riflessioni ed interpretazioni interculturali* (Parola e parole – Monografie 17), Associazione Biblica della Svizzera Italiana, Lugano 2014, 133-151, in particolare 134-138.

¹¹⁵ È esattamente questo *surplus* il luogo ove possono annidarsi l'alterità e la singolarità della storia plasmata dalla *memoria fondatrice*. È, d'altra parte, difficile integrare con un'analisi simbolica o con una lettura teologica un metodo storico inteso solo come un insieme di procedure critico-analitiche per l'interpretazione dei documenti, che non vuol prendersi carico del fatto simbolico quale testimonianza dell'evento storico come rivelazione di Dio, anzi lo esclude *a priori* da ogni possibile indagine.

¹¹⁶ G. BORGONOVO, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, 198.

alzata di dare ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe [*w^ehēbē^{tī} ^ʾetkem ^ʾel-hā^ʾāreš ^ʾāšer nāsā^ʾtī ^ʾet-jādī lātēt ^ʾōtāh l^ʾabrāhām l^ʾjīšhāq ūl^ʾja^ʾāqōb*]; ve la darò in possesso ereditario [*w^enātattī ^ʾōtām lākem mōrāsāh*]: *ʾānī jhwh!*» (6,2-8).

w^ehōšē^{tī} ^ʾetkem mittahat siblōt mišrajim

w^ehiššaltī ^ʾetkem mē^ʾābōdātām

w^egā^ʾaltī ^ʾetkem bizrōa^ʾ nē^ʾtūjā ūbiš^epāṭīm g^edōlim

w^elāqaḥtī ^ʾetkem lī l^ʾām

w^ehājītī lākem l^ʾlōhīm

w^ehēbē^{tī} ^ʾetkem ^ʾel-hā^ʾāreš ^ʾāšer nāsā^ʾtī ^ʾet-jādī lātēt ^ʾōtāh l^ʾabrāhām l^ʾjīšhāq ūl^ʾja^ʾāqōb

w^enātattī ^ʾōtām lākem mōrāsāh

Es 6,2-8 e il suo genere letterario

Il testo di Es 6,2-8 è stato spesso presentato come ‘un nuovo racconto della vocazione di *mōšeh*’ o ‘ripresa della vocazione di *mōšeh*’ o ‘conferma di *mōšeh* nella sua missione’.

Questi tre titoli che si trovano in diverse edizioni della Bibbia creano non poca difficoltà agli esegeti. Si tratta di una ripetizione di un testo più antico che si trova in Es 3-4? Oppure si deve pensare che l’autore sacerdotale, a cui sono attribuiti questi versetti, ha interpretato il racconto della vocazione di *mōšeh* in una forma che rispondeva meglio alla sua prospettiva? È possibile ritenere che questo versetti si inseriscano nella trama di tutto il racconto? Nel senso che, dopo un primo insuccesso della missione di *mōšeh*, *ʾēlōhīm* interviene per gestire la situazione, confermando l’inviato nel compito affidatogli e consegnando a lui un nuovo messaggio per il suo popolo. Ci si deve chiedere anzitutto se è possibile ravvisare in Es 6,2-8 il genere letterario di un racconto di vocazione. Nel caso contrario ci si deve allora chiedere quale ruolo ha nella narrazione: più precisamente se questo ruolo proviene solo dalla riscrittura sacerdotale o, invece, dal redattore finale del racconto.

JHWH^enē-jīsrā^ʾēl. A livello di analisi narrativa potrebbe essere definito ‘un racconto nel racconto’ o, con un linguaggio più tecnico, una narrazione metadiegetica che può avere diverse funzioni: esplicativa, prolettica, tematica, persuasiva o drammatica, distrattiva e ostruttiva.¹¹⁷ Questo testo si presenta come un discorso di *ʾēlōhīm* a *mōšeh* diviso in due parti: la prima è rivolta a lui personalmente (6,2b-5), la seconda è un messaggio da trasmettere ai *b^enē-jīsrā^ʾēl* (6,6-8). Per la sua forma – in particolare, il cambiamento del nome divino da JHWH a *ʾēlōhīm* e per la differenza che lo separa da ciò che precede e da ciò che segue Es 6,2-8 si presenta come un’unità letteraria: cfr. la nuova introduzione – *waj^ʾdabbēr ^ʾēlōhīm ^ʾel-mōšeh* – e il distacco da ciò che precede – la risposta di JHWH al lamento di *mōšeh* (6,1).

Es 6,2-8 è un racconto di vocazione?

Ci sono in questo testo alcuni elementi caratteristici dei racconti di vocazione, ma non si riesce a trovare in esso la sequenza tipica dei racconti di questo genere: ordine, obiezione, risposta, segno.

¹¹⁷ Cfr. G. GENETTE, *Nouveau discours du récit* (Poétique), Éditions du Seuil, Paris 1983, 61-64 [traduzione italiana: *Nuovo discorso del racconto* (PBE 477), Giulio Einaudi Editore, Torino 1987, 79-81].

Jean Louis Ska, a partire da un giudizio critico sulla tesi di Joseph Wimmer che propone uno schema di vocazione per la sezione di Es 6,6-7,7,¹¹⁸ afferma:

Tutto sommato, anche se si ammette la presenza di elementi di un racconto di vocazione come sfondo di Es 6,2-7,7, si deve riconoscere che questo genere non rende ragione del testo come tale, nella struttura attuale. Esso non può certamente essere la spiegazione di es 6,2-8. Occorre quindi cercare altrove e J.F. Wimmer ci invita lui stesso verso una seconda proposta.¹¹⁹

Può essere Es 6,2-8 un oracolo di salvezza?

Joseph Wimmer ha proposto di interpretare Es 6,5-8 come un annuncio di salvezza,¹²⁰ ma la sua ipotesi è stata contestata radicalmente da Manuel Oliva anzitutto perché essa non rispetta l'unità letteraria di Es 6,2-8, poi perché le espressioni *lākēn ʿēmōr* (6,6a) e *ʿānî jhwh* (6,2.6.8) non sono caratteristiche dell'oracolo di salvezza, inoltre Dio si rivolge solo a *mōšeh* e successivamente a tutto il popolo ma per mezzo di *mōšeh*, mentre l'oracolo di salvezza è sempre una risposta al lamento comunitario di *jišrāʿēl*, infine non si trova in questo testo l'espressione tipica dell'oracolo di salvezza *ʿal tîrāʿ*, 'non temere'.¹²¹

Alcuni hanno pensato di trovare in Es 6,2-8 un oracolo di giudizio,¹²² ma contro di chi sarebbe pronunciato? Non ci sono elementi sufficienti per ritenere che l'oracolo sia rivolto all'Egitto: sarebbe tra l'altro assai strano che un oracolo di giudizio sia rivolto nella sua prima parte a *mōšeh* (6,2-5) e nella seconda parte a tutto il popolo (6,6-8), ma non a coloro contro cui il giudizio sarebbe pronunciato, cioè gli Egiziani.

Peter Weimar, a partire dall'insistenza sulla potenza di Dio in Es 6,2-8, ha ritenuto di poter ravvisare in questo testo un oracolo-prova amplificato.¹²³ L'idea di Weimar è interessante, tuttavia, la formula di riconoscimento (v. 7b) dovrebbe in questo caso concludere l'oracolo:

... riconoscerete che io sono JHWH *ʿēlohēkem* (6,7b)

Inoltre, il v. 8, non riprende l'annuncio dell'intervento di Dio presente nel v. 6, ma risponde invece al v. 4, dove troviamo il tema della promessa della terra fatta a *ʿabrāhām*, *jišhāq* e *jaʿāqōb*. Il v. 8 costituisce il climax del tema della promessa formando un'inclusione con il v. 4.

Il v. 8 rimane al di fuori della struttura proposta da P. Weimar e che pertanto perde uno dei punti su cui si appoggiava la sua proposta. Infatti, se la formula di riconoscimento non occupa un posto speciale, non si può più considerare Es 6,2-8 come oracolo-prova. Questa breve rassegna delle diverse proposte riguardanti Es 6,2-8 ci costringe a cercare una risposta differente.

¹¹⁸ Cfr. J.F. WIMMER, «Tradition Reinterpreted in Ex 6,2-7,7», Aug 7/3 (1967) 405-418.

¹¹⁹ J.L. SKA, «La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'Exode», ZAW 94 (1982) 530-548, qui 533.

¹²⁰ Cfr. Cfr. J.F. WIMMER, «Tradition Reinterpreted in Ex 6,2-7,7», 411-418.

¹²¹ Cfr. M. OLIVA, «Revelación del nombre de Yahweh en la 'Historia sacerdotal': Ex 6,2-8», Bib 52/1 (1971) 1-19.

¹²² Cfr. M. OLIVA, «Revelación del nombre de Yahweh en la 'Historia sacerdotal'», 10-13.

¹²³ P. WEIMAR, *Untersuchungen zur priesterschriftlichen Exodusgeschichte* (FzB 9), Echter Verlag, Würzburg 1973, 170-172.

Un nuovo approccio riguardante l'interpretazione di Es 6,2-8

È in Ezechiele che si trovano più frequentemente degli oracoli che presentano una struttura simile a quella di Es 6,2-8.¹²⁴ Ci troviamo ancora in un contesto vicino all'ambiente sacerdotale. La maggior parte di questi oracoli sono 'controversie', che rispondono a un'obiezione o sono una reazione a certi avvenimenti. Il profeta ha in essi un ruolo simile a quella di *mōšeh* in Es 6,2-8. Si trovano infatti in Ezechiele sette oracoli che hanno più di un elemento in comune: la stessa introduzione, poi un messaggio rivolto solo al profeta solo, la formula-cerniera *lākēn ʾēmōr*, l'espressione tipica del messaggero *kōh-ʾāmar ʾādōnāj jhwh*, 'così dice il Signore Dio', un messaggio da trasmettere al popolo, e infine la stessa formula di conclusione (tranne che in Ez 33,29). Tra questi testi merita una particolare attenzione Ez 20,1-31. Es 6,6-7 ed Ez 20,5-9 sono i solo testi che menzionano la rivelazione del nome di *jhwh* in Egitto e stabiliscono un legame particolare tra il nome di *jhwh* e l'uscita dall'Egitto, come se proprio in questo contesto Dio si fosse 'acquisito' il suo nome (Es 6,6.7 e Ez 20, 9.14.22). Inoltre, a proposito del dono della terra, si usa in entrambi i casi un'espressione abbastanza rara per indicare il 'giuramento' fatto da Dio al riguardo: *nāsāʾtī ʾet-jādī lātēt [hā--ʾāreš]*, letteralmente 'ho alzato la mia mano per dare [la terra]', (Es 6,8 ed Ez 20,28.42). Questa espressione è ripresa con diversi riferimenti nel corso dello stesso capitolo (Ez 20,5. 6.15.23). La differenza tra questi due testi sta soltanto nel ruolo che la figura di *mōšeh* ha in Es 6,2-8 e, soprattutto, nella *bʾrīt* 'alleanza', stipulata con i patriarchi (6,4). Quest'ultimo elemento, completamente assente da Ez 20, dà a Es 6,2-8 un orientamento diametralmente opposto. Il tono di giudizio e di condanna che caratterizza Ez 20 scompare per far posto ad un annuncio di liberazione per i *bʾnê-jisrāʾēl* (cfr. Ez 20,4 ed Es 6,5).

Infine, per avvicinarsi ancora di più a Es 6,2-8, occorre soffermarsi sulla formula di presentazione di se stesso *ʾānī jhwh*. Essa compare in una forma un poco più lunga in Ez 20,12. 20.26.38.42. 44 - *wīdaʿtem kī- ʾānī jhwh*, 'allora voi saprete che io sono JHWH' -, costituendo come un ritornello che scandisce Ez 20.

Questa espressione è frequente anche nel cosiddetto 'Codice di Santità' del Levitico (Lv 17-26), che pure proviene dall'ambiente sacerdotale. Ma è anche interessante notare che appare spesso nella seconda parte del libro di Isaia. Sembra che nel momento della fine dell'esilio a Babilonia si sia sentito il bisogno di affermare o riaffermare la sovranità di JHWH che le circostanze sembravano mettere in discussione. Essa si trova più spesso negli oracoli di salvezza e negli oracoli di giudizio contro gli idoli.¹²⁵

In genere, il tono è piuttosto polemico. JHWH si presenta come l'unico vero Signore e salvatore del suo popolo. È su questo punto che gli oracoli di Is 40-55 richiamano di più Es 6,2-8: JHWH deve convincere il suo popolo che è solo lui in grado di salvare e che niente può resistergli. Da tutti questi collegamenti, risulta che Es 6,2-8 è simile soprattutto alle

¹²⁴ Per esempio, Ez 11,1-13.14-21 ; 12,21-25.26-28 ; 14,1-11 ; 20,1-31 ; 26,1-6 ; 36,16-32 ; 37,1-14

¹²⁵ Negli oracoli di salvezza: Is 41,10.13.17; 43,15; 48,17; con la formula di riconoscimento: 49,23.26. Nelle controversie o oracoli di giudizio contro gli idoli: Is 41,4; 43,11.12.13; 45,18.21; 48,12. Altrove: Is 42,6.8; 45,3.5.6.7.8.

controversie del libro di Ezechiele e agli oracoli di Is 40-55 che sottolineano la sovranità di JHWH.

La particolarità di Es 6,2-8

Nonostante queste somiglianze, il testo di Es 6,2-8 rivela un carattere assai originale. In particolare, l'espressione *ʾānî jhwh*, che ricorre per ben tre volte, più una quarta nella formula di riconoscimento,

conferisce a questo testo un tono particolare che lo distingue da tutto ciò che si può trovare di simile nella Bibbia.¹²⁶

Se lo si confronta con Es 3-4, non è difficile scoprire che in esso vi è uno spostamento di accento che ha un significato ben preciso: Es 6,2-8 insiste sul legame indissolubile che unisce JHWH al suo popolo. La maggior parte delle espressioni che vi troviamo sono uniche. Appaiono solo qui nella Bibbia, o nel Pentateuco, o nella riscrittura sacerdotale. Così, Dio non si è ancora fatto conoscere al suo popolo con il nome di JHWH. D'ora in poi sarà diverso.

L'uso del verbo *jādaʿ* al nifal, abbastanza raro nei testi di rivelazioni divine non si incontra altrove che in Ez 20,9:

Mi sono manifestato a *ʾabrāhām*, a *jīshāq* a *jaʿāqōb* come *ʾēl šaddāj*, ma non ho fatto conoscere [*lōʾ nōdaʿtī*] loro il mio nome di Signore (Es 6,3).

Ma agii diversamente per onore del mio nome, perché non fosse profanato agli occhi delle nazioni in mezzo alle quali si trovavano. Mi sono fatto conoscere [*nōdaʿtī*] a loro, sotto gli occhi di queste nazioni, facendoli uscire dalla terra d'Egitto (Ez 20,9).

La formula di presentazione di sé in Es 6,6 è seguita dalla forma consecutiva *wʰôṣēʾtī*, 'vi farò uscire': è una costruzione unica che intende certamente sottolineare il legame tra il nome divino e l'azione che segue. L'espressione riguardante l'uscita dall'Egitto nel v. 6 si trova soltanto qui in questa forma in cui il verbo *jāšāʾ* (hifil) è seguito dal sostantivo *siḥlōt*, 'lavori forzati'. È dalla schiavitù che JHWH vuole far uscire il suo popolo. Egli agisce non solo in continuità con il passato, ma per un impegno solenne (*bʿrīt*, 6,4) che ha preso verso gli antenati dei *bʿnê-jīsrāʾēl*.

Se risponde, non è solo perché ha ascoltato il lamento del popolo, ma perché deve rispondere. Ha preso degli impegni con i patriarchi che non può rinnegare. Troviamo qui il motivo di fondo di ogni successiva risposta divina ai *bʿnê-jīsrāʾēl*. Ciò che distingue Es 6 da ogni altro testo è la giustificazione data da Dio. Nella teologia dell'autore sacerdotale tutto dipende da JHWH, poiché solo lui ha assunto un impegno nell'alleanza. Su questo suo impegno unilaterale che non può essere tradito si fonda una speranza inesauribile e indistruttibile.

¹²⁶ J.L. SKA, «La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'Exode», 541.

Es 6,2-8 nel contesto della riscrittura sacerdotale e della redazione finale del Pentateuco

Come definire il testo di Es 6,2-8 in rapporto alla riscrittura sacerdotale e alla redazione finale dell'esodo? Le analisi che precedono indicano tutte una direzione abbastanza precisa. Es 6,2-8 non si trova casualmente nel suo contesto attuale.

Inquadrandolo il discorso tra le formule di presentazione di se stesso, come in alcuni oracoli di Is 40-55 e come nel Codice di Santità nel Levitico, Es 6,2-8 diventa una rivelazione di chi è JHWH e di ciò che significa questo nuovo nome divino. Così l'oracolo diventa il messaggio primordiale dove JHWH dice chi è in risposta al lamento del popolo. Non è la prima rivelazione, perché è già apparso ai patriarchi, ma è la prima rivelazione di JHWH come colui che mantiene le sue promesse per sempre. L'autore sacerdotale fa di questa interpretazione della storia dei *b^enê-jîsrâ'êl* il fondamento della successiva rivelazione firmata con il nome di JHWH. Nello stesso tempo, per la sua forma, il testo si situa al di fuori della ogni forma di oracolo nel nome di JHWH, perché vuole essere anteriore ad essi.

Es 6,2-8, oracolo per eccellenza, primordiale risposta di Dio al suo popolo. Ecco la conclusione a cui si arriva. Ma c'è ancora una domanda. Questa risposta si inserisce unicamente nel filo narrativo di P^s [= riscrittura sacerdotale della storia di *jîsrâ'êl*] o occupa un posto particolare nella narrazione finale? In altre parole, Dio risponde in Es 6 al lamento espresso in 2,23-25 (P^s), oppure l'ultimo redattore ha intenzionalmente inserito il testo dopo Es 3-5?¹²⁷

La sorprendente somiglianza tra Es 2,24 e 6,5 mostra chiaramente che vi è un rapporto tra i due passi. Tuttavia, diversi indizi tratti dal vocabolario e dalla trama del racconto invitano a considerare Es 6,2-8 come un passaggio-chiave dell'insieme della narrazione.

In primo luogo, sembra impossibile continuare la narrazione se si toglie questo capitolo. Senza di esso, la storia sarebbe finita. In effetti, la situazione dei *b^enê-jîsrâ'êl*, dopo il primo intervento di *mōšeh*, è peggiorata. Faraone ha contestato l'esistenza di questo JHWH che vuole far uscire il suo popolo dall'Egitto (5,2). Rende il lavoro degli Ebrei ancora più faticoso (5,6-9). Il popolo si lamenta e contesta *mōšeh* a cui attribuisce la colpa di aver provocato questa situazione (5,21). Ci troviamo in una situazione più tragica rispetto al punto di partenza e la posizione degli egiziani sembra rafforzata. *mōšeh* riferisce tutto ciò a JHWH: perché mi ha mandato, per aggravare la situazione del popolo invece di salvarlo (5,23)?

Abbiamo una prima risposta, molto breve, in 6,1. Poi il redattore finale, chiunque sia, ha inserito 6,2-8 che dà questa volta una risposta più sviluppata. Affronta il problema soltanto dal punto di vista dei *b^enê-jîsrâ'êl*. Il problema di Faraone sarà preso in considerazione in 7,1-5.

Mentre uscivano dalla presenza di faraone, piombarono su *mōšeh* e *'ahārōn*, che stavano ad aspettarli, e dissero loro: «JHWH guardi a voi e giudichi, perché ci avete resi odiosi

¹²⁷ J.L. SKA, «La place d'Ex 6,2-8 dans la narration de l'Exode», 544.

agli occhi di faraone e agli occhi dei suoi ministri, mettendo loro in mano una spada per ucciderci!» (5,20-21).

JHWH prende posizione ora e risponde in modo chiaro e deciso a coloro che gli chiedevano prendere posizione contro il suo inviato. Egli non poteva tacere, altrimenti faraone avrebbe vinto, i *b^enê-jîsrâ'êl* sarebbero stati condannati alla loro condizione di oppressione e di schiavitù e *mōšeh* sarebbe stato ritenuto non autorizzato a continuare nella sua missione.

L'oracolo di JHWH in Es 6,2-8 è una risposta adeguata a questa situazione. Esso rilegge la storia di *jîsrâ'êl* dalle promesse fatte ai patriarchi fino all'entrata nella terra promessa alla luce della cifra sintetica dell'alleanza, vista come un rapporto familiare. JHWH non si accontenta di liberare il suo popolo - in Es 3-5 il termine *'am* ricorre 26 volte -, ma lo adotta, lo fa entrare nella sua famiglia, lo fa diventare sua sposa, suo figlio.

In questo testo alcuni verbi, che hanno come soggetto JHWH, vanno colti nella densità evocativa del loro significato: **נָצַל** / *jāṣā'* - radice **נָצַל** / *nṣl* nella forma hifil **הִצַּלְתִּי** / *hiṣṣaltî* - **נָאֵל** / *gā'al* - **לָקַח** / *lāqah* - **הָיָה** / *hājāh* - radice **בָּוֵא** / *bw'* nella forma hifil **הֵבֵעֵתִי** / *hēbē'tî*

w^ehōšē'tî 'etkem mittahat siblōt mišrajim

w^ehiṣṣaltî 'etkem mē'ābōdātām

w^egā'altî 'etkem bizrōā' nē'ūjā ūbiš'pā'īm g^edōlīm

w^elāqah'tî 'etkem lî l^e'ām w^ehājītî lākem lē'lōhīm

w^ehēbē'tî 'etkem 'el-hā'āreš 'āšer nāsā'tî 'et-jādî lātēt 'ōtāh l^e'abrāhām l^ejīšhāq ūl^eja'āqōb

In Es 6,6-7 troviamo, in particolare, il verbo *gā'al*, 'riscattare', che nell'Esodo si trova solo qui e in 15,3. L'uso di questo verbo per indicare l'azione di liberazione di JHWH verso i *b^enê-jîsrâ'êl* suppone un rapporto di parentela. È infatti il parente più prossimo colui che deve riscattare un membro della famiglia ridotto a schiavitù: è la legge del *goelato*. JHWH libera i *b^enê-jîsrâ'êl* riscattandoli, perché, mediante l'alleanza stipulata con *'abrāhām*, *jīšhāq* e *ja'āqōb*, essi appartengono alla famiglia di JHWH (Es 6,3-4.8). Il secondo verbo è *lāqah*, seguito dalla preposizione *l^e* (Es 6,7): esso indica l'introduzione di un nuovo membro nella famiglia, in particolare può indicare il 'prendere in moglie'. Abbiamo ancora in Es 6,7 il verbo *hājāh*, pure seguito dalla preposizione *l^e*, nel significato di 'appartenere a...come...': dietro questi verbi stanno le metafore del matrimonio nel contesto dell'alleanza e forse anche dell'adozione filiale. In questa linea si pone forse anche il verbo dalla radice **בָּוֵא** / *bw'* nella forma hifil *hēbē'tî* in Es 6,8 che spesso appare nel contesto familiare col significato di introdurre una sposa nella casa.¹²⁸

Conclusione

Come definire il testo di Es 6,2-8 in rapporto alla riscrittura sacerdotale e alla redazione finale dell'esodo? Le analisi che precedono indicano tutte una direzione abbastanza precisa.

¹²⁸ Cfr. J.-L. SKA, «Quelques remarques sur Pg et la dernière rédaction du Pentateuque», in A. DE PURY (ed.), *Le Pentateuque en question*, Labor et Fides, Genève 1989, 95-125.

Es 6,2-8 non si trova per caso nel suo contesto attuale. Non è stato fuso con Es 3-4, non precede questi capitoli e non li segue, come fanno altre riscritture sacerdotali rispetto alle antiche fonti. Risponde a Es 3-4 come in contrappunto. Inoltre, è ancorato nella narrazione e non può essere spostato senza sconvolgere l'ordine della narrazione. D'altra parte, per usare un'immagine, la tessitura di questo oracolo contiene due tipi di trama: quella che viene ripresa dalle antiche fonti e quella che è stata aggiunta dalla riscrittura sacerdotale per farne un pezzo originale. E il groviglio è tale che non si può separare questo testo né dalle antiche fonti, né dagli altri testi sacerdotali, né infine dal suo contesto attuale.

Queste conclusioni sembrano corroborare l'ipotesi di coloro che, pur ammettendo la personalità propria della riscrittura sacerdotale, vi vedono un'opera vicina alla redazione finale del Pentateuco che tende a dare a quest'ultimo un orientamento proprio.¹²⁹ Infatti, Es 6,2-8 è chiaramente composto in funzione dei dati di Es 3-4, del racconto di Es 5, e riflette d'altra parte la visione teologica fondamentale della scuola sacerdotale.

Accettando che l'oracolo di Es 6,2-8 sia stato inserito intenzionalmente nel suo contesto attuale, come reinterpretazione di Es 3-4 dopo il fallimento narrato in Es 5, si può risolvere un certo numero di problemi che hanno turbato più di un esegeta. Una prima caratteristica sorprendente è l'assenza di un'apparizione, di una teofania e persino di una vera rivelazione del nome di JHWH. La difficoltà scompare se Es 6 si basa su Es 3-4 senza ripeterlo in tutti i JHWH non si rivela una seconda volta, ma si presenta direttamente sotto il suo nuovo nome. Egli parla in Egitto, non nella terra di *midjān* o al monte *hōrēb* come in Es 3,1. Questo si comprende quando l'azione si svolge in Egitto dalla fine di Es 4. Il popolo risponderà diversamente nei due episodi successivi di Es 3-4 ed Es 6: accoglie la rivelazione di *mōšeh* con entusiasmo in Es 4,31, mentre in Es 6,9 la sua reazione è diametralmente opposta. Ciò dipende non tanto dall'appartenenza di questi versetti a fonti diverse quanto dal progredire della narrazione. Nel corso della narrazione, sono due fasi successive, non contraddittorie. La situazione si è evoluta ed è per questo che il tono cambia. Si potrà forse anche capire perché Es 6,2-8, come in genere la riscrittura sacerdotale eviti la formula del messaggero. Si tratta di una comunicazione di JHWH di un tipo tutto particolare. Forse essa, che si colloca senza dubbio dopo i grandi profeti, vuole scavare al di sotto del profetismo per dare alla vita del popolo una base ancora più solida dopo l'esilio. *mōšeh* non è un profeta come gli altri, è l'intermediario per eccellenza della rivelazione divina. Tutto ciò che proviene da lui è segnato dal sigillo di JHWH. Egli è il testimone privilegiato del passaggio dal Dio dei patriarchi al Dio dell'esodo, cioè JHWH. Egli è all'intersezione tra il tempo delle promesse e il tempo del compimento. Certamente egli è per l'autore sacerdotale il punto di riferimento ultimo di ogni esperienza profetica, di cui la formula del messaggero è una delle principali caratteristiche. Es 6 non vuole essere una teofania come Es 3. Esso inaugura una nuova tappa, non più quella in cui Dio si manifestava come *'ēl šaddāj*, ma quella in cui d'ora in poi si fa conoscere come JHWH (6,3).

¹²⁹ N. LOHFINK, *Die Priesterschrift und die Geschichte*, in J.A. EMERTON (ed.), *Congress volume, Göttingen 1977* (VT.S 29), E. J. Brill, Leiden 1978, 189-225, in particolare su questo tema 197, n. 28.

IL RACCONTO DEI SEGNI-PRODIGHI

Es 7,8 – 11,10

Il racconto delle ‘segni – prodigi’ come tôrah storica

Il racconto delle ‘segni – prodigi’ è un lungo racconto unitario che rappresenta lo scontro diretto tra JHWH e Faraone e che solitamente e impropriamente riceve come titolo ‘le piaghe d’Egitto’. Usiamo impropriamente usiamo il termine ‘piaghe perché il testo biblico utilizza questo termine solo per l’ultimo, il decimo e decisivo intervento di JHWH (cfr. 11,1: *nega’*, ‘colpo, piaga, ferita, macchia dovuta a lebbra o a malattia’). In tutto il racconto, invece, troviamo l’uso dei termini *’ôt*, ‘segno’, e *môpēt*, ‘prodigio, segno, meraviglia’.¹³⁰ L’intento della narrazione non è perciò quello di presentare delle piaghe, cioè delle ferite e dei colpi, ma piuttosto dei prodigi e segni, eventi che hanno una valenza simbolica, ossia la capacità di evocare la presenza e l’azione di JHWH.

Il racconto dei prodigi compiuti da JHWH per liberare i *b^enê-jîsrâ’el* dalla schiavitù egiziana era una tradizione molto diffusa, ma non fissata in un modo preciso: si trattava di eventi strani, interpretati come effetti dell’intervento di JHWH a favore del suo popolo. Questo lungo racconto aveva pertanto una finalità storico-didattica: con quegli eventi JHWH aveva voluto insegnare qualcosa e i narratori raccontano quei fatti perché il loro insegnamento si trasmetta di generazione in generazione. Il salmo 78 inizia con queste parole:

Popolo mio [*’ammî*], porgi l’orecchio alla mia *tôrah* (Sal 78.1).

Il termine ebraico tradotto in italiano con *insegnamento* è la parola *tôrah*. Il salmo 78 presenta la lezione della storia, ossia la *tôrah* storica, l’insegnamento che deriva dal ricordo dei fatti. È la stessa dimensione in cui si pone questo racconto dell’Esodo. Potremmo molto più propriamente parlare delle dieci *lezioni*, *insegnamenti*. In questa sezione troviamo quindi le lezioni che JHWH ha dato a Faraone perché egli potesse capire. Ci troviamo di fronte ad una *tôrah* storica.

L’ambiente che può aver dato origine a questa tradizione è l’ambiente culturale e profetico, caratterizzato dal ricordo liturgico e dalla finalità didattica di attualizzare nell’oggi il passato. Non ci troviamo di fronte ad un racconto di cronaca, ma ad una composizione che ha uno scopo celebrativo e didattico.

Dal ‘fatto’ al ‘racconto’

Non possiamo negare che all’origine di questi racconti ci siano dei fatti storici, ma non siamo assolutamente in grado di ricostruire che cosa sia realmente successo e, pertanto, non

¹³⁰ Solo in 9,14 troviamo il plurale di *maggēpāh*, ‘colpo, piaga, pestilenza’. Per *’ôt* cfr. 8,19; 10,1-2; per *môpēt* cfr. 7,9; 11,9-10. In 7,3 troviamo insieme i due termini.

è corretto neppure fare ipotesi.¹³¹ La tradizione ha operato un radicale passaggio dalla storia alla celebrazione, dall'evento al racconto. Lentamente nel corso degli anni gli eventi naturali, non conosciuti in tutti i particolari dagli antichi narratori, sono stati enfatizzati e ne è scaturita una narrazione che ha lo stile di una epopea, cioè una celebrazione gloriosa della liberazione, con uno scopo didattico.

Le lezioni offerte da JHWH all'ostinato Faraone

Il racconto narra le lezioni offerte da JHWH all'ostinato Faraone con l'intento di fargli riconoscere *'ēlōhē jīsrā'ēl*, ma il risultato sarà la sua testarda chiusura e il suo ostinato rifiuto. Il protagonista dell'azione è sempre JHWH; *mōšeh* e *'ahārōn* ne sono i rappresentanti, i portavoce. Infatti, ogni fase del racconto inizia sempre con la stessa formula che sottolinea l'iniziativa di JHWH: *wajjōmer jhwh 'el mōšeh ...*, 'E disse JHWH a *mōšeh...*'.

L'inizio della narrazione è costituito da una scena, appartenente alla riscrittura sacerdotale, che ha la funzione di preludio: essa consiste in un gesto simbolico che riassume tutta la vicenda e ne anticipa in qualche modo la conclusione (7,8-13):

E andarono [*wajjābō*], letteralmente, 'e andò' *mōšeh* e *'ahārōn* da Faraone e fecero [*wajja'asū*] così come aveva ordinato JHWH..." (7,10; cf. 4,2-5).

Il bastone, *maṭṭeh*, è il segno dell'autorità di JHWH, mentre il serpente, *tannîn* è il simbolo del caos che si contrappone all'azione creazionale di JHWH. Nel testo ebraico, infatti, il serpente è indicato con il termine *tannîn*, un termine che nella Bibbia indica un mostro primordiale, come *livjātān* e *rahab*, vinto da JHWH all'inizio per trarre dal caos il kosmos, il mondo ordinato, la creazione bella e buona (cfr. Gen 1). Il gesto simbolico, dunque, vuole rappresentare un ritorno dell'ordine (il bastone) nel caos (il *tannîn*), ma l'intervento di *'ahārōn* domina le forze caotiche per farle rientrare nel disegno creazionale di JHWH.

Con 7,14 inizia il racconto della prima 'lezione' e poi il racconto continua con la narrazione delle altre 'lezioni' secondo questa struttura complessiva:

- 7,14-25: l'acqua cambiata in sangue
- 7,26-8,11: le rane
- 8,12-15: le zanzare
- 8,16-28: i mosconi
- 9,1-7: moria del bestiame
- 9,8-12: le ulcere
- 9,13-35: la grandine
- 10,1-20: le cavallette
- 10,21-29: le tenebre
- 11,1-10: annuncio della morte dei primogeniti (l'unica lezione chiamata *nega'*, 'piaga').

¹³¹ Ci sono altri testi biblici che parlano di questi prodigi: cfr. Sal 78,43-51; 105,28-36; Sap 11,6; 16-18. Il numero dei prodigi in questi testi è sette e non dieci. Anche questo è un indizio chiaro che il narratore non intendeva fare una cronaca dei fatti.

Il racconto della nona lezione si conclude con una rottura definitiva (10,28-29) e anche lo schema narrativo, che abbandona in parte lo schema usuale, intende sottolinearlo. Il breve capitolo 11, infatti, contiene un discorso di JHWH con cui egli annuncia l'intervento decisivo (11,1.4-5). La decima lezione è l'unica che è indicata in ebraico con il termine *nega'*, che significa 'colpo, piaga, ferita' (11,1). La tensione narrativa trova qui il suo punto culminante. L'ultimo versetto del capitolo (11,10) riassume tutta la storia e suscita l'attesa dell'intervento decisivo.

La morte dei primogeniti, che provoca la decisione di Faraone di espellere i *b^enê-jîsrâ'el*, forse fu dovuta ad un'epidemia, dapprima annunciata (11,4-8), poi eseguita (12,29-34). Il testo non pone l'accento sulla morte dei primogeniti, ma sullo stupore di chi, ritrovandosi salvato in una situazione impossibile, scopre di essere amato come un figlio primogenito (4,22). I *b^enê-jîsrâ'el* attraverso questa esperienza di salvezza scoprono di essere i depositari di un mistero di elezione. La morte dei primogeniti nella trama narrativa non deve servire ad altro che a commentare in modo efficace e inequivocabile questo mistero.

Questo racconto ha, infatti, il significato di una *nuova creazione*. Eso inizia con il segno delle *acque* (cfr. 7,14-25) e sfocia in quello delle *tenebre* (cfr. 10,21-29), lasciando la decima lezione – la *nega'* dei primogeniti – tra questa sezione e quella che segue (cfr. 11,1-13,16). 'Acque' e 'tenebre' sono proprio gli elementi che, nell'inno settenario della creazione, caratterizzano la situazione del caos originario:

¹All'inizio
Dio crea Cielo e Terra
²La Terra è landa desolante
Tenebra al di sopra di Abisso
Un Vento divino si libra sulla superficie delle acque
(Gen 1,1-2)¹³²

L'ostinata opposizione al progetto di JHWH, da parte di faraone, fa ritornare il mondo intero al caos primordiale, quando la sua opera creatrice non aveva ancora cominciato a 'separare' gli spazi del creato ed a creare in essi le creature divise 'secondo la loro specie' (cfr. Gen 1,1-2,4a). È per questo che la lotta contro faraone assume il significato di una vera e propria *nuova creazione*.

Dal racconto all'insegnamento

L'insegnamento è evidenziato dal narratore mediante alcune espressioni che, come ritornelli, scandiscono la trama narrativa.

Risuona con insistenza sulle labbra di *mōšeh* una richiesta che egli rivolge a Faraone in nome di JHWH e la motivazione che la sostiene:

Lascia andare il mio popolo perché mi serva (7,16.26; 8,16; 9,1.13; 10,3).

¹³² G. BORGONOVO, *Genesi, nuova versione, introduzione e commento* (LB), Paoline Editoriale Libri, Milano 2025, 209.

Israele deve essere liberato dalla schiavitù d'Egitto per poter diventare servo di JHWH. L'uomo è veramente libero solo quando impegna la sua libertà nel servizio di JHWH. In Es 5,1 questa motivazione è espressa così:

Lascia andare il mio popolo perché celebri una festa a me nel deserto (5,1; cfr. 3,18).

Fin dall'inizio la vocazione di *jīsrā'ēl* è chiara: il popolo di JHWH esiste per celebrare una festa a JHWH, per essere raccolto nel deserto e per essere invitato alla gioia della sua festa.

Un altro tema che ritorna, solo in alcuni brani, ma in modo chiaro e insistente è quello della 'distinzione' che JHWH opera tra *jīsrā'ēl* e l'Egitto (8,19; 9,4; 11,7).

w'śamtî p'ēdut bēn 'ammî ûbēn 'ammekā l'māhār jihjeh hā-'ōt ha-zeh

Costituirò dunque una distinzione¹³³ tra il mio popolo e il tuo popolo (8,19).

Una simile distinzione è operata anche all'interno degli stessi Egiziani (9,20-21).

JHWH ha scelto un popolo e lo separa dagli altri. È il tema teologico dell'elezione. Ma tale azione non è arbitraria, perché la distinzione nasce da un gesto gratuito di JHWH, che può avere come risposta l'accoglienza o il rifiuto. Il popolo di JHWH è formato da coloro che hanno ascoltato la sua voce. Un testo profetico di Amos ci presenta una situazione simile a quella di questa sezione dell'Esodo. Il profeta ricorda a *jīsrā'ēl* una serie di sciagure capitate in quegli anni e interpreta quei fatti come lezioni che JHWH ha dato al suo popolo. In questo caso è *jīsrā'ēl* che non ha capito, è il popolo di JHWH che ha indurito il suo cuore, come aveva fatto Faraone. Con questo racconto dei 'dieci segni', infatti, i predicatori dell'antico Israele intendevano educare il popolo e, quando narravano questi fatti, non volevano rimproverare l'antico Faraone, ma puntavano il dito contro i loro contemporanei, dicendo: "Attenti, perché voi rischiate di essere come Faraone (cfr. Am 4,6-12).

Un altro tema fondamentale è sottolineato dal ritornello:

kōh 'āmar jhwh b'zōt tēda' kî 'ānî jhwh

Così dice JHWH: da questo conoscerai che io sono JHWH (7,17; cfr. 8,6.18; 9,14-16.29; 10,1-2).

È il tema del riconoscimento di JHWH: esso è il filo teologico che dà unità a questa sezione. L'ultima ricorrenza di questo ritornello (10,1-2) presenta tutto il racconto come una catechesi familiare sull'Esodo. Il narratore intende dire: tutto questo è avvenuto perché noi potessimo raccontare a voi, ai vostri figli e ai figli dei vostri figli, di generazione in generazione, quello che è accaduto per mostrare che JHWH è Dio e Signore del mondo e della storia. Lo scopo di questi interventi non è di punire - è ambiguo e pericoloso parlare di 'castighi' di Dio! -, ma di far capire, di condurre al riconoscimento di JHWH. Per questo è più significativo parlare di 'lezioni d'Egitto'.

¹³³ Il testo ebraico dice letteralmente: «porrò una *redenzione* (*p'ēdut*) / un *riscatto* (vocalizzando *p'ēdūt*, come nel Pentateuco Samaritano) fra il mio popolo e il tuo popolo», una traduzione non priva di senso ma malagevole. Perciò i traduttori preferiscono in genere il testo greco della LXX che ha *diastolēn*, 'distinzione, separazione'.

E, infine, il tema dell'indurimento del cuore. Esso è espresso soprattutto con due verbi: *hāzaq*, 'indurirsi' e *kābēd* alla forma hifil (*lēb*, 'cuore'), 'ostinarsi'. Talvolta è Faraone ad ostinarsi e a indurire il cuore (7,13.14.22; 8,11.15.28; 9,7. 34-35), ma a partire da 9,12 la formula cambia e soggetto dell'indurimento è JHWH. Si dice che JHWH rese ostinato il cuore di Faraone (9,12; 10.1.20.27; 11,10.)¹³⁴ Questo linguaggio pone problemi interpretativi. La prima formula (Faraone indurì il suo cuore) vuole insistere sulla responsabilità umana, la seconda, se non intesa correttamente, potrebbe trasmettere un'immagine falsa di JHWH. L'indurimento del cuore dell'uomo che si ostina a rifiutare l'ascolto della voce di JHWH rientra nel progetto di JHWH, in altri termini non è frutto di un 'divinità del male' che si contrappone a JHWH. È dunque un'espressione semitica mediante la quale si intende ricondurre sotto il dominio della potenza divina anche la più radicale opposizione ad essa.

Con questa espressione il narratore vuole insegnare che JHWH vuole che il suo popolo sia libero per servirlo, che la potenza umana che si oppone a JHWH, non riconoscendo alcun limite al proprio potere, indurisce progressivamente il proprio cuore, intestardendosi nel rifiuto e che tuttavia la volontà di JHWH di salvare il suo popolo è irresistibile. L'ostinazione di JHWH nel perseguire il suo progetto di liberazione dall'oppressione si scontra con l'ostinazione di Faraone. In un certo senso è vero che l'agire irresistibile di JHWH 'provoca' un progressivo indurimento di Faraone, di cui però egli si assume tutta la responsabilità. L'indurimento non è l'atteggiamento che viene punito con quegli eventi prodigiosi, chiamati impropriamente 'piaghe', ma il risultato di occhi incapaci di vedere in quei 'segni' il progetto di JHWH. L'indurimento di Faraone *non è dunque la finalità dell'agire di JHWH, ma la conseguenza.*¹³⁵

L'azione di JHWH ha sempre come scopo la salvezza, ma essa chiama in causa la libertà degli umani che, di fronte ad essa, devono prendere una decisione, esprimere un giudizio che può essere positivo o negativo. Il giudizio negativo è una possibilità della libertà umana, ma non è lo scopo della proposta di JHWH. Il 'giudizio' degli umani è perciò sempre un 'auto-giudizio'.

Abbiamo già sottolineato il ritornello che scandisce ogni fase della narrazione, cioè la parola di JHWH rivolta a *mōšeh*. Tutto inizia sempre perché JHWH parla a *mōšeh* e tutto si conclude sempre secondo quello che egli aveva detto a *mōšeh*.

¹³⁴ Il verbo *kābēd*, 'essere pesante', appare di solito alla forma hifil con Faraone come soggetto e 'il suo cuore' come oggetto (8,11.28; 9,34) e una volta come aggettivo verbale riferito al cuore di Faraone (7,14). Solo una volta appare alla forma hifil con soggetto JHWH (10,1). Il verbo *hāzaq*, 'essere forte, duro', solitamente compare al piel con JHWH come soggetto e 'il cuore di Faraone' come oggetto (4,21; 9,12; 10,20.27; 11,10) oppure 'il cuore degli Egiziani' come oggetto (14,21). Lo stesso verbo appare anche alla forma qal con 'il cuore di Faraone' come soggetto (7,13.22; 8,15; 9,15). Lo hifil di *qāšah*, 'essere duro', ha come soggetto in 7,3 JHWH e in 13,15 Faraone.

¹³⁵ L'ebraico biblico non distingue rigorosamente tra finalità e conseguenza. Infatti, le finali e le consecutive hanno spesso le stesse congiunzioni e le stesse forme verbali: cfr. JOÜON, §§ 168-169.

IL PASSAGGIO DI JHWH

Es 12,1 – 13,16

La struttura di 12,1-13,16

12,1-20: parla JHWH a *mōšeh* e *'ahārōn* (istruzioni che devono essere comunicate al popolo su *pesah* e su *kol-bēkōr*: vv.1-14 e sulle *maššōt*: vv.15-20)

12,21-28: parla *mōšeh* agli anziani e il popolo esegue (*śem* [agnello], *pesah*, catechesi sul rito)

12,29-42: sezione narrativa

12,43-51: parla JHWH a *mōšeh* e *'ahārōn* e sommario narrativo (*pesah*, *śem* [agnello])

13,1-2: parla JHWH a *mōšeh* (*kol-bēkōr*)

13,3-16: parla *mōšeh* al popolo (*maššōt*, *kol-bēkōr*, catechesi su *maššōt* e *kol-bēkōr*)

Questa struttura evidenzia l'armonizzazione delle diverse tradizioni confluite nel testo e la presenza di diversi generi letterari: narrazione, testo liturgico, catechesi, esortazione. In particolare, possiamo scoprire che *la sezione narrativa di Es 12,29-49 si trova al centro di una costruzione architettonica fondata su testi rituali e liturgici.*¹³⁶

La celebrazione rituale attua nell'oggi l'evento fondatore che richiede di essere spiegato dalla catechesi. L'evento narrato è reso perennemente attuale di generazione in generazione dal rito che deve essere spiegato con una catechesi familiare. La stessa struttura letteraria di questa sezione evidenzia il rapporto tra evento, celebrazione e catechesi. La sezione narrativa è quella che racconta ciò che il rito attualizza nell'oggi.¹³⁷

Es 12,1-13,6 costituisce il primo dei due dittici che compongono la sezione che inizia con Es 12,1 e si conclude con Es 15,21:

- il primo dittico (12,1-13,16) può essere intitolato 'il passaggio di JHWH'
- il secondo dittico (14,1-15,21) può avere come titolo 'il passaggio dei *b^enē jīsrā'ēl*'

Sezione narrativa (12,29-42): la notte pasquale

- vv. 29-30: nella notte JHWH 'colpi' (*hikkāh*, *hifil* dalla \sqrt{nk}) i primogeniti e 'risuonò' (*watt^ehî š^e'āqāh g^edōlāh*, 'vi fu un grande grido') il grido di Faraone
- vv. 31-32: Faraone ordinò ai benē jīsrā'ēl di uscire e servire Jhwh (*qûmû še'û mittôk 'ammî...ûlekû 'ibdû 'et-jhwh*)

¹³⁶ Cfr. G. BORGONOVO, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento*, 240; L. ALONSO SCHÖKEL, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, 95.

¹³⁷ J. Pedersen in un brillante articolo, aveva lanciato addirittura l'ipotesi che il complesso di Es 1-15 fosse da leggere come una «legenda culturale», storicizzata in un racconto dove i vari elementi costituivano la cerimonia originaria. Così, la vittoria sul faraone ricorda la vittoria del Dio creatore sul caos, da collegare al combattimento mitico con il «mare»: cfr. J. PEDERSEN, *Passahfest und Passahlegende*, ZAW 52 (1934) 161-175.

- vv. 33-34: gli Egiziani ‘fecero pressione’ sul popolo affrettandosi a espellerlo dal loro paese; perciò il popolo portò con sé la pasta non ancora lievitata (*terem jehmās*, ‘prima che lievitasse’)
- vv. 35-36: il popolo si fece dare dagli Egiziani oggetti d’argento e d’oro
- vv. 37-38: i *benê jîsrā’ēl* partirono da *ra‘mesēs* alla volta di *sukkôt*
- v. 39: fecero cuocere la pasta non lievitata per la fretta in forma di *‘ugôt maṣṣôt*
- vv. 40-41: uscirono tutte le schiere di Jhwh (*jās’û kol-ṣib’ôt jhwh*)
- v. 42: notte di veglia (*lêl šîmmurîm*) fu questa per JHWH per farli uscire (*l’hôṣî’ām*) dalla terra d’Egitto. Questa sarà una notte di veglia in onore di JHWH (*hû’-hallajlāh hazzeh ljhwh šîmmurîm*) per tutti i *b’ne jîsrā’ēl*, di generazione in generazione.

Istruzioni sulla festa di pesah e sulla festa delle maṣṣôt (azzimi)

La festa (*hag*) di *pesah* ha un divenire storico assai complesso e in molti punti ancora oscuro. Il termine deriva dalla radice *psh* che compare in tre passi fondamentali dell’Esodo: 12,13.23.27. Troviamo questa stessa radice in Is 31,5, dove sembra avere il significato di ‘risparmiare’, e anche in 1 Re 18,21.26 nel significato di ‘saltellare, zoppicare’.

Qualunque sia l’origine etimologica del termine, l’Esodo collega la festa con la radice verbale *psh* che ha come soggetto JHWH. Egli, passando nella notte, avrebbe ‘saltato’ le case dei *b’ne jîsrā’ēl*. Da qui il valore metaforico di ‘risparmiare, proteggere, salvare’. JHWH nel passaggio avrebbe ‘risparmiato, protetto, salvato’ i *b’ne jîsrā’ēl* e i loro primogeniti (cfr. 12,21-23, uno dei testi biblici più antichi che ricordano questa festa)¹³⁸.

²¹ *mōšeh* convocò *l’kol-ziqnê jîsrā’ēl* e disse loro: «Andate a procurarvi un capo di bestiame minuto (*ṣō’n*) per ogni vostra famiglia e immolate la Pasqua (*w’šahāṭû happāsaḥ*). ²² Prenderete un fascio di issòpo, lo intingerete nel sangue che sarà nel catino e spalmerete l’architrave ed entrambi gli stipiti con il sangue del catino. Nessuno di voi esca dalla porta della sua casa fino al mattino. ²³ JHWH passerà (*w’āḥar*) per colpire (*lingōp*)¹³⁹ l’Egitto, vedrà il sangue sull’architrave e sugli stipiti; allora JHWH passerà oltre la porta e non permetterà allo sterminatore di entrare nella vostra casa per colpire (*ūpāsaḥ jhwh ‘al-happetaḥ welō jittēn hammašhîṭ lābō’ el-bāttēkem lingōp*) (Es 12,21-23).

Gli Ebrei celebravano la festa prima dell’Esodo. L’ordine di ‘immolare’ (*šahat*, ‘sgozzare’) *ha-pāsaḥ* è dato senza alcuna spiegazione (12,21); ciò lascia supporre che si trattava di una celebrazione già conosciuta (cfr. anche 5,1 e 8,21-24).

Le caratteristiche sono quelle di una tipica festa pastorale: se la menzione della ‘casa’, degli ‘stipiti’ e del ‘frontone’ richiamano un tipo di vita ormai sedentario e quindi posteriore, il racconto è chiaramente nomadico. Si tratta di una *festa di primavera*, una *festa di famiglia*, di una festa celebrata alla vigilia della transumanza in cui aveva particolare importanza il rito del

¹³⁸ Il flagello (forse una pestilenza) avrebbe, invece, colpito i primogeniti degli Egiziani (cfr. Sal 78,49-51). In realtà, dietro la decima ‘piaga’ dobbiamo vedere un’eziologia polemica contro la pratica del sacrificio dei primogeniti. I primogeniti devono essere consacrati a JHWH ed essere riscattati (13,1-16).

¹³⁹ *lingōp*, infinito costruito *qal* del verbo *nāgaḥ*, ‘colpire’.

sangue cosparso sui sostegni della tenda e, in seguito, sugli stipiti delle porte. Esso aveva una funzione *apotropaica*, allontanava cioè dal gregge le potenze malefiche che avrebbero potuto insidiare il cammino: in Es 12,23 troviamo appunto il *mašhîṭ*, ‘sterminatore, distruttore’.

Circa la data della celebrazione, i testi sacerdotali la collocano al plenilunio del primo mese (14/15 Nisan, cfr. 12,18)). Essendo una festa notturna nel deserto, si celebrava al plenilunio non perché si collegasse ad un culto astrale, ma per la massima luminosità della notte stessa.

L'origine della festa degli Azzimi

Gli azzimi (*maššôṭ*) sono pani senza lievito. Questa festa segna l'inizio della mietitura dell'orzo, che è la prima mietitura. La conclusione della mietitura del grano è segnata, invece, dalla festa di *šāḥu'ôṭ* (settimane) che si celebra dopo sette settimane dall'inizio della mietitura. Si comprende che queste feste, che aprivano e chiudevano il tempo delle messi, fossero delle feste agricole che gli Ebrei avevano iniziato a celebrare dopo l'ingresso nella terra di Canaan. Essendo una festa agricola, dipendeva dalla maturazione del raccolto, per cui non aveva una data precisa, se non quella del mese di *ʿāḇîḇ* (13,4), cioè il ‘mese delle spighe’.

Quando la festa (*ḥag*) di *pesaḥ* divenne una festa di pellegrinaggio, ad essa venne unita anche quella degli Azzimi, dal momento che cadevano nello stesso periodo primaverile¹⁴⁰. Successivamente queste feste furono storicizzate, collegandosi all'Esodo e all'intervento liberatore di JHWH.¹⁴¹ La festa (*ḥag*) di *pesaḥ*, con i riti dell'agnello e della pasta non lievitata, assume il significato di festa che celebra la liberazione dei *b'ne jîsrā'el* dalla schiavitù dell'Egitto da parte di JHWH.

Il racconto di Es 12 ha combinato insieme due temi, per sé indipendenti: il decimo intervento di JHWH, chiamato *negaʿ*, ‘colpo, piaga, ferita’, che permette ai *b'ne jîsrā'el* di uscire dall'Egitto e la festa di *pesaḥ* quale circostanza storica di questa uscita. In una festa di primavera, alla vigilia della transumanza estiva, in cui si compivano gesti per la prosperità del gregge, nell'occasione di una epidemia che devastò gli Egiziani, i *b'ne jîsrā'el* uscirono dall'Egitto guidati da *mōšeh* in nome del loro Dio JHWH. La contemporaneità dei due fatti, *uscita* e *celebrazione*, servì in seguito a rapportare tra di loro questi eventi e, allo stesso tempo modificò, il significato degli antichi riti di questa festa di carattere pastorale. Compare in 12,14 il termine *zikkārôn* (da *zākar*), ‘memoriale’.

La ‘memoria’ di un evento unico, ripresentato nel rito, dischiude il tempo e lo dilata a differenza del tempo ciclico che, invece, è chiuso in stesso. Attraverso il rito ‘memoriale’ il tempo originario - le due notti, notte di veglia e notte di combattimento, quella del passaggio di JHWH e quella del passaggio dei *b'ne jîsrā'el* - si dilata oltre il momento storico per raggiungere l'oggi di chi lo celebra. Quando il narratore scrive non esisteva più il mese di *ʿāḇîḇ*, ma il narratore sottolinea: «Oggi voi uscite nel mese di *ʿāḇîḇ*» (13,4).

¹⁴⁰ Nel nostro testo sono presenti sia la dimensione familiare originaria (12,3-4), sia la dimensione comunitaria (12,6.47).

¹⁴¹ Il legame primaverile delle due feste non è stato però del tutto abbandonato. Ancora oggi, infatti, gli ebrei celebrano la ‘benedizione della rugiada’, il primo giorno della settimana pasquale: cfr. *Prières de Pâques à l'usage du rite Sefardi*, traduit en Français par A. BEN BARUCH CREHANGE, Sinaï Publishing, Tel-Aviv 1976, 1989, 300-303.

Il poema delle quattro notti

Questa dimensione del tempo che si dilata dalla creazione fino al compimento escatologico è presente nel testo del Targum palestinese di Es 12,42, un testo studiato da Roger Le Déaut.¹⁴²

È la notte predestinata e preparata per la liberazione nel nome di JHWH al momento dell'uscita dei figli d'Israele, liberati dalla terra d'Egitto. In effetti quattro notti sono scritte nel libro dei memoriali.

La prima notte fu quando JHWH si manifestò al mondo attraverso la creazione: il mondo era deserto e vuoto e la tenebra ricopriva la superficie dell'abisso (Gen 1,2). La parola (מִמְרָא, *memra*, 'parola', in aramaico) di JHWH era luce che illuminava. E la chiamò prima notte.

La seconda notte fu quando JHWH si manifestò ad Abramo, a 100 anni, mentre sua moglie Sara aveva 90 anni (Gen 17,17), così che si compisse quanto diceva la Scrittura: «Abramo a 100 anni può forse generare e Sara, sua moglie, a 90 anni partorire?». E Isacco aveva 37 anni quando venne offerto all'altare: i cieli sono discesi e si sono abbassati e Isacco ne vide la perfezione e i suoi occhi si offuscarono a causa della loro perfezione. E si chiamò seconda notte.

La terza notte fu quando JHWH si manifestò contro gli Egiziani nel mezzo della notte (Es 12,29): la sua sinistra uccise i primogeniti degli Egiziani e la sua destra protesse i primogeniti d'Israele, per adempiere la parola della Scrittura: «Mio figlio è Israele» (Es 4,22). E la chiamò terza notte.

La quarta notte sarà quando il mondo raggiungerà la sua fine per essere dissolto. I gioghi di ferro saranno spezzati e le generazioni empie annientate. E *mōšeh* verrà dal deserto [...].¹⁴³ L'uno camminerà alla testa di una schiera e l'altro pure e la sua Parola camminerà tra i due, e cammineranno insieme. È la notte della Pasqua per il nome di JHWH: notte fissata e riservata per la salvezza di tutte le generazioni d'Israele.¹⁴⁴

¹⁴² R. LE DEAUT, *La nuit paschale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII 42* (AnBib 22), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1963, 64-65.

¹⁴³ Nel testo vi è una lacuna. L'espressione «...e il Re Messia verrà dall'alto...» è problematica. Le Deaut non ritiene che ci sia stata un'antica censura ebraica. Sulla traduzione 'uscirà dall'alto' piuttosto che 'da Roma' cfr. R. LE DEAUT, *La nuit pascale*, 64-65. Una tradizione ebraica conosce una venuta del Messia da Roma (b*Sanhedrin* 98 a).

¹⁴⁴ R. LE DEAUT (éd.), *Targum du Pentateuque II, traduction des deux recensions palestiniennes complètes: Exode et Lévitique*, Avec la collaboration de J. ROBERT (SC 256), Les Éditions du Cerf, Paris 1979, 96-98.

IL PASSAGGIO DEL MARE

Es 14,1-31

1. La struttura letteraria del racconto

La narrazione di Es 14 è costruita in tre parti che seguono uno schema simmetrico:

- discorso di JHWH a *mōšeh*,
- racconto degli avvenimenti,
- reazione umana di fronte a questi avvenimenti.

Queste tre parti si muovono secondo una chiara progressione, indicata anche a livello geografico:

- la prima parte si svolge presso il mare (vv.1-14: cf. vv.2 e 9),
- la seconda parte racconta l'entrata in mezzo del mare (vv.15-25: cf. vv.16.22.23),
- la terza parte si situa al di là del mare, almeno per Israele (vv.26-31: cfr. v.30).

La progressione è sottolineata anche da altri elementi. Il secondo discorso di JHWH a *mōšeh* (vv.15-18) riassume i contenuti essenziali degli altri due discorsi (vv.2-4a e v.26). Se si leggono di seguito i tre racconti degli avvenimenti, si scopre il filo continuo di un racconto (vv.4b-10; vv.19-25; vv.27-30a).

Nelle tre parti il narratore registra ogni volta una reazione umana differente. Nella prima parte (vv.11-14), *mōšeh* annuncia due cose: la salvezza dei *b^enê jîsrā'el* e il combattimento che JHWH condurrà in favore del suo popolo. La salvezza dei *b^enê jîsrā'el* è constatata da essi come realizzata alla fine del racconto (vv.30b-31). Il combattimento di JHWH è constatato dagli Egiziani alla fine della seconda parte (v.25b). Queste reazioni provengono successivamente dai tre attori umani: *mōšeh*, gli *Egiziani* e i *b^enê jîsrā'el*.¹⁴⁵

In Es 13,17 – 14,31 vi sono tre coppie di scene, costruite secondo lo schema «comando-predizione» / «esecuzione-avveramento». Tre altri passi, che chiamo *intermezzo* come fa E. Galbiati, servono a creare suspense ed attesa, mentre la scena principale si svolge lentamente. Di questi intermezzi, uno è al centro della narrazione ed è un elemento non ripetuto (Es 14,19-20); gli altri due sono invece correlati dalla notazione psicologica della paura: in Es 14,10-14 sono gli Egiziani ad incutere paura ai *b^enê jîsrā'el*, mentre in Es 14,24-25 è il Dio d'Israele ad incutere paura agli Egiziani. Quanto poi è annunciato in Es 14,14 -«JHWH

¹⁴⁵ Uno schema molto chiaro della struttura letteraria si può trovare in A. WÈNIN, «Le passage de la Mer (Ex 14) récit et symbolique», in *La Foi et le Temps*, 23 (1993-3), 214-216.

combatterà per voi» - è confermato da Es 14,25 - «Fuggiamo dal cospetto di Israele, perché JHWH combatte per loro contro gli Egiziani».

Vi sono poi due formule di raccordo. La prima è ripetuta in Es 14, 4a e 17-18; la seconda in Es 14,22 e 29. L'insieme è amalgamato dalla ripetizione di un ritornello lievemente variato: *kol-sûs rekeb par'ôh ûpārāšājw w'hêlô*, 'tutti i cavalli e i carri del faraone, i suoi cavalieri e il suo esercito', che appare quattro volte in Es 14,9b. 17b. 23b. 26b.¹⁴⁶

Il passo è poi incluso entro la cornice di Es 13,17-22 e 14,30-31, due frammenti che hanno il compito di dare il tema allo sviluppo del quadro: *Dio guida il suo popolo e combatte per lui*.

preludio:	13,17-22	Dio guida il suo popolo	
A.	14,1-4	Dio parla a mōšeh + esecuzione	4a
A'.	14,5-9	Avveramento della parola di Dio (9b: ritornello)	
intermezzo:	14,10-14	lamento d'Israele	
B.	14,15-18	Ordine e predizione (17b.18b: ritornello)	17-18
intermezzo:	14,19-20	l'angelo e la nube	
B'.	14,21-23	Esecuzione e avveramento (23b: ritornello)	22
intermezzo:	14,24-25	spavento degli Egiziani	
C.	14,26	Dio parla a mōšeh (26b: ritornello)	
C'.	14,27-29	Avveramento della parola di Dio	29
conclusione:	14,30-31	Dio guida la storia	



Gli accenni di analisi retorica che abbiamo presentato per questi passi non escludono la presenza di tradizioni antiche che confluiscono nella composizione finale come *memorie collettive e fondatrici* della propria storia, ma vogliono piuttosto dimostrare che la composizione finale della *tôrāh* non è una redazione approssimativa e distratta, bensì un'opera letteraria a tutti gli effetti, molto curata e da studiare in tutta la sua dignità

Preludio: JHWH guida il suo popolo

¹⁷ Quando Faraone lasciò partire il popolo, *ʾēlōhîm* non lo condusse per la strada del territorio dei *pʾlišîm*, benché fosse più corta, perché *ʾēlōhîm* pensava: «Che il popolo non si penta alla vista della guerra e voglia tornare in Egitto!». ¹⁸ *ʾēlōhîm* fece deviare il popolo per la strada del deserto verso lo *jām-sup̄*. I *bʾnê jîsrāʾēl*, armati, uscirono dalla terra d'Egitto. ¹⁹ *mōšeh*

¹⁴⁶ Cfr. R. E. GALBIATI, *La struttura letteraria dell'Esodo*, 134-163.

prese con sé le ossa di *jōsēp̄*, perché questi aveva fatto prestare un solenne giuramento ai *b^enē jīsrāʾēl*, dicendo: «*ʾēlōhām*, certo, verrà a visitarvi; voi allora vi porterete via le mie ossa».

²⁰ Partirono da *sukkôt* e si accamparono a *ʾētām*, sul limite del deserto. ²¹ JHWH marciava alla loro testa di giorno con una colonna di nube, per guidarli sulla via da percorrere, e di notte con una colonna di fuoco, per far loro luce, così che potessero viaggiare giorno e notte. ²² Di giorno la colonna di nube non si ritirava mai dalla vista del popolo, né la colonna di fuoco durante la notte.

A. JHWH parla a *mōšeh* e i *b^enē jīsrāʾēl* eseguono

¹ JHWH disse a *mōšeh*: ² «Comanda ai *b^enē jīsrāʾēl* che tornino indietro e si accampino davanti a *pî haḥîrôt*, tra *migdōl* e il mare, davanti a *baʿal šep̄ôn*; di fronte a quel luogo vi accamperete presso il mare. ³ Faraone penserà dei *b^enē jīsrāʾēl*: “Vanno errando nella regione; il deserto li ha bloccati!”. ⁴ Io renderò ostinato il cuore di Faraone, ed egli li inseguirà; io dimostrerò la mia gloria contro Faraone e tutto il suo esercito, così gli Egiziani sapranno che io sono JHWH!». Ed essi fecero così.

A'. Avveramento della parola di JHWH

⁵ Quando fu riferito al re d'Egitto che il popolo era fuggito, il cuore di Faraone e dei suoi ministri si rivolse contro il popolo. Dissero: «Che cosa abbiamo fatto, lasciando che *jīsrāʾēl* si sottraesse al nostro servizio?». ⁶ Attaccò allora il cocchio e prese con sé i suoi soldati. ⁷ Prese seicento carri scelti e tutti i carri d'Egitto con i combattenti sopra ciascuno di essi. ⁸ JHWH rese ostinato il cuore di Faraone, re d'Egitto, il quale inseguì i *b^enē jīsrāʾēl* mentre i *b^enē jīsrāʾēl* uscivano a mano alzata. ⁹ Gli Egiziani li inseguirono e li raggiunsero, mentre essi stavano accampati presso il mare.

Ritornello

Tutti i cavalli e i carri di Faraone, i suoi cavalieri e il suo esercito erano presso *pî haḥîrôt*, davanti a *baʿal šep̄ôn* (9b)

Intermezzo: lamento dei *b^enē jīsrāʾēl*

¹⁰ Quando Faraone fu vicino, i *b^enē jīsrāʾēl* alzarono gli occhi: ecco, gli Egiziani marciavano dietro di loro! Allora i *b^enē jīsrāʾēl* ebbero grande paura e gridarono a JHWH.

¹¹ E dissero a *mōšeh*: «È forse perché non c'erano sepolcri in Egitto che ci hai portati a morire nel deserto? Che cosa ci hai fatto, portandoci fuori dall'Egitto? ¹² Non ti dicevamo in Egitto: “Lasciaci stare e serviremo gli Egiziani, perché è meglio per noi servire l'Egitto che morire nel deserto”?». ¹³ *mōšeh* rispose: «Non abbiate paura! Siate forti e vedrete la salvezza di JHWH il

quale oggi agirà per voi; perché gli Egiziani che voi oggi vedete, non li rivedrete mai più! ¹⁴ JHWH combatterà per voi, e voi starete tranquilli».

B. JHWH parla a mōšeh: ordine e predizione

¹⁵ JHWH disse a *mōšeh*: «Perché gridi verso di me? Ordina ai *b^enê jîsrā'êl* di riprendere il cammino. ¹⁶ Tu intanto alza il bastone, stendi la mano sul mare e dividilo, perché i *b^enê jîsrā'êl* entrino nel mare all'asciutto. ¹⁷ Ecco, io rendo ostinato il cuore degli Egiziani, così che entrino dietro di loro e io dimostri la mia gloria su Faraone e tutto il suo esercito, sui suoi carri e sui suoi cavalieri. ¹⁸ Gli Egiziani sapranno che io sono JHWH,

Ritornello

quando dimostrerò la mia gloria contro Faraone, i suoi carri e i suoi cavalieri».

Intermezzo: l'angelo e la nube

¹⁹ Il *mal'aḳ hā'êlōhîm*, che precedeva l'accampamento di *jîsrā'êl*, cambiò posto e passò indietro. Anche la colonna di nube si mosse e dal davanti passò dietro. ²⁰ Andò a porsi tra l'accampamento degli Egiziani e quello di *jîsrā'êl*. La nube era tenebrosa per gli uni, mentre per gli altri illuminava la notte, così gli uni non poterono avvicinarsi agli altri durante tutta la notte.

B'. Esecuzione e avveramento

²¹ Allora *mōšeh* stese la mano sul mare. E JHWH durante tutta la notte risospinse il mare con un forte vento d'oriente, rendendolo asciutto; le acque si divisero. ²² I *b^enê jîsrā'êl* entrarono nel mare sull'asciutto, mentre le acque erano per loro un muro a destra e a sinistra. ²³ Gli Egiziani li inseguirono,

Ritornello

e tutti i cavalli di Faraone, i suoi carri e i suoi cavalieri entrarono dietro di loro in mezzo al mare.

Intermezzo: paura degli Egiziani

²⁴ Ma alla veglia del mattino JHWH, dalla colonna di fuoco e di nube, gettò uno sguardo sul campo degli Egiziani e lo mise in rotta. ²⁵ Frenò le ruote dei loro carri, così che a stento riuscivano a spingerle. Allora gli Egiziani dissero: «Fuggiamo di fronte a *jîsrā'êl*, perché JHWH combatte per loro contro gli Egiziani!».

C. JHWH parla a *mōšeh*

²⁶ JHWH disse a *mōšeh*: «Stendi la mano sul mare: le acque si riversino sugli Egiziani,

Ritornello

sui loro carri e i loro cavalieri».

C'. Avveramento della parola di JHWH

²⁷ *mōšeh* stese la mano sul mare e il mare, sul far del mattino, tornò al suo livello consueto, mentre gli Egiziani, fuggendo, gli si dirigevano contro. JHWH li travolse così in mezzo al mare. ²⁸ Le acque ritornarono e sommersero i carri e i cavalieri di tutto l'esercito di Faraone, che erano entrati nel mare dietro a *jīsrā'ēl*: non ne scampò neppure uno. ²⁹ Invece i *b'ēnē jīsrā'ēl* avevano camminato sull'asciutto in mezzo al mare, mentre le acque erano per loro un muro a destra e a sinistra.

Conclusione: JHWH guida il suo popolo

³⁰ In quel giorno JHWH salvò *jīsrā'ēl* dalla mano degli Egiziani, e *jīsrā'ēl* vide gli Egiziani morti sulla riva del mare; ³¹ *jīsrā'ēl* vide la mano potente con la quale JHWH aveva agito contro l'Egitto, e il popolo temette JHWH e credette in lui e in *mōšeh* suo servo (Es 14,1-31).

2. *Gli attori del dramma e la simbolica del racconto*¹⁴⁷

Faraone e l'Egitto

Ogni volta che Faraone (o l'Egitto) intervengono come attori in questa narrazione sono presentati come guerrieri. Faraone appare come un signore che non può rinunciare ai suoi servi e che dà a loro la caccia per riprenderli. Appare come una potenza che ha paura; è la sua paura che gli fa vedere l'altro come una minaccia (cfr. 1,9-10). C'è una marcata ironia in questa situazione: per paura di perdere il popolo, egli s'impegna in una lotta che lo porterà a perdere la propria vita e il popolo che non voleva lasciar partire. Per dieci volte, Faraone si è vista offerta da JHWH la possibilità di passare alla storia come liberatore dei *b'ēnē jīsrā'ēl*, ma per dieci volte egli si intestardisce nel suo rifiuto di riconoscere che il suo potere ha dei limiti e conduce così il suo popolo alla morte. Faraone incarna nel racconto dell'Esodo e del capitolo 14 in particolare, la potenza violenta di male e di morte.

¹⁴⁷ Fondamentale per lo studio di questo capitolo dell'esodo è tesi dottorale di J. L. SKA, *Le passage de la mer. Étude de la construction, du style et de la symbolique d'Ex 14,1-31* (Analecta Biblica 109), Biblical Institute Press, Rome 1986.

JHWH

JHWH è il protagonista negli avvenimenti lungo tutta la narrazione poiché con la sua parola suscita ogni fase del dramma, come risulta chiaramente da un semplice sguardo alla struttura del racconto: *wajdabbēr / wajjōmer jhwh ʾel-mōšeh*, ‘E parlò / disse JHWH a *mōšeh*’ (14,1.15.26). L’azione di JHWH può essere considerata dal punto di vista di Faraone e dal punto di vista dei *bēnē jīsrāʾēl*.

- Il punto di vista dell’Egitto è espresso al v.25: ai suoi occhi, JHWH è un guerriero che combatte in favore dei *bēnē jīsrāʾēl*. Le parole di *mōšeh* ai *bēnē jīsrāʾēl* confermano questo punto di vista degli Egiziani (v.14). *mōšeh* conosce il progetto di JHWH, perché egli stesso glielo ha rivelato (vv.2-4.15-17.26). Il narratore stesso conferma l’immagine di guerriero, mostrando JHWH all’opera sul campo di battaglia (vv.19-20.24-25.30-31. È così che i *bēnē jīsrāʾēl* stessi si uniscono agli altri attori del racconto affermando che JHWH è *ʾiš milhāmāh*, «un uomo di guerra» (15,3).

Questa immagine di JHWH guerriero non è facile da accettare. Ma occorre capire che JHWH è colui che fa la guerra al male, alla violenza, all’oppressione, alla schiavitù e alla morte, poiché sono in contrasto con il suo progetto creazionale. JHWH dà la morte alla morte: «Israele vide l’Egitto morto sulla riva del mare» (v.30). La riva del mare è il luogo dove il mare, simbolo della potenza di morte, muore, poiché svanisce la sua potenza di morte. Si potrebbe perciò parafrasare così il v.30: Israele vide la morte morta là dove muore la morte. L’azione di JHWH ha collaborato all’autodistruzione della morte.¹⁴⁸

Ma vi è un altro punto che costituisce un problema: è l’indurimento del cuore di Faraone da parte di JHWH (vv.4.8.17). È un tema già incontrato nel racconto delle dieci ‘lezioni’ (Es 7-11) dove talvolta è Faraone il soggetto dei verbi che esprimono la sua ostinazione, ma altre volte è JHWH stesso il soggetto. Le espressioni in cui Faraone è colui che indurisce il suo cuore vogliono sottolineare la sua crescente ostinazione per cui si intestardisce nel suo rifiuto, assumendosene la responsabilità. Ma di fronte al rifiuto ostinato di Faraone, JHWH si ostina lui stesso nella sua volontà di liberare i *bēnē jīsrāʾēl*. È questa volontà decisa di JHWH di liberare il suo popolo oppresso che conduce Faraone alla rovina. Più JHWH vuole liberare il suo popolo, più Faraone si ostina nel suo rifiuto. In questo senso si può dire che l’atteggiamento di JHWH provoca l’ostinazione di Faraone.

- Se si considera l’azione di JHWH dal punto di vista dei *bēnē jīsrāʾēl*, l’immagine cambia e subentrano quelle del pastore e del creatore (la nube e il fuoco, il mare e il vento).

In Es 14 la presenza di JHWH è simboleggiata dalla colonna di nube (vv.19-20.24). Questa colonna in 13,21 marcia davanti ai *bēnē jīsrāʾēl* per indicare a loro la strada.¹⁴⁹ La colonna rivela quindi JHWH come guida, pastore del suo popolo. Ma al v.20, essa ha un ruolo di protezione del popolo di fronte alla potenza che lo minaccia. E ancora questa colonna «era oscura per gli uni, mentre per gli altri illuminava la notte». Un’espressione non facile da interpretare, ma è chiaro che essa illumina il popolo durante la notte per rassicurarlo e infondergli fiducia.

¹⁴⁸ Questi temi si ritrovano spesso nei Salmi: cfr. Sal 12,6; 48,8-11a; 76,4; il più simile a Es 14 è Sal 9,16-17.

¹⁴⁹ I simboli della nube e del fuoco sono due segni essenziali della rivelazione di JHWH nel racconto dell’Esodo (cfr. 3,2-5; 19,16-19; 40,34-38).

Guidare, proteggere, infondere fiducia: sono i tre compiti di un pastore di fronte al suo gregge. Una quarta funzione apparirà più avanti (Es 15-16): il pastore disseta e nutre il suo gregge.

Questa è l'immagine di JHWH che deriva dal simbolo della colonna di fuoco e di nube: quella del pastore di Israele di cui parla il Sal 77,20-21.

Ma JHWH realizza la sua opera di liberazione per mezzo di un'azione potente sul mare, che nel Primo Testamento rappresenta il mondo della morte, il caos primordiale al quale JHWH ha posto dei limiti, un mostro che inghiotte le sue vittime, un luogo senza strade, senza punti di orientamento. In questo mare che rappresenta il luogo della morte, JHWH fa apparire la terra asciutta con l'aiuto del vento (v.21). Ciò che è narrato in questo modo non è altro che l'azione creatrice di JHWH come è presentata in Gen 1,9-10. Ma vi è un altro aspetto dell'agire creatore di JHWH in Es 14. Se il mare è un luogo senza strade dove non ci si può che perdere, è compiere un altro gesto creatore il fatto di tracciare nel mare una strada. È ciò che JHWH opera quando egli apre per il suo popolo in mezzo alle acque un cammino che va da ovest a est, verso il sorgere del sole, con una muraglia a sinistra e a destra, ossia a nord e a sud (v.22.29). Si trovano indicati qui i quattro punti cardinali: essi disegnano una vera tavola di orientamento in mezzo al mare. L'oriente nella mentalità del tempo è il primo punto cardinale - da qui il termine 'orientarsi' - e in ebraico uno dei termini per indicare l'ovest è il vocabolo *jām*, 'mare'.

Is 51,10 evoca in una sola frase l'azione creatrice di JHWH degli inizi e nell'evento dell'Esodo:

Non sei tu che hai prosciugato il mare,
le acque del grande abisso,
e hai fatto delle profondità del mare una strada,
perché vi passassero i redenti? (Is 51,10).

JHWH è colui che fa morire la morte perché viva la vita.

I b^enê jîsrā'êl e mōšeh

L'itinerario geografico che conduce i *b^enê jîsrā'êl* da una parte all'altra del mare è l'immagine di un altro cammino, un cammino di liberazione.

I *b^enê jîsrā'êl* «uscivano con mano alzata» (v.8), ossia camminavano liberi verso la libertà. Ma Faraone li insegue e li raggiunge mentre sono accampati presso il mare. Stretti tra Faraone e il mare, due forze di morte, essi «temettero molto (v.10). Solo *mōšeh*, infatti, ha udito le parole di JHWH che gli indicavano il cammino da seguire (vv.1-4).

La reazione di paura si esprime in sue modi: «Gridarono i *b^enê jîsrā'êl* verso JHWH» (v.10b). Ma subito dopo, il grido si articola in una parola indirizzata a *mōšeh* (vv.11-12): presi dalla paura di morire nel deserto, essi rimpiangono il loro passato di schiavi in Egitto preferendolo al rischio che comporta un futuro di libertà.

La liberazione dal pericolo avviene in due tempi. C'è anzitutto un intervento di *mōšeh* (vv.13-14) che richiama al popolo, che l'ha dimenticata, la presenza di JHWH al suo fianco e

annuncia la liberazione che JHWH sta realizzando per loro. Invita perciò il popolo a non avere paura, a fidarsi di JHWH, ossia lo orienta verso il futuro, un futuro inatteso radicalmente diverso da quel passato che egli rimpiange.

Ma questa fiducia deve concretizzarsi in un'azione. Sulla parola di *mōšeh* i *b^enê jîsrā'êl* avanzano nel mare. Essi devono rischiare la loro vita fidandosi di *mōšeh* e di JHWH che, solo, ha potere sul mare. Essi devono credere che JHWH è capace di donare la vita nel cuore stesso della morte e del caos a coloro che pongono in lui tutta la loro fiducia. Non è questo il cuore della fede nella risurrezione?

Israele è salvato, poiché la morte si è auto distrutta, segno innegabile dell'agire prodigioso di JHWH. Di fronte a ciò, Israele 'teme' JHWH (v.31). Questo timore non è la paura della morte che hanno provato quando erano stretti tra Faraone ed il mare (v.10). Essi hanno accolto l'invito di *mōšeh*: 'Non temete' (v.13). Si tratta di un timore che si apre alla fede e che esplose in un inno di lode (15,1). L'itinerario interiore dei *b^enê jîsrā'êl* li ha dunque condotti dalla paura alla fede, dal grido alla lode. La traversata che fa passare i *b^enê jîsrā'êl* dall'Egitto alla libertà avviene per una strettoia chiusa e umida...Difficilmente si potrebbe evocare più realisticamente la simbologia di una nascita!

In questo racconto *mōšeh* è presentato come colui che forza le strade che sembrano senza uscita. Il momento decisivo è il gesto con cui stende la sua mano sul mare (v.27). È la fede in JHWH che gli fa compiere questo gesto insensato che traccia un cammino di vita nelle acque di morte e dà la morte alla morte precipitando Faraone nel mare. È per questo motivo che, come JHWH, egli merita la fede dei *b^enê jîsrā'êl* (v.31).

Ma c'è un altro motivo per cui Israele ha ragione a porre la sua fede in *mōšeh*. Egli ha forzato un'altra strada chiusa: quella della paura del popolo (vv.11-12), annunciando la salvezza che JHWH sta per realizzare 'oggi', una salvezza che aprirà ai *b^enê jîsrā'êl* un futuro inatteso (vv.13-14). Egli manifesta così la sua fede nella parola di JHWH che gli ha svelato la sua volontà (vv.2-4) e invita il popolo a condividere con lui questo atteggiamento di fede. Egli rischia tutto (se JHWH non intervenisse?) e, solo mettendo in gioco il proprio futuro, egli può aprire un futuro al popolo.

La liberazione dei *b^enê jîsrā'êl* è resa possibile da una duplice fede: la fede di *mōšeh* in JHWH e la fede del popolo in *mōšeh*. La salvezza è come il risultato di una sinergia tra JHWH, il popolo e *mōšeh*. È posta in luce qui una costante: quella della mediazione umana della fede. Porre la propria fede in Dio suppone che si mette prima la propria fede in un altro che confessa la propria fede di credente. Per nascer alla fede, non vi è altro cammino che quello della fiducia. Non è certamente un caso che questi elementi fondamentali intervengano in un racconto che narra la nascita di Israele che è anche la sua nascita alla fede (cf. v.31).¹⁵⁰

Nel Sal 124 ritroviamo uno schema di liberazione modellato su Es 14:

¹ Canto delle salite. *ḵdāwid*.

Se JHWH non fosse stato per noi

¹⁵⁰ Cf. A. WÈNIN, *art. cit.*, 228-231.

- lo dica *jiśrāʿēl* –,
2 se JHWH non fosse stato per noi,
quando eravamo assaliti,
3 allora ci avrebbero inghiottiti vivi,
quando divampò contro di noi la loro collera.
4 Allora le acque ci avrebbero travolti,
un torrente ci avrebbe sommersi;
5 allora ci avrebbero sommersi
acque impetuose.
6 Sia benedetto JHWH,
che non ci ha consegnati in preda ai loro denti.
7 Siamo stati liberati come un passero
dal laccio dei cacciatori:
il laccio si è spezzato
e noi siamo scampati.
8 Il nostro aiuto è nel nome di JHWH:
egli ha fatto cielo e terra.

ŠIRAT HA-JAM – IL CANTO DEL MARE

Es 15,1-21

Il ‘canto del mare’ (*širat ha-jām*) o meglio il ‘canto presso il mare’ si presenta come un esempio paradigmatico del rapporto tra un evento, particolarmente significativo alla luce della fede, potremmo di dire di un ‘evento fondatore’, e la sua celebrazione nella preghiera. La narrazione dell’evento del passaggio del mare (Es 14) è seguita dalla sua proclamazione liturgica in un cantico (Es 15,1-21). In realtà il rapporto è da precisare in due sensi: vi è un rapporto tra evento e celebrazione, ma anche, e soprattutto, un rapporto tra parola che lo celebra ed evento. Infatti, se, nella nostra mentalità storicistica, siamo quasi in modo istintivo portati a dire che prima si verifica un evento storico oggettivo, e poi esso è interpretato alla luce della fede nella forma del racconto o della preghiera, in realtà la comprensione di questo evento e la sua trasmissione possono sottrarsi ad una interpretazione?

1. Il cantico di *mirjām* (15,21)

Questo breve inno è quasi identico alla strofa iniziale del cantico del mare. Tale brevità ha inevitabilmente causato un certo oblio del cantico di *mirjām*, favorendo il suo assorbimento nel più solenne *širat ha-jām*, di cui è stato spesso considerato come un responsorio o talora il titolo.

A dire la verità, *mirjām* ha una lunga esperienza di emarginazione. Noi non siamo i primi a estrometterla dalla nostra memoria. È già stata messa ai margini, *cacciata dall’accampamento per una settimana*. In quell’occasione si era permessa (insieme a *’ahārōn*) di esprimere qualche critica contro *mōšeh*. [...] Ma soltanto *mirjām* (in quanto donna? In quanto capro espiatorio? In quanto artefice vera della critica che *’ahārōn* solo passivamente condivide?) è punita. [...] *mirjām* quindi è abituata a starsene fuori. Le donne *leader* sono scomode: possono criticare i rappresentanti di un altro potere, possono ispirare altre donne ad anelare a dei diversi ruoli. [...] La troviamo che sta guidando le donne e gli uomini di *jišrā’el* nella celebrazione dell’atto fondante del popolo di JHWH: l’Esodo. Avevano ragione le donne a celebrare l’Esodo dall’Egitto. [...] Come non potevano esultare rendendosi conto che finalmente erano salve e libere? Per cui, le altre donne nel vedere *mirjām la profetessa prendere in mano un tamburello ... si unirono a lei* e, lasciando tutto, diedero i piccini in mano ai più grandi e *suonavano il tamburello e danzavano in cerchio*. Era come se Dio le salvasse non soltanto dagli egiziani ma liberasse i loro corpi, dopo i lavori e la marcia estenuanti, per la danza, per il movimento finalmente libero, per il canto...Sì, *mirjām*, in quanto profetessa, aveva saputo interpretare l’importanza di quel momento che le *b’nôt jišrā’el* stavano vivendo. [...] Anche noi ricordiamo *mirjām* ... come la voce che osò criticare il potere dell’uomo *mōšeh*. Noi la ricordiamo perché non venga più lasciata fuori dal campo. Noi la ricordiamo come profetessa e *leader* del culto

dell'antico *jīsrā'el* e come colei che conosceva le parole del canto di vittoria e i ritmi della danza della libertà.¹⁵¹

Non dobbiamo dimenticare che il cantico di *mirjām* ha la tipica struttura dell'inno, costituita da un invitatorio ('Cantate a JHWH') e dal motivo della lode, introdotto da *kī* (poiché ...'). Potremmo pensare al Sal 117, che è il più breve di tutto il Salterio, composto come il cantico di *mirjām* di due soli distici.

L'esegesi recente tende a rivalutare il cantico di *mirjām* come una composizione non solo autonoma, ma più antica dello *širat ha-jām*: come la prima intuizione celebrativa dell'evento, che poi lo *širat ha-jām* ha sviluppato.¹⁵²

Questo brevissimo cantico proclama le due cose fondamentali.

- Solo JHWH, lui solo e non altri, è il vero protagonista dell'evento del mare: sia in questo cantico che in quello del mare *mōšeh* non è mai nominato. Di JHWH si dice con un'espressione intensa: *gā'ōh gā'āh* (infinito assoluto e tempo sufformativo dello stesso verbo che significa 'innalzarsi, esaltarsi' e che quando è riferito ad un uomo ha un significato negativo: 'essere orgoglioso, superbo'), 'si è esaltato, si è innalzato'.

- Il suo innalzamento, la sua vittoria consiste nel fatto che ha scagliato in mare cavallo e cavaliere. Il verbo *rāmāh*, 'scagliare', si dice di una freccia: in Sal 78,9 i *rômē qešet* sono 'i tiratori d'arco'.

Con ogni probabilità è la più antica narrazione dell'evento del mare che ci sia nell'Antico Testamento.¹⁵³

Prima di tutto, c'è un canto, e il canto di una donna. Anche questo faremmo bene a non dimenticare, perché il cantico di *mirjām* è il primo di una serie che, passando per quelli di *d^bhōrāh* e di *ḥannāh*, arriva sino al Magnificat cantato da *mirjām*.¹⁵⁴

2. Il cantico del mare (15,1-18)

Non c'è accordo tra gli esegeti riguardo alla struttura del cantico. Sembra comunque importante notare che il cantico si divide dal punto di vista tematico in due grandi ante: il prodigio del mare e il passaggio dei *bⁿē jīsrā'el* tra i popoli. Luis Alonso Schökel lo suddivide in questo modo:

¹⁵¹ E. GREEN, «Miriam, guida e voce della libertà», in ID., *Dal silenzio alla parola. Storie di donne nella Bibbia*, Claudiana, Torino 1995, 22-26.

¹⁵² Cfr. A. MELLO, «Il Cantico del mare. Dall'evento alla sua celebrazione, dal testo alla sua interpretazione», in *PSV* 25 (1992) 7-26, qui 11.

¹⁵³ G. W. COATS, «The Song of the Sea», in *CBQ* 31 (1969) 13-14.

¹⁵⁴ A. MELLO, 12. L'autore cita nella nota: «Faremmo bene a chiederci come mai questi poemi 'creatori del mondo' (*world-creating*) che vanno da Miriam a Maria sono conservati alla tradizione come parole di donne, che sono perciò le 'creatrici del mondo' (*world-makers*) in Israele. Forse in quella società esse sono le sole abbastanza libere dal 'mondo conosciuto' per avere la capacità di parlare di un mondo alternativo», testo tratto da W. BRUEGGEMANN, «A Response to 'The Song of Miriam' by Bernhard Anderson», in FOLLIS, *Directions*, 299.

- vv.1-3, introduzione innica;
- vv.4-12, sconfitta degli Egiziani nel mare ad opera dell'azione di JHWH, messa in risalto dall'inclusione del tema della 'tua destra' (*j'mîn^ekā*) al v.6 e al v.12;
- vv.13-18, i *b^enê jîsrā'êl* passano tra i popoli fino alla visione del Santuario (*miqdāš*).¹⁵⁵

Il canto del mare è come lo srotolarsi di un tappeto rosso che dal fondo del mare entra nel cuore del Tempio di Gerusalemme.¹⁵⁶

L'esegeta ebreo Nahum Sarna, invece, suddivide in cantico in quattro strofe principali:

- vv.1-10: celebrano il grande trionfo di JHWH sugli Egiziani;
- vv.11-13: proclamano l'incomparabilità di JHWH;
- vv.14-16: narrano l'impatto di questi straordinari eventi sui popoli circostanti;
- vv.17-18: si proiettano in avanti e preannunciano gli eventi futuri.

Lo stesso autore ricorda che le leggi rabbiniche, che regolano il modo particolare di trascrivere un rotolo della *tôrāh*, stabiliscono che il cantico sia copiato in modo che la colonna imiti l'arte del muratore, con

un mezzo mattone sopra un intero mattone e un intero mattone sopra un mezzo mattone.¹⁵⁷

Da un punto di vista formale, si possono distinguere nel cantico due voci. Norbert Lohfink chiama la prima voce 'coro laudativo', e la seconda voce 'coro narrativo'. Così vi è nel cantico un'alternanza tra la confessione di fede in JHWH, autore di ogni prodigio, e la singolare memoria storica del prodigio del mare.¹⁵⁸ Limitandoci alla prima parte del cantico, appartengono al coro laudativo i vv.2-3.6-7, al coro narrativo i vv.1.4-5.8-10.

Sarebbe interessante approfondire questo testo anche analizzando i tempi verbali: si passa dal passato del racconto al presente della lode, e viceversa.¹⁵⁹ L'alternanza racconto-celebrazione è pertanto insita nella stessa struttura letteraria del cantico del mare.

¹⁵⁵ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *Salmi e cantici*, Borla, Roma 1996, 448-449.

¹⁵⁶ Cfr. P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 291 (originale: Paris 1990, 286).

¹⁵⁷ N. M. SARNA, 76.

¹⁵⁸ Cfr. N. LOHFINK, «Il canto di vittoria presso il mar Rosso (Es 15,1-18)», in ID., *Attualità dell'Antico Testamento* (GDT 30), Brescia 1985, 107-132 (edizione originale: *Das Siegeslied am Schilfmeer. Christliche Auseinandersetzungen mit dem Alten Testament*, Frankfurt a.M. 1965).

¹⁵⁹ L'analisi dei tempi verbali di questo cantico pone molti problemi non ancora risolti: il più importante di essi sta nel passaggio continuo dal tempo passato a tempo futuro. Questo avviene soprattutto nel v. 9 e nei vv.16-17 ed è a proposito di questo ultimo passo che si pone un interrogativo: l'entrata nella terra promessa è concepita come un evento futuro o passato? Si tratta di un canto 'profetico', o di una celebrazione posteriore? Per una discussione del problema cfr. B. S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary* (OTL), SCM Press, London 1974, 1979 [traduzione italiana: *Il libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico* (Piemme Theologica), Edizioni Piemme, Casale Monferrato AL 1995], 253-254.

3. Dal testo alla sua interpretazione

L'interpretazione ebraica dello *šīrat ha-jām* è una celebrazione sempre nuova dell'evento. Il testo continua a vivere, a crescere e a trasformarsi perché viene letto in una comunità che vive la sua fede, celebrandola nella sua ininterrotta liturgia.¹⁶⁰ Traggo qualche spunto dal più antico commento rabbinico all'Esodo, la *mēkiltā*¹⁶¹, il capolavoro del midrash tannaitico sull'Esodo che risale al II-III secolo d.C.¹⁶² Essa è tradizionalmente attribuita a rabbi Jišm'a'el, in maestro della prima metà del II secolo, abbastanza importante da essere considerato un caposcuola. A lui si fanno risalire le tredici 'regole' esegetiche (*middôt*, 'misure') per trarre la *hālaḳah*¹⁶³ dalla Scrittura.

Allora Mōšeh canterà (Es 15,1a)

Nel testo ebraico il verbo anziché al perfetto (*šār*) si trova all'imperfetto (*jāšīr*), che ha un valore temporale non compiuto e perciò in genere si rende in italiano con un futuro: 'canterà'. Rabbi¹⁶⁴ dice:

Qui non sta scritto allora *mōšeh* cantò, ma allora *mōšeh* canterà. Così ci troviamo a imparare la risurrezione dei morti dalla *tōrāh* (*mēkiltā*, *šīrātāh* 1).

In realtà *mōšeh* non ha cantato lo *šīrat ha-jām*, ma deve ancora cantarlo. Lo canterà nel giorno della sua risurrezione. Lo *šīrat ha-jām* è perciò una profezia, tant'è vero che non si sa se sia già stato cantato o se debba ancora essere cantato. Come si potrebbe annunciare in modo più efficace che si tratta di un cantico pasquale, perché celebra la vittoria di JHWH sul potere della morte e il nostro passaggio dalla morte alla vita? Non è certamente casuale che gli eletti, dopo aver vinto la bestia, canteranno il 'canto di *mōšeh*' insieme al 'canto dell'Agnello' (cfr. Ap 15,3).

¹⁶⁰ Cfr. RASHI, *Commento all'Esodo*, a cura di S. J. SIERRA, Marietti, Genova 1988; *Il canto del mare. Midrash sull'Esodo*, a cura di U. NERI, Città Nuova, Roma 1976: è la traduzione di un midrash haggadico medievale.

¹⁶¹ מְכִילָתָא, מְכִילָתָא, מְכִילָתָא f. (כּוֹל) 1) *measure of capacity*. –Pl. מְכִילָתָא, מְכִילָתָא, מְכִילָתָא. –2) *a vessel used in connection with the show-bread in the Temple*. –Pl. מְכִילָתָא. Targ. Ex. 25:29 (h. text מְכִילָתָא); a. e. –3) (cmp. מְכִילָתָא) *a collection of rules of interpretation, treatise, tract*. –Pl. מְכִילָתָא –Esp. *M'khilta*, or *M. d'bé R. Yishmael*, a *Halakhic and Midrashic book* on Exodus from ch. 12, to 35. «Il nome Mekhilta per i trattati tannaitici che interpretano la Bibbia corrisponde esattamente a *kanon*, *kanones*, il trattato, o i trattati di logica» (S. LIEBERMAN, *Hellenism in Jewish Palesatine*, New York 1962, 78-79). Il termine perciò non sottolinea solo l'organizzazione letteraria dell'opera in trattati (il commento tannaitico sull'Esodo si divide in nove trattati), ma il valore 'canonico', normativo dell'opera.

¹⁶² Per il testo ebraico della *mēkiltā*, con traduzione inglese, cf. J.Z. LAUTERBACH, *Mekilta de-Rabbi Ishmael. A Critical Edition on the Basis of the Manuscripts and Early Editions with an English Translation, Introduction and Notes*, 3 voll., Philadelphia 1933 (1976). Una introduzione e un commento al terzo trattato della *Mekhila* si trova in J. GOLDIN, *The Song at the Sea. Being a Commentary on a Commentary in Two Parts*, The Jewish Publication Society, Philadelphia – New York 5750 / 1990. In italiano esiste una introduzione e una traduzione con note: RABBI JISHMA'EL, *Il cantico presso il mare*. Commento a Es 15,1-21. *Mekhila di Rabbi Jishmael*, a cura di A. MELLO, Qiqajon, Magnano (BI) 2000.

¹⁶³ Il termine *hālaḳah* (letteralmente, 'cammino, via') indica le norme che riguardano il rito e il comportamento da seguire nella vita quotidiana.

¹⁶⁴ È chiamato così *j' hūdāh ha-nāšī'*, l'editore della *mišnāh*.

Ha esaltato, ha esaltato (Es 15,1b)

Dal punto di vista linguistico, in ebraico molto comunemente si ripete due volte lo stesso verbo, la prima volta all'infinito assoluto e la seconda in una forma finita. L'effetto semantico è un'intensificazione di ciò che il verbo vuol dire: *kî gā'ōh gā'āh* (letteralmente: 'esaltare si è esaltato') si può rendere in italiano con 'si è grandemente esaltato'. Ma il *midrāš* legge: 'Ha esaltato, esaltato' (due volte). E interpreta: 'Egli ha esaltato me, e io ho esaltato lui'. Noi 'esaltiamo' JHWH con il nostro canto di lode e questo è la risposta all'amore con cui JHWH ha 'esaltato' noi, liberandoci dal male (*m^ekîltā', šrātāh 2*).

Cavallo e cavaliere (Es 15,1c)

Il singolare è una forma poetica da prendere come un collettivo. Ma la Scrittura non dice mai le cose a caso. Il *midrāš* si interroga su questo e trova una ragione. Quando i *b^enê jîsrā'el* fanno la volontà di JHWH, i loro nemici di fronte a loro non sono più che un solo cavallo con il suo cavaliere (*m^ekîltā', šrātāh 2*).

Mia forza e canto è Jāh (Es 15,2a)

Se il cantico dice che JHWH è la mia forza, il mio canto, la mia salvezza, significa che Egli è l'aiuto, il canto, la salvezza di tutti coloro che vengono nel mondo, ma specialmente di me (*m^ekîltā', šrātāh 3*). Non nego che sia la salvezza di tutti, ma come potrei affermarlo per gli altri se, prima di tutto, non lo vivessi io stesso? Tutto sta in quell'avverbio 'specialmente, soprattutto' (*b^ejôtēr*).

Questo è il mio Dio (Es 15,2b)

Noi traduciamo 'è il mio Dio', ma nel testo ebraico vi è una frase nominale. Non c'è il verbo 'essere', c'è invece un pronome dimostrativo: *zeh 'ēlî*, 'questo il mio Dio'. Questo significa: 'questo qui'. L'uso del dimostrativo vuole suggerire che la presenza di JHWH sul mare è talmente forte che i *b^enê jîsrā'el* ce l'hanno davanti agli occhi tanto da poterlo indicare con un dito: 'questo qui'. Da qui l'interpretazione tradizionale che 'una serva vide sul mare ciò che non videro né Isaia né Ezechiele'. Ci sono dei vertici rivelativi che non possono essere eguagliati. Quando Dio si rivela, non ci possono essere dubbi che sia lui (*m^ekîltā', šrātāh 3*).

Ciò che è realmente accaduto presso il mare nessuno lo sa e in fondo poco importa. Non è l'accadimento in sé che fa la storia, ma l'intuizione poetica dell'evento, che vi ha visto una grande esaltazione del Dio d'Israele e una proclamazione del suo regno su tutto l'universo: il cantico presso il mare può essere considerato, in qualche modo, come il primo dei salmi del regno.¹⁶⁵

¹⁶⁵ RABBI JISHMA'EL, *Il cantico presso il mare...*, 15. Cfr. la formula finale: «JHWH regnerà in eterno per sempre!» (Es 15,18).

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 *sīnaj* (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.¹⁶⁶

È JHWH stesso, nella sua sapiente e amorosa pedagogia, a scegliere per il suo popolo questo itinerario (cfr. 13,17), perché i *b^enê jīsrā'ēl* 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 *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^enê jīsrā'ēl* 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 targum 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).¹⁶⁷

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.

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

¹⁶⁷ 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*) *līp̄nê*, 'camminare davanti');
- JHWH accompagna ('*im*, 'con'; *b^eqereḇ*, '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 'ā^m*mālēq* (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).¹⁶⁸

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

¹⁶⁸ 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*».

anche ‘un precetto e un diritto’. Essi dovranno imparare a non mettere alla prova JHWH, 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’* 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 ‘*ēs*, ‘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». ¹⁶⁹

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 (*rōp’pēkā*)» (15,26), ossia io sono il tuo medico. Egli nello stesso tempo dichiara che non infliggerà ai *b^enē jisrā’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). ¹⁷⁰ Il tema di JHWH come colui che guarisce si trova anche in Dt 7,15: «JHWH allontanerà da te ogni infermità». ¹⁷¹

Solo un *b^enē jisrā’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 *jisrā’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 jisrā’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 jisrā’ēl* giunse nel deserto di *sîn* che si trova tra *’ēlim* e il *sīnaj*. 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 jisrā’ēl*, di fronte al bisogno imperioso della

¹⁶⁹ Cfr. N. M. SARNA, 84.

¹⁷⁰ R. ²Eleazar di Mōdī’in (אלעזר המודיעי), un contemporaneo di R. ‘Aqīḇa’ 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’* di R. Jišm‘a‘el (רבי ישמעאל) su Es 15,26. In diversi testi della tradizione rabbinica si ricorda la discussione tra R. ‘Aqīḇa’ (רבי עקיבא) e R. Ben ‘Azza’i (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; *Bere’sīt Rabbah* 24,7.

¹⁷¹ Cfr. anche Tb 12,13-17. Questo tema ritorna più volte come invocazione nei Salmi (Sal 6,3; 30,3; 41,5; 103,3).

fame, si trovano presi tra due memorie: la memoria di JHWH, che li ha liberati dalla schiavitù 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*¹⁷² (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 hû?*: «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.

¹⁷² 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...».

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).¹⁷³

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.¹⁷⁴

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 *'ēlohîm* si levò contro di loro,
uccise i più robusti e abbatté i migliori di *jîsrā'el* (*ûbahûrê jîsrā'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

¹⁷³ I principali responsabili della mormorazione sono chiamati qui *'āsapsup*, 'raccoglittici' (dal verbo *'āsap*, 'raccogliere, radunare'). Si tratta della gente raccoglittica che non ha ancora compreso il progetto di JHWH di fare della massa un popolo unito dall'alleanza che Egli offre con il dono della *tôrāh*. È gente che riconosce solo la propria bramosia (*'awah*) come misura del bene e del male.

¹⁷⁴ G. ANGELINI, *La virtù e la fede*, Vita e Pensiero, Milano 1994, 100.

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).

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 (*milhāmāh*, chianata 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)¹⁷⁵ da ‘osservare’ (*šāmar*, 16,28), come giorno ‘consacrato

¹⁷⁵ 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 - *מְלָאכָה*, *l mēlā’kāh* - è proibito nei giorni chiamati *šabbat šabbātôn*, ma solo i lavori faticosi - *מְלָאכָה* / *mēlē’ket* *‘ābōdāh* - nei giorni di ordinario *šabbātôn* (cfr. N. M. SARNA, *The JPS Torah Commentary. Exodus* - שמות, 90).

a JHWH' (*šabbāt-qōdeš lajhwh*, 16,23), come giorno per JHWH (*šabbāt... lajhwh*, 16,25), come giorno donato da JHWH (...*jhwh nātan lākem haššabbāt*, 16,29). La manna viene donata da JHWH in doppia razione il sesto giorno per rendere possibile l'osservanza del comando del riposo nel giorno di *šabbāt*.¹⁷⁶

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,¹⁷⁷ 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 *kēna'an*.

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

La mancanza di acqua è ancora il motivo per cui il popolo contesta (כִּי / *kj*, '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-ādat bēnē-jisrā'el mimmidbar-sîn lemas'ehem 'al-pi jhwh wajjahānû birpīdīm w'ên majim lištōt hā'am

Tutta la comunità dei *bēnē jisrā'el* levò le tende dal deserto di *sîn*, camminando di tappa in tappa, secondo l'ordine di JHWH, e si accampò a *rpīdīm*. 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).¹⁷⁸

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 *'āmālēq*, l'incontro con *jitrō* e l'istituzione dei giudici - si svolgono a *rpīdīm* (cfr. 17,8; 19,2).¹⁷⁹

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

¹⁷⁶ 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 *qīddūš*, il rito di benedizione che consacra il giorno di *šabbāt* e le feste (cfr. N. M. SARNA, *The JPS Torah Commentary. Exodus* - שמות, 90).

¹⁷⁷ 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 *'ēpāh*). Il termine *'omer* significa solitamente 'covone di grano' (cfr. N. M. SARNA, *The JPS Torah Commentary. Exodus* - שמות, 89.92-93).

¹⁷⁸ 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).

¹⁷⁹ 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).

Il popolo ‘contesta’ (*wajjāreb*) *mōšeh*. Il verbo usato (*ʾrb*) è un termine tecnico giudiziale, che indica la contesa bilaterale, dove i due contendenti devono risolvere la lite senza 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 jîsrā’ēl* intentano un processo di accusa contro *mōšeh*.

I *b^enê jîsrā’ēl* ‘mormorano’ (*ʾl̄n̄* / *wajjālen* dalla \sqrt{lyn} / 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 \sqrt{nsh}) JHWH.¹⁸⁰

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-jîsrā’ēl*, 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 percosso 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 jîsrā’ēl* 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 jîsrā’ēl* (Es 32).

¹⁸⁰ Uno dei testi più densi e drammatici che esprimono questo ‘mettere alla prova’ JHWH si trova nel libro di Giuditta (Gdt 8,12-17).

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 la presenza di JHWH nell’assenza dell’acqua e nell’agire di *mōšeh* attraverso cui passano i gesti di JHWH.¹⁸¹

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 *‘āmālēq* che avviene ancora a *r^epīdīm* (ossia a ‘mani fiacche’).

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

Tra le prove che i *b^enē jīsrā’ēl* devono affrontare nel cammino del deserto vi è anche quella dell’incontro di nuovi nemici. *‘āmālēq* è una tribù che discende da *‘ēsāw* (cfr. Gen 36,11) e che vive una vita nomade nella penisola del *sīnaj* e nel deserto del *negeb*. *‘āmālēq* non solo si oppone al passaggio dei *b^enē jīsrā’ēl*, 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 *‘āmālēq* è stata quella di aggredire gente che era debole, senza potere e incapace di difendersi. Egli si comportò così perché

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

‘āmālēq è perciò un nemico storico di *jīsrā’ēl*, che diventa però sempre più una cifra simbolica e che assume quasi la figura del male che si incarna nella storia.¹⁸² È importante tenere presente questa dimensione simbolica di *‘āmālēq* 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 *‘āmālēq* 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 *‘ēlōhēkā* a te da tutti i tuoi nemici all’intorno nella terra che JHWH *‘ēlōhēkā* dà a te in eredità per possederla, tu cancellerai la memoria di *‘āmālēq* da sotto il cielo: non ti dimenticherai (*timḥeh ‘et-zēker ‘āmālēq mittahat haššāmājim lō’ tiškaḥā*) (Dt 25,19).¹⁸³

¹⁸¹ 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.

¹⁸² Anche in testi più recenti, quando *‘āmālēq* non esisteva ormai più, i vari nemici di *jīsrā’ēl* vengono chiamati discendenti di *‘āmālēq*: così *hāmān*, nel libro di Ester, viene qualificato come discendente di *‘āgag*, che era un re di *‘āmālēq* (1Sam 15,8ss). Nella più tarda letteratura giudaica anche a Roma fu dato il nome in codice di *‘āmālēq* (cfr. N. M. SARNA, 97).

¹⁸³ 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 jhwh*) o il libro dello *jāšār* (*sēper ha-jāšār*, ‘libro del giusto’), citato da Gs 10,13 e 2Sam 1,18.

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^enê jîsrā'ēl* dopo l'episodio di *massāh* e *m^erîbāh*. *r^epîdîm* significa, infatti, 'rilassamento delle mani' o 'mani infiacchite'. I *b^enê jîsrā'ēl* hanno una fede indebolita, una fedeltà vacillante: l'avversario, in questo caso *ʿāmalēq*, attende proprio questo momento per portare il suo attacco.

È necessario che mano di *mōšeh* impugni il *maṭṭēh hā'ēlōhîm* 'il bastone di *ʿēlōhîm*' (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).¹⁸⁴ 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 *j^hhōšua^c*, che appare qui per la prima volta, va a combattere solo con alcuni uomini scelti, come i trecento uomini scelti di *gid^eʿôn* (cfr. Gdc 7). L'aiuto di *ʿahārôn* e *hûr*, 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.¹⁸⁵

¹⁸⁴ Dopo le parole di *mōšeh*, con cui egli dà all'altare, da lui edificato, il nome «JHWH è il mio vessillo (*nissî*, 'il mio *nēs*')», troviamo nel TM l'espressione *kî-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, Amstelaedami 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 κρυφαία* 'con una mano nascosta', conservando le consonanti del TM (*ks jh*), ma rivoicalizzandolo *kesujā* (*ksh*, 'nascondere'); questa interpretazione, tuttavia, non ha molto senso. Il *Pentateuco Samaritano* e la *P^sīṭta* 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^sīṭta* siriana e dei *Targumîn*, 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.

¹⁸⁵ RASHI DE TROYES, *Commento all'Esodo*, 141.

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 *jisrā'el*; i vv. 13-26 presentano l'organizzazione di un 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 *midjān*, suocero di *mōšeh*, avendo ascoltato tutto ciò che aveva fatto JHWH a *mōšeh* e a *jisrā'el* suo popolo, come JHWH aveva fatto uscire i *b^enê jisrā'el* 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).¹⁸⁶

mōšeh raccontò a *jitrô* non solo tutto ciò che aveva fatto JHWH a Faraone e agli Egiziani «per causa di *jisrā'el* (*'al 'ôdôt jisrā'el*)», 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 jisrā'el* 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^ehāhîm*) consumato da *jitrô* insieme a *mōšeh*, a *'ahārōn* e a tutti gli anziani di *jisrā'el*.

Secondo la tradizione rabbinica *jitrô* è il primo dei *gōjim* che si converte alla fede dei *b^enê jisrā'el* 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 *jisrā'el* 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 *jisrā'el* 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.¹⁸⁷

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 (*wajjisšaq-lô*)» (18,7). Un incontro profeticamente ecumenico.

¹⁸⁶ La montagna di *'ēlōhîm* non può essere che il *sīnaj* dove i *b^enê jisrā'el*, 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* / *'ēn mūqdam ūme'ūhar battōrah*, 'non vi è prima e dopo nella *tōrah*'. L'esodo non è evidentemente una presentazione cronachistica e cronologica degli eventi!

¹⁸⁷ B. S. CHILDS, 334.340.

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 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 *'ēlōhîm* sia con te! Tu sta' davanti a *hā-'ēlōhîm* in nome del popolo e presenta le questioni a *hā-'ēlōhîm*.

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 'ethem 'et-ha-ḥuqqîm w^eet-ha-tôrôt w^ehōdā'tā lāhem 'et-ha-derek jēlkû bāh w^eet-ha-ma'āšeh 'āšer ja'āsûn*) ²¹ Invece sceglierai tra tutto il popolo uomini validi che temono *'ēlōhîm*, 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 *'ēlōhîm* 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.¹⁸⁸ 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 *ekklesia* 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 *ekklesia 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.

¹⁸⁸ 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^eḥar p^ecōr w^ed^eḥar 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 *'ahārōn*, 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 ('Finess') 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, *šū'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.¹⁸⁹

¹⁸⁹ 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 19-40¹⁹⁰

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)

¹⁹⁰ Questa struttura è proposta da G. BORGONOVO, "Scrittura e b'rit in Es 19-40", 139-140.

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

LA PROMESSA DELL'ALLEANZA

Es 19,3-8a

¹ Nel terzo mese dall'uscita dei *bēnē jīsrā'ēl* dalla terra d'Egitto, in quello stesso giorno¹⁹¹, essi arrivarono nel deserto del *sīnaj*. ² Partirono da *repīdīm* e giunsero nel deserto del *sīnaj*; si accamparono nel deserto. Là *jīsrā'ēl* si accampò di fronte al monte. ³ *mōšeh* salì verso *hā'ēlōhīm*. JHWH lo chiamò dal monte, dicendo: «Così dirai alla *bēt ja'āqōb* e annuncerai ai *bēnē jīsrā'ēl*: ⁴ «Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto agli Egiziani e che ho portato voi su ali di aquile e vi ho fatto venire fino a me. ⁵ E ora, se vorrete veramente ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me una proprietà particolare tra tutti i popoli (*wihjitem lī sēgullāh mikkol-hā'ammīm*). Mia, infatti, è tutta la terra, ⁶ ma voi (*wē'attem*) sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa (*mamleket kōhānīm wēgōj qādōš*)». Queste sono le parole che dirai ai *bēnē jīsrā'ēl*. ⁷ *mōšeh* andò, convocò gli anziani del popolo e riferì loro tutte queste parole, che JHWH gli aveva ordinato. ⁸ Tutto il popolo rispose insieme e dissero: «Tutto ciò che JHWH ha detto, noi lo faremo».

Con il c. 19 inizia una sezione del libro dell'Esodo che rivela un'origine complessa, ma, nella sua forma attuale, costituisce una unità costituita da due parti: la stipulazione dell'alleanza (19,1-24,11) e la costruzione del santuario (24,12-40,38).

Nella prima parte vi è questa successione: l'arrivo al *sīnaj* (19,1-2), una proposta di alleanza con una prima adesione del popolo (19,3-8), la teofania nella quale è promulgato il decalogo (19,10-20,20), la consegna del codice dell'alleanza a *mōšeh* sulla montagna (20,21-23,33), l'adesione del popolo all'alleanza sancito con il 'patto del sangue' (24,1-11).

Dal punto di vista della narrazione, l'arrivo al *sīnaj* rappresenta una prima meta del cammino di liberazione del popolo. JHWH, infatti, aveva promesso, come segno della missione affidata a *mōšeh*: «quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete *hā'ēlōhīm* su questo monte» (Es 3,12).

I primi due versetti di Es 19 fungono da introduzione a tutta la narrazione biblica situata ai piedi del *sīnaj*: essa si conclude in Nm 10,11-12 con il racconto della partenza del popolo da questo luogo dove erano stati a lungo accampati:

¹⁹¹ Al v.1 di questo capitolo in ebraico c'è l'espressione *bajjôm hazzeh*, 'in questo giorno', diversamente dalla CEI che traduce 'proprio in quel giorno'. Il tempo del Sinai è un tempo aperto all'oggi, un tempo che viene sempre attualizzato nell'oggi. Rashi (1040-1105) nel suo commento all'Esodo interpreta così: «Che significa in questo giorno? Che le parole della Torah siano nuove per te come nel giorno in cui ti furono date». Il giorno in cui si riceve la Torah è sempre *questo giorno*, l'unico giorno nel quale sono state date. La tradizione rabbinica in seguito interpreterà 'questo giorno' come il 'giorno di *שבועות*, *šābū'ôt*, il giorno in cui si celebrava la festa del dono della Torah.

¹¹ Il secondo anno, il secondo mese, il venti del mese, la nube si alzò da sopra la *miškan hā-‘ēdut*, ‘dimora dell’alleanza’. ¹² I *bēnē jīsrā’ēl* si mossero, secondo il loro ordine di spostamento, dal deserto del *sīnaj* (Nm 11,11-12a).

A differenza della prima parte dell’Esodo, in cui prevale la narrazione, dal c. 19 in poi la preponderanza è del discorso di JHWH, di carattere per lo più prescrittivo.

Essenziale per la dinamica narrativa è la scenografia: il popolo si trova ai piedi del monte (v. 2), *mōšeh* deve a salire e scendere in continuità perché il monte è il luogo dell’incontro con JHWH, ma costituisce un confine che solo chi è designato può valicare (cfr. anche Es 24,9-11). È così messo in risalto il ruolo mediatore di *mōšeh*.

Il contenuto del discorso divino, che non ha come destinatario *mōšeh*, ma il popolo, è inserito in una cornice (vv. 3b e 6b):

JHWH lo [*mōšeh*] chiamò dal monte, dicendo: «Così dirai alla *bēt ja‘āqōb* e annuncerai ai *bēnē jīsrā’ēl*... (v. 3b)

Queste sono le parole che dirai ai *bēnē jīsrā’ēl* (v. 6b).

Il progetto dello jīsrā’ēl postesilico

Il messaggio da riferire al popolo è esposto nei vv. 4-6a. Esso inizia con un riferimento al passato che pone al centro l’agire divino a favore del popolo e di cui il popolo è stato testimone (v. 4: «Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto agli Egiziani e che ho portato voi su ali di aquile e vi ho fatto venire fino a me»); segue una proposta di impegno, formulata con una frase condizionale (v. 5a: «E ora, se vorrete veramente ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza...»), che ha un chiaro orientamento al futuro (come tutti i verbi successivi), ed è seguita dalla enunciazione delle conseguenze che deriveranno ai *bēnē jīsrā’ēl* dalla loro fedeltà all’alleanza con JHWH (vv. 5b-6: «voi sarete per me una proprietà particolare tra tutti i popoli. Mia, infatti, è tutta la terra, ma voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa»).

Secondo Jean Luis Ska, Es 19,3-6 contiene il ‘progetto dell’Israele postesilico’ che è stato introdotto proprio all’inizio della pericope del *sīnaj* per conferirgli nello stesso tempo il carattere dell’autenticità e dell’antichità. Es 19,3-6 si presenta quindi come una specie di ‘ouverture’ della teofania del *sīnaj* che invita a rileggere il periodo dell’esodo come prefigurazione del periodo postesilico.¹⁹²

Si tratta di un testo post-deuteronomista e post-sacerdotale che raccoglie l’eredità di queste due correnti mediante il suo stile e la sua teologia e che è stato composto dopo la predicazione ottimistica dei profeti postesilici che consideravano in modo positivo il rapporto di *jīsrā’ēl* con le nazioni e che annunciavano una ‘conversione’ dei popoli a JHWH descrivendo

¹⁹² Cfr. J.L. SKA, «Exode 19,3b-6 et l’identité de l’Israël postexilique», in M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction – Reception – Interpretation* (BETHL 126), University Press – Uitgeverij Peeters, Leuven 1996, 289-317, qui 291; E.W. NICHOLSON, *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1986, 164-178 (“The Covenant Ritual at Sinai: Exodus 19:3b-8 and 24:3-8”); G. C. CHRICHIGNO, «The Narrative Structure of Exod 19-24», in *Biblica* 68 (1987) 457-479; J.-P. SONNET, «Le Sinai dans l’événement de sa lecture», in *NRT* 111 (1989) 321-344.

anticipatamente il pellegrinaggio delle nazioni a *ḵrûššālam*. Es 19,3-6 si colloca piuttosto nell'epoca in cui *ḵisrā'ēl*, che deve rinunciare alla restaurazione della monarchia, cerca di distinguersi dalle nazioni. Questo testo precede la fase ulteriore in cui si manifesta una crescente ostilità nei confronti delle nazioni (cfr. i libri di Esdra e Nehemia). L'ambiente di origine di Es 19,3-6 è la comunità della *gôlāh*.

Peraltro, il testo di Es 19,4-6 non menziona alcuni elementi presenti altrove nella teologia del Pentateuco: l'oracolo divino parla dell'esodo, ma non esplicitamente dei patriarchi; parla di 'sacerdoti', ma non di un 're'; menziona Dio a cui appartiene tutta la terra e il popolo che sta per appartenergli, ma non la terra promessa. Dovremo mettere in discussione l'entità di questi vari 'silenzi'.¹⁹³

Es 19,3-6 non è propriamente un testo deuteronomista perché reca le tracce di elementi sacerdotali tardivi, che si ritrovano per esempio nella legge di santità (Lv 19,2; 20,7-8.24-26; 22,31-33), e ha subito l'influsso del profetismo postesilico.

L'espressione di Es 19,4 - «ho portato (*wā'esšā'*) voi su ali di aquile e vi ho fatto venire fino a me» - è piuttosto rara. I testi più simili sono Dt 1,31 - «*ḵwh ḵ'ēlohēkā* ti ha portato (*n'esā'ākā*), come un uomo porta il proprio figlio» e Dt 32,10-12 dove troviamo l'immagine dell'aquila - «Come un'aquila che veglia la sua nidia, che vola sopra i suoi nati, egli spiegò le ali e lo prese, lo sollevò (*ḵisšā'ehū*) sulle sue ali». In tutti questi testi compare la radice verbale נָשָׂא / *nš'* (cfr. anche Sal 28,9; Is 40,11; 46,3-4; 63,9).

Anche le espressioni *s'gullāh* e *gôj qādôš* (Es 19,5-6) si avvicinano al linguaggio deuteronomico, ma con dei cambiamenti notati dalla maggior parte degli esegeti. Il Deuteronomio, infatti, parla di *'am s'gullāh* (Dt 7,6; 14,2; 26,18) e di *'am qādôš* (Dt 7,6; 14,2.21; 26,19), ma non di *s'gullāh* solo o di *gôj qādôš*.

Il testo di Es 19,5-6 inoltre inserisce tra le due forme vicine al Deuteronomio l'espressione *mamleket kōhānīm* che, secondo Jean Louis Ska, lo colloca decisamente in un contesto postesilico poiché gli unici passi che gli si avvicinano si trovano nell'ultima parte di Isaia:

Is 61,6: *w'attem kōhānē ḵwh tiqqārē'ū*, 'Voi sarete chiamati sacerdoti di JHWH'.

Is 62,12: *w'qār'ū lāhem 'am-haqqōdeš*, 'Li chiameranno popolo santo [popolo di santità]'.

Is 63,18: *'am-qodšekā*, 'tuo popolo santo'.

L'espressione *gôj qādôš* al posto di *'am qādôš*, come in molti passi del Deuteronomio, avvicina Es 19,5-6 a Dt 4, un testo tardivo del libro:

Dt 4,7-8: *kī mî-gôj gādôl...*, 'Infatti quale grande nazione ha gli dèi (*'ēlohīm*) così vicini a sé come JHWH...'. *ūmî gôj gādôl 'āšer-lô ḵuqqîm ūmišpāṭîm ṣaddîqîm...*, 'E quale grande nazione ha precetti e norme giuste...

Ancora più significativi sono Dt 4,34 e 4,6:

¹⁹³ Cfr. J.L. SKA, «Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique», 291.

Dt 4,34: *ʾô hānissāh ʾēlōhīm lābōʾ lāqahat lō gōj miqqereb gōj...*, ‘O ha mai tentato un dio (*ʾēlōhīm*) di andare a prendere per sé una nazione in mezzo a una [altra] nazione...?’

Dt 4,6: *ûšmartem waʿāšitem kī hizwʾ ḥoḳmatkem ûbīnatkem lʿēnē hāammīm ʾāšer jišmʿûn ʾēt kol-haḥuqqīm hāʾēlleh wʿāmerû raq ʿam-hākām wʿnābôn haggōj haggādōl hazzeh*, ‘Voi custodirete e compirete [questi precetti e queste norme] perché essi sono la vostra saggezza e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli che udranno parlare di tutte queste norme che diranno: «Non vi è che un popolo saggio e intelligente, è questa nazione!»’.

Es 19,5-6 e Dt 4 parlano di *jišrāʾēl* e degli altri popoli come ‘nazioni’.

Il sintagma *mamleket kōhānīm* è un *hapax legomenon* il cui significato è difficile da precisare. Ha un senso collettivo - ‘regno di sacerdoti’, ‘regno sacerdotale’ –, ossia la dignità sacerdotale appartiene a ciascuno o al popolo come tale? Oppure significa ‘regno [governato] da sacerdoti? Gli esegeti sono divisi sull’interpretazione da dare a *mamleket kōhānīm*. La seconda interpretazione si comprenderebbe bene nell’epoca del Secondo Tempio perché *jišrāʾēl* è ridotto ad una piccola provincia all’interno dell’impero persiano. Avendo dovuto rinunciare alla monarchia, la sua identità gli deriva dalla sua istituzione sacerdotale.

La nuova condizione dello jišrāʾēl postesilico

Nonostante le affinità di linguaggio e di contenuto con il Deuteronomio, in Es 19,3-8 vi sono delle diversità notevoli. Infatti, la sequenza della parentesi deuteronomica è in questo testo invertita come risulta chiaramente dal confronto con Dt 29,1b-8. Mentre nel testo deuteronomico l’invito ad ascoltare costituisce la conseguenza dei doni ricevuti da JHWH di cui il popolo ha fatto esperienza, qui l’ascolto è visto come un’azione previa all’acquisizione da parte di *jišrāʾēl* di una nuova condizione.¹⁹⁴

Questa diversa prospettiva spiega perché all’insistenza sull’azione di JHWH (19,4), che mette in risalto la passività di *jišrāʾēl*, faccia seguito un’affermazione che pone nella risposta del popolo - «se vorrete veramente ascoltare la mia voce (*ʾim-šāmôaʿ tišmʿû bʿqōlī*) e custodirete la mia alleanza (*ûšmartem ʾet-bʿrītī*)» - la condizione per il rapporto tra i due partner, cosicché *jišrāʾēl* deve passare dall’atteggiamento passivo all’assunzione della propria responsabilità.

Questa responsabilità deriva dal fatto che JHWH non soltanto propone a *jišrāʾēl* un’alleanza, ma precisa quale sarà la sua nuova condizione che da essa scaturisce, una condizione che è così definita:

voi sarete per me una proprietà particolare tra tutti i popoli (*wihjitem lī sʿgullāh mikkol-hāammīm*). Mia, infatti, è tutta la terra, ma voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa (*mamleket kōhānīm wʿgōj qādōš*)” (19,5-6).

¹⁹⁴ J. L. SKA, «Ex 19,3-8 et les parénèses deutéronomiques», in G. BRAULIK - W. GROSS - S.E. MCEVENUE (Hrsg.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel. Für Norbert Lohfink SJ*, Verlag Herder, Freiburg i. B. – Basel – Wien 1993, 307-314.

L'espressione *kî-lî kol-hā'āres*, 'poiché mia è tutta la terra' (19,5b), è collegata con ciò che precede o con ciò che segue? Nel primo caso l'appartenenza di *jîsrā'ēl* a JHWH si fonda sul suo dominio universale, entro il quale *jîsrā'ēl* rappresenta la 'proprietà della corona'; nel secondo caso, invece, l'appartenenza di tutta la terra a JHWH è contrapposta alla speciale condizione del popolo, perché su di esso il suo dominio universale si manifesta in una forma diversa.

Bernard Renaud afferma:

Nella proposizione «poiché a me è tutta la terra», Childs vede un inciso (Exodus, 367). A torto, poiché, come lo ha dimostrato Rudolf Mosis,¹⁹⁵ la cesura è posta male nel TM. Questa proposizione sembra giustificare la promessa precedente «voi sarete per me una proprietà (parte personale) tra tutti i popoli», ma non si vede affatto il senso della relazione causale, dal momento che precedentemente il testo ha «tra tutti i popoli». È preferibile unire i vv. 5b e 6b e dare al *wāw* di *wē'attem*, «ma voi», un significato avversativo. L'insieme dei vv. 5b-6a forma allora una specie di chiasmo:

A. Voi sarete la mia proprietà personale

B. tra tutti in popoli

B'. Sì, tutta la terra è a me

A'. Ma voi, voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa.¹⁹⁶

Con questi termini viene espressa sia l'effettiva dignità a cui assurge *jîsrā'ēl* tra gli altri popoli proprio per il suo rapporto con JHWH sia la sua radicale dipendenza da Lui. Inoltre, mediante questa affermazione si intende mettere in risalto che il vero re di *jîsrā'ēl* è JHWH.

L'alleanza pone *jîsrā'ēl* di fronte ad una scelta; questa scelta è la conseguenza di una scelta già fatta da JHWH nei suoi confronti. Il testo di Es 19,3-6 riflette una teologia dell'elezione molto vicina a quella di Dt 4.

La tradizione sacerdotale non conosce che due 'alleanze', entrambi unilaterali: la prima, che riguarda l'universo, con *nōah* e la sua famiglia (Gen 9); la seconda riguarda solo *jîsrā'ēl* e JHWH la stabilisce con *'abrāhām* (Gen 17). Questa tradizione evita con scrupolosa attenzione di parlare di *b'rît*, 'alleanza, patto', a proposito del *sînaj* (cfr. Es 6,2-8). Il fondamento della fede di *jîsrā'ēl* è la promessa fatta ai patriarchi, non l'alleanza bilaterale del *sînaj* che fa dipendere la sopravvivenza del popolo dalla fedeltà alla *tôrāh*, come nel Deuteronomio.

Per Es 19,5 invece, il *sînaj* è un'alleanza. La fedeltà a questa 'alleanza' è la condizione della nuova condizione di *jîsrā'ēl*. Su questo punto Es 19,3-6 è vicino a Lv 26, l'ultimo capitolo della legge di santità, anche se questo testo affianca l'alleanza del *sînaj* (Lv 26,9.14.44) all'alleanza incondizionata e unilaterale con i patriarchi (Lv 26,42). L'alleanza a cui si riferisce Es 19,5 è quella stabilita al *sînaj* in Es 24,3-8 che è un evento precedente.

¹⁹⁵ R. MOSIS, Ex 19, 5b. 6a: Syntaktischer Aufbau und lexikalische Semantik, BZ 22/1 (1978) 1-25.

¹⁹⁶ B. RENAUD, *La Théophanie du Sinai, Ex 19-24. Exégèse et théologie* (CRB 30), J. Gabalda et C^{ie} Éditeurs, Paris 1991, 51.

⁴²E io mi ricorderò della mia alleanza con *ja'āqōb*, dell'alleanza con *jiṣḥāq* e dell'alleanza con *ʾabrāhām*, e mi ricorderò della terra. ⁴³Quando dunque la terra sarà abbandonata da loro e godrà i suoi sabati, mentre rimarrà deserta, senza di loro, essi sconteranno la loro colpa, per avere disprezzato le mie prescrizioni ed essersi stancati delle mie leggi.

⁴⁴Nonostante tutto questo, quando saranno nella terra dei loro nemici, io non li rigetterò e non mi stancherò di loro fino al punto di annientarli del tutto e di rompere la mia alleanza con loro, poiché io sono JHWH, loro *ʾēlohîm*; ⁴⁵ma mi ricorderò in loro favore dell'alleanza con i loro antenati, che ho fatto uscire dalla terra d'Egitto davanti alle nazioni, per essere loro *ʾēlohîm*. Io sono JHWH» (Lv 26.42-44).

Il confronto tra Es 19,3-6 e altri testi del Primo Testamento rivela che la dignità conferita a *jiṣrāʾēl* non ha solo come conseguenza un rapporto esclusivo con JHWH, ma richiede anche una radicale separazione dalle altre nazioni che non sono partecipi dell'elezione (cfr. Dt 7; Esd 9; Ne 10).

Tenendo conto di quanto finora emerso dal passo di Esodo ci si può chiedere se tale sviluppo rappresenti un esito necessario dell'autocomprensione di Israele come popolo eletto, o non sia invece espressione di una eventuale opzione, determinata da peculiari condizioni storico-sociali.[...].

È lecito tuttavia chiedersi se l'interpretazione esclusivista di Esdra e Neemia rappresenti un corollario effettivo delle formulazioni di Es 19, dato che qui al centro sta la relazione con Dio, e solo in subordine entra in gioco il riferimento agli altri popoli. La scansione cronologica supposta da Ska non tiene inoltre conto dei rilevanti dubbi emersi circa la presentazione del periodo postesilico proposta dalle fonti bibliche, tanto che non manca chi contesta il termine stesso di restaurazione per questo periodo. Infine, il riferimento all'esodo nei testi postesilici rappresenta una deliberata interpretazione del periodo secondo una prospettiva specifica, i cui esiti sono però diversificati...¹⁹⁷

Questa promessa divina di fare di *jiṣrāʾēl* una realtà particolare è narrata nella sua attuazione in Es 24,3-8. Questa promessa esige l'impegno del popolo, un impegno incondizionato. Si deve sottolineare che, di fatto, qui il popolo si impegna:

wajjaʿānû kol-hāʿām jahdāw wajjōʾmērû kōl ʾāšer-dibber jhwh naʿāšeh

Tutto il popolo rispose insieme e disse: «Tutto ciò che JHWH ha detto, noi lo faremo!» (Es 19,8).

Ma JHWH non ha ancora fatto conoscere le sue esigenze. L'impegno del popolo ha carattere incondizionato. I contenuti saranno precisati dopo, nel capitolo 20, nella promulgazione delle dieci parole, il decalogo. Allora *jiṣrāʾēl* assumerà il suo impegno con un'espressione in cui i due verbi si presentano con un ordine a prima vista non logico:

wajjōʾmērû kōl ʾāšer-dibber jhwh naʿāšeh wenišmāʿ

Dissero: «Tutto ciò che JHWH ha detto, noi lo faremo e lo ascolteremo» (Es 24,7).

¹⁹⁷ DALLA VECCHIA, «Un dio esclusivo e un popolo suo: giustificazione teologica di un'identità etnico-religiosa», RSB 21/1 (2009) 145-167, qui

Si può dire che qui, al *sīnaj*, per la prima volta *jīsrāʿēl* è chiamato a decidersi per JHWH e a giocare in questa decisione la sua libertà. Alleanza e libertà sono due parole che vanno coniugate. L'alleanza è un dono che *jīsrāʿēl* è chiamato ad accogliere liberamente. JHWH chiede a *jīsrāʿēl* di giocare in questa decisione tutta la sua libertà.

In un testo rabbinico tratto dai *pirqē ʿāḇôt*. Rabbi J^ehōšua^c ben Lēwī commentando Esodo 32,16 - «le tavole erano opera di JHWH, e la Scrittura, scrittura di JHWH scolpita [*ḥārūt*] sulle tavole» -, dice: “Non leggete *ḥārūt*, ma *ḥērūt*, «libertà sulle tavole», perché nessun uomo è libero, se non colui che si dedica allo studio della *tôrāh*” .¹⁹⁸

¹⁹⁸ Cfr. A. MELLO (a cura di), *Deti di Rabbini. Pirqē Avot con i loro commenti tradizionali*, Qiqajon, Magnano (VC) 1993, 187.

LA TEOFANIA DEL SINAI

Es 19,1-20,21

1. Il contesto narrativo e la struttura dei due cicli teofanici¹⁹⁹

Il racconto della teofania del *sīnaj* si trova in un contesto narrativo più ampio che inizia in 19,1 e giunge almeno fino alla conclusione dell'alleanza in 24,1-11.²⁰⁰ Questa alleanza, annunciata da JHWH in un discorso programmatico (19,3-6) seguito dalla risposta del popolo (19,7-8), si conclude con dei riti solenni in 24,1-11 dopo la proclamazione delle dieci parole (20,1-17) e dei precetti del codice dell'alleanza (20,22-23,33).

Un confronto tra il racconto dell'annuncio dell'alleanza (19,3-8) e quello della conclusione dell'alleanza con la lettura del *seḫer ha-b'rit* e con il rito del sangue (24,1-11) rivela il rapporto che esiste tra essi²⁰¹.

Il legame tra l'annuncio dell'alleanza e il racconto della teofania è assicurato dal v.9a che ne anticipa tre elementi narrativi, offrendone così una chiave di lettura:

JHWH disse a *mōšeh*: «Ecco, io sto per venire verso di te in una densa nube, perché il popolo possa sentire quando io parlerò con te e così credano per sempre anche a te» (19,9).

L'espressione «Ecco, io vengo a te nella densità della nube» si riferisce alla venuta teofanica di JHWH (19,18.20) e all'incontro con *mōšeh* (19,20-21).

¹⁸ Il monte *sīnaj* era tutto fumante, perché su di esso era sceso JHWH nel fuoco, e ne saliva il fumo come il fumo di una fornace: tutto il monte tremava molto.

¹⁹ Il suono del corno [קוֹל הַשּׁוֹפָר] diventava sempre più intenso: *mōšeh* parlava e *hā'ēlōhīm* gli rispondeva con una voce [קוֹל].

²⁰ JHWH scese dunque sul monte *sīnaj*, sulla vetta del monte, e JHWH chiamò *mōšeh* sulla vetta del monte. *mōšeh* salì.

²¹ JHWH disse a *mōšeh*: «Scendi, scongiura il popolo di non irrompere verso JHWH per vedere, altrimenti ne cadrà una moltitudine! (19,18-21).

Il seguito «...affinché ascolti il popolo quando io parlerò con te» annuncia nello stesso tempo il colloquio tra *mōšeh* e JHWH (19,19b: «*mōšeh* parlava e *hā'ēlōhīm* gli rispondeva con una voce [b^eqôl]») ²⁰² e la proclamazione 'comune' delle dieci parole, secondo la duplice introduzione narrativa in 19,25 e 20,1 («E scese *mōšeh* verso il popolo e parlò a loro. E pronunciò Dio tutte queste parole dicendo...[*waj'dabbēr 'ēlōhīm 'et kol-ha-ḏ'ḅārîm hā-ēlleh*]»). ²⁰³

¹⁹⁹ Seguo per questa parte lo studio di A. WÉNIN, «La théophanie au Sinai. Structures littéraires et narratives en Exode 19,10-20,21», in M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus...*, 471-480, qui 477.

²⁰⁰ Per uno studio di questi capitoli cfr. B. RENAUD, *La théophanie du Sinai. Ex 19-24...*

²⁰¹ Sono evidenti le somiglianze esistenti tra 19,7-8 e 24,3.7b.

²⁰² Giustamente B. S. CHILDS, 353 sottolinea che al v. 19 il termine *qôl* deve essere tradotto con 'voce' e non con 'tuono' (cfr. LXX: φωνή).

²⁰³ L'introduzione della redazione delle dieci parole in Dt 5,4-5 presenta la stessa ambiguità circa il soggetto della proclamazione: il v.4 suggerisce una comunicazione diretta, mentre il v.5 introduce la mediazione mosaica:

Infine, la finale «...(affinché) anche in te abbiano fede per sempre» rimanda alle parole con cui il popolo accredita *mōšeh* come mediatore dopo la proclamazione delle dieci parole (19,19).

Il racconto degli avvenimenti così annunciati in 19,9a si dispiega da 19,10 a 20,21. I verbi indicanti un movimento di *mōšeh*, che sembrano un buon criterio per individuare la struttura del contesto narrativo in cui è inserito il racconto della teofania, hanno anche in questo racconto un ruolo chiaramente strutturante. Per due volte, un ordine di JHWH invia *mōšeh* verso il popolo affidandogli una missione. Poi, dopo un discorso di JHWH e secondo il suo ordine, *mōšeh* si avvia verso il popolo e gli parla:

- 19,10 - «E disse JHWH a *mōšeh*: ‘Va’ verso il popolo e santificali’»
- 19,14-15 - «E discese *mōšeh* dalla montagna verso il popolo...E disse al popolo...»
- 19,21 - E disse JHWH a *mōšeh*: ‘Discendi, avverti il popolo’»
- 19,25 - «E discese *mōšeh* verso il popolo e disse loro...»

Queste corrispondenze tra ordine ed esecuzione sembrano inquadrare, in forma di inclusione, le due prime sezioni (19,10-15 e 19,21-25) che hanno come tema la preparazione del popolo, seguite rispettivamente da due sezioni (19,16-20 e 20,1-21) che sono pure inquadrate da un’inclusione: esse iniziano, infatti, con una teofania di JHWH e si concludono con un avvicinamento tra *mōšeh* e JHWH:

- 19,16 - teofania mediante segni sonori e visivi
- 19,20 - «E discese JHWH...sulla cima della montagna...E salì *mōšeh*»
- 20,1 - teofania mediante le parole pronunciate
- 20,21b- «... e *mōšeh* si avvicinò alla nube oscura là dove era *hā-ʾēlōhîm*».

I due cicli teofanici sembrano dunque formati da due sezioni le cui introduzioni e le cui conclusioni presentano delle somiglianze. Ma ci sono altre somiglianze tra le due sezioni che abbiamo individuato nei due cicli.

2. La preparazione del popolo (19,10-15 e 19,21-25)

¹⁰JHWH disse a *mōšeh*: «Va’ dal popolo e santificalo, oggi e domani: lavino le loro vesti ¹¹e si tengano pronti per il terzo giorno, perché nel terzo giorno JHWH scenderà sul monte *sînaj*, alla vista di tutto il popolo. ¹²Fisserai per il popolo un limite tutto attorno, dicendo: “Guardatevi dal salire sul monte e dal toccarne le falde. Chiunque toccherà il monte sarà messo a morte. ¹³Nessuna mano però dovrà toccare costui: dovrà essere lapidato o colpito con tiro di arco. Animale o uomo, non dovrà sopravvivere”. Solo quando suonerà il corno, essi potranno salire sul monte». ¹⁴ *mōšeh* scese dal monte verso il popolo; egli fece

«⁴JHWH sul monte vi ha parlato [דְּבַר] dal fuoco faccia a faccia, ⁵mentre io stavo tra JHWH e voi, per riferirvi [לְהַגִּיד] la parola di JHWH, perché voi avevate paura di quel fuoco e non eravate saliti sul monte. Egli disse [לְאָמַר]...». Cfr. B.S. CHILDS, *Il libro dell’Esodo*, 361-370.

santificare il popolo, ed essi lavarono le loro vesti. ¹⁵Poi disse al popolo: «Siate pronti per il terzo giorno: non unitevi a donna» (19,10-15).

²¹ JHWH disse a *mōšeh*: «Scendi, scongiura il popolo di non irrompere verso JHWH per vedere, altrimenti ne cadrà una moltitudine! ²²Anche i sacerdoti, che si avvicinano a JHWH, si santifichino, altrimenti JHWH si avventerà contro di loro!». ²³ *mōšeh* disse a JHWH: «Il popolo non può salire al monte *sīnaj*, perché tu stesso ci hai avvertito dicendo: “Delimita il monte e dichiaralo sacro”». ²⁴ JHWH gli disse: «Va’, scendi, poi salirai tu e *’ahārôn* con te. Ma i sacerdoti e il popolo non si precipitino per salire verso JHWH, altrimenti egli si avventerà contro di loro!». ²⁵ *mōšeh* scese verso il popolo e parlò loro (19,21-25).

Le due sezioni hanno una struttura concentrica e la seconda costituisce una variazione sul centro della prima, cioè gli ordini di JHWH ai vv.12-13a. Questi ordini sono richiamati esplicitamente al v.23 con alcune differenze che richiedono una spiegazione. Infatti, la parola di JHWH subisce qualche cambiamento sulla bocca di *mōšeh*: per JHWH, è il popolo che deve essere limitato (v.12); per *mōšeh*, invece, è la montagna che deve essere limitata (v.23). Inoltre in 19,10 JHWH chiede a *mōšeh* di santificare il popolo (cf. v.14), mentre in 19,23 *mōšeh* afferma che JHWH ha detto che la montagna deve essere santificata. E ancora sia ai vv.12-12a che ai vv.21-22.24 si parla di morte per coloro che osano salire sulla montagna verso JHWH per vederlo, ma il tono è diverso: non si tratta più di minacciare di morte coloro che trasgrediscono questo ordine, ma piuttosto di rivolgere un avvertimento a coloro che volessero avvicinarsi.

In 19,12-13a, se si eccettuano le prime parole di carattere parenetico (‘Guardatevi...’), il tono è freddo, giuridico: si tratta di un ordine la cui trasgressione è sanzionata con una sentenza di morte. Invece in 19,21-24 il discorso di JHWH ha il carattere di una esortazione ansiosa; non è più un legislatore che parla, ma un amico preoccupato di ciò che potrebbe capitare al popolo, se si lasciasse affascinare da un’avventura pericolosa.²⁰⁴

La variazione è notevole ed è importante al fine di capire il motivo della ripetizione della proibizione divina di valicare il limite posto alla montagna.

In realtà, aggiunto al primo, il secondo intervento di Dio ha l’interesse di lasciar trasparire qualcosa dell’intenzione divina che l’enunciazione giuridica della legge mantiene totalmente nell’ombra ... Se egli emana una simile legge precisando che essa ha per sanzione la morte, è paradossalmente perché egli si prende cura della vita del suo partner e perché vuole evitargli di morire preavvisandolo con forza di un danno che, senza queste parole, resterebbe inosservato. La legge corrisponderebbe ad una specie di pudore in Dio che maschera dietro a proibizioni sferzanti la sua passione per il suo popolo e per la sua vita...Precedendo immediatamente la proclamazione delle dieci Parole, l’episodio è carico di significato nella misura in cui esso introduce una chiave ermeneutica per la Legge che sta per essere proclamata.²⁰⁵

²⁰⁴ Sul tema del sacro cfr. P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio. Israele tra VI secolo a.C. e I secolo d.C.*, SEI, Torino 1994, 415-418; ID., *Sacro/profano, impuro/puro nella Bibbia e dintorni* (Il pellicano rosso, nuova serie 56), Editrice Morcelliana, Brescia 2007, in particolare 39-54.

²⁰⁵ A. WENIN, «La théophanie au Sinai», 477.

Ma perché *mōšeh*, nella sua risposta, modifica le parole di JHWH?

Questo cambiamento è sorprendente, perché *mōšeh* ricorda a JHWH che un comando simile non è necessario dal momento che JHWH stesso aveva dato in precedenza l'ordine che poneva dei limiti al popolo.²⁰⁶

Il cambiamento di locutore

potrebbe suggerire, mediante la bocca dei due partners, una certa reciprocità nel rapporto di alleanza: ciascuno in questo quadro fa notare all'altro l'esigenza di un limite da assumere, mentre il loro mutuo rapporto suppone che essi accettino la «separazione» inclusa nel concetto di santità. Infatti senza la separazione che è implicata nell'alterità del partner, come pensare un'alleanza che non sia fusione, e fusione mortifera come Dio lo ripete con insistenza?²⁰⁷

3. Le teofanie (19,16-20 e 20,1-21)

Nella teofania narrata in 19,16-20 la menzione dei segni uditivi (le voci, lo *šofar*) e di un tremore²⁰⁸ inquadra i movimenti simmetrici del popolo, che *mōšeh* fa uscire verso la montagna infuocata e fumante per incontrare Dio (v.17), e di JHWH che discende sulla montagna (v.18). La discesa di JHWH, che costituisce un elemento fondamentale di questa scena, è richiamata di nuovo alla fine, prima della menzione della salita di *mōšeh* sulla montagna (v.20a).

Nella seconda teofania, che ingloba le dieci parole, ci sono di nuovo due tempi: le parole proclamate da JHWH (20,1-17) e la reazione del popolo (vv.18-21) il cui elemento centrale è anche questa seconda volta ripetuto nella finale (“... e stette il popolo da lontano”, cioè si tenne a distanza: vv.18b 21a). Il movimento del popolo che indietreggia, richiamato qui due volte, corrisponde alla discesa di JHWH, pure richiamata due volte (vv.18a e 20a).

Le somiglianze più chiare tra le due teofanie sono costituite dai segni teofanici narrati in 19,16-20 e ripresi in 20,18-21. Nel primo ciclo teofanico troviamo due serie di quattro segni, nel secondo solo una serie:

¹⁶Il terzo giorno, sul far del mattino, vi furono voci [qōlōt], lampi [bērāqîm], una nube densa sul monte [ʿānān kābēd al-hāhār] e un suono fortissimo di corno [qōl šōpār hāzāq m'ōd]: tutto il popolo che era nell'accampamento fu scosso da tremore. ¹⁷Allora *mōšeh* fece uscire il popolo dall'accampamento incontro a hā'ēlōhîm. Essi stettero in piedi alle falde del monte. ¹⁸Il monte *sînaj* era tutto fumante [ʿāšan], perché su di esso era sceso JHWH nel fuoco [ʿēš], e ne saliva il fumo [ʿāšānō] come il fumo [k'ē ešen] di una fornace [hakkibšān]: tutto il monte tremava molto. ¹⁹Il suono del corno [qōl hasšōpār] diventava sempre più intenso: *mōšeh* parlava e Dio gli rispondeva con una voce [qōl].

²⁰JHWH scese dunque sul monte *sînaj*, sulla vetta del monte, e JHWH chiamò *mōšeh* sulla vetta del monte. *mōšeh* salì (19,16-20).

²⁰⁶ B.S. CHILDS, *op. cit.*, 370-373; J.I. DURHAM, *Exodus*, WBC 3, Waco, Texas 1987, 273.

²⁰⁷ A. WÉNIN, 477.

²⁰⁸ Il verbo *hārad* ha per soggetto il popolo al v.16b e la montagna al v.18b.

¹⁸Tutto il popolo percepiva le voci [*haqqôlôt*] e le fiamme [*hallappîdim*], il suono dello *šôpâr* [*qôl hasšôpâr*] e il monte fumante [*hâhâr ʿâšên*]. Il popolo vide, fu preso da tremore e stette da lontano (20,18).

¹Dio pronunciò tutte queste parole:

²«Io sono JHWH, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d’Egitto, dalla condizione servile:

³Non avrai altri dèi di fronte a me.

⁴Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra. ⁵Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, JHWH tuo Dio, sono un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, ⁶ma che dimostra la sua bontà fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti.

⁷Non pronuncerai invano il nome di JHWH, tuo Dio, perché JHWH non lascia impunito chi pronuncia il suo nome invano.

⁸Ricòrdati del giorno del sabato per santificarlo. ⁹Sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; ¹⁰ma il settimo giorno è il sabato in onore di JHWH, 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 JHWH ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il settimo giorno. Perciò JHWH ha benedetto il giorno del sabato e lo ha consacrato.

¹²Onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che JHWH, tuo Dio, ti dà.

¹³Non ucciderai.

¹⁴Non commetterai adulterio.

¹⁵Non ruberai.

¹⁶Non pronuncerai falsa testimonianza contro il tuo prossimo.

¹⁷Non desidererai la casa del tuo prossimo. Non desidererai la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo né la sua schiava, né il suo bue né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo» (20,1-17).

¹⁸Tutto il popolo percepiva i tuoni [*qôlôt*] e i lampi, il suono del corno [*qôl ha-šôpâr*] e il monte fumante [*ʿâšên*]. Il popolo vide, fu preso da tremore e si tenne lontano. ⁹Allora dissero a *mōšeh*: «Parla tu a noi e noi ascolteremo; ma non ci parli Dio, altrimenti moriremo!». ²⁰*mōšeh* disse al popolo: «Non abbiate timore: *hâʿêlôhîm* è venuto per mettervi alla prova e perché il suo timore sia sempre su di voi e non pecchiate». ²¹Il popolo si tenne dunque lontano, mentre *mōšeh* avanzò verso la nube oscura dove era Dio. (20,18-21).

Inoltre ciascuna delle due scene (19,16-20 e 20,18-21) si svolge in due tempi che si corrispondono in forma chiasmatica:

19,16-17: segni di JHWH e popolo

20,1-17 JHWH parla ‘con’ *mōšeh*

Un terzo elemento di somiglianza è dato dal fatto che ogni scena si conclude con l’accreditamento di *mōšeh*: in 19,19 JHWH parla con lui in presenza del *popolo*, come aveva annunciato in 19,9a; in 20,19 il *popolo* gli chiede di fare da mediatore nel suo rapporto con JHWH.

La proclamazione delle dieci parole sembra togliere equilibrio all’insieme narrativo. Il posto del decalogo non era questo: a collocarlo dopo la teofania e prima della stipulazione dell’alleanza fu un teologo che ormai leggeva i comandi alla luce di una categoria di ‘alleanza’ quale ci viene offerta dalla scuola deuteronomica o deuteronomistica.²⁰⁹

Ma il dialogo tra il popolo e *mōšeh* (20,18-21) l’impone come parte integrante della sezione, dal momento che l’introduzione narrativa di questo dialogo sembra assimilare questa proclamazione ai segni teofanici: «E tutto il popolo vedeva le voci e le fiamme» (20,18).²¹⁰

Al capitolo 19, i segni teofanici sul *sīnaj* non impediscono al popolo di avvicinarsi ai piedi della montagna (19,17). Anzi alcuni sarebbero tentati di salire la montagna per vedere (19,21.24). Invece, dopo la proclamazione delle dieci parole, il popolo ha paura e si tiene a distanza (20,18.21a).

Dal punto di vista narrativo, è il fatto che i segni teofanici divengono dieci Parole articolate mediante voci che sembra provocare l’indietreggiamento del popolo. Se è così, la proclamazione delle parole instaura una distanza che tiene Israele in un atteggiamento di rispetto, in un atteggiamento che *mōšeh* qualifica come ‘timore’ interpretando il senso della venuta divina (20,20). Questo rispetto rende dunque inutili i limiti posti in vista dell’incontro, in modo che il decalogo giunge come a sostituire le proibizioni precedentemente formulate... Tutto ciò tende a indicare che la proclamazione delle dieci Parole è una delle forme della venuta di Dio... Se è così, il contesto narrativo invita il lettore a riconoscere alle dieci parole il loro significato teofanico e gli impone in questo modo il compito di cercare in che cosa questa Legge è teofania, rivelazione di Dio che viene per fare alleanza con il popolo che ha liberato.²¹¹

Il v.18 fa pensare che il popolo ai piedi della montagna sia restato, anche dopo la proclamazione delle dieci parole, allo stadio delle ‘voci’ e degli altri segni teofanici: «E tutto il popolo percepiva (*rō’im*) le voci».²¹² Non è ancora giunto a quell’ascolto attento al contenuto del messaggio in vista dell’assunzione di un impegno che è espresso dal verbo *šāma’*.

È il verbo che troviamo al v.19: «E dissero a *mōšeh*: Parla tu con noi e ascolteremo (*wēnišmā’āh*)».

Nel cuore del racconto, la prolessi *wēnišmā’āh* viene così ad articolarsi con quella che apriva il racconto: l’impegno del popolo a fare (*na’āšeh*) «tutto ciò che ha detto il Signore» (19,8).

²⁰⁹ Cfr. G. BORGONOVO, «Scrittura e פְּרָשָׁה in Es 19-40», 129-154, in particolare 143-144.

²¹⁰ Cfr. A. WÉNIN, 480.

²¹¹ A. WÉNIN, 480. Cfr. ID., «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», in *Revue théologique de Louvain* 25 (1994) 145-182.

²¹² Cf. J.-P. SONNET, «Le Sinaï dans l’événement de sa lecture», in *NRT* 111 (1989) 321-344, qui 334; G.C. CHIRICHIGNO, «The Narrative Structure of Exod 19-24», *Biblica* 68 (1987) 457-479, qui 470.

Nel quadro del nostro testo, i due verbi *na^cāšeh* e *w^enišmā^cāh*, provenendo dal popolo, orientano pertanto il lettore verso un *télos* del racconto.²¹³

²¹³ J.-P. SONNET, 335-336.

IL DECALOGO, RIVELAZIONE DELLE ESIGENZE DELL'ALLEANZA

Es 20,1-17

Fra la teofania narrata in due quadri - 19,9-19 e 19,20-25 che si conclude in 20,18-21 - e il rito di alleanza costituito da due scene - 24,1-11 e 24,12-18 -, ²¹⁴ l'autore ha voluto inserire un duplice corpo legislativo: le 'dieci parole' (20,1-17), proclamate direttamente da JHWH al popolo nel contesto teofanico, che perciò ne spezzano la sequenza narrativa, e il cosiddetto 'codice dell'alleanza' (20,22-23,33), comunicato da JHWH a *mōšeh*.

Si può recuperare l'osservazione storico-tradizionale di M. Noth e G. Fohrer, constatando che questo blocco legislativo rompe la continuità del cap. 19 con 20,18-26 e con il cap. 24. Il posto del decalogo non era questo: a collocarlo dopo la teofania e prima della stipulazione della *berît* fu un teologo che ormai leggeva i comandi alla luce di una *berît* quale ci viene offerto dal Dt.²¹⁵

Le 'dieci parole', collocate nella cornice narrativa di Es 20, prima di ogni corpo legislativo, e proclamate da JHWH a tutto il popolo senza alcuna mediazione, si presentano quale il fondamento di ogni altra legge.

È importante ricordare subito che esiste un'altra redazione del decalogo in Dt 5, che presenta alcune diversità e che è più antica della redazione che si trova in Es 20, anche se in realtà risale all'epoca post-esilica. Ciò che porta ad affermare questa anteriorità della redazione deuteronomica nei confronti di quella esodica è la motivazione del comandamento della *šabbāt* e la centralità che questo comandamento assume nella redazione deuteronomica.²¹⁶

Nella versione dell'Esodo, l'introduzione narrativa del decalogo è curiosa. Essa contiene infatti una evidente rottura stilistica: una sequenza di due *wayyiqtol* di verbi *dicendi* con soggetti diversi, la prima volta *mōšeh*, la seconda Dio: «E *Mōšeh* discese verso il popolo e disse loro. E proclamò (parlò) *ʿēlohîm* tutte queste parole dicendo» (19,25-20,1). Questa fraseologia curiosa è probabilmente una cicatrice della storia del testo. Resta il fatto che, nel suo stato attuale, essa assegna alle parole che seguono un duplice locutore. Questa particolarità si ritrova nel contesto di Dt 5. Al v.4, *mōšeh* precisa che JHWH ha parlato al popolo «faccia a faccia» prima di aggiungere al v.5 che egli stava tra JHWH e il popolo per riportare a quest'ultimo le parole divine.....Questo tratto si rafforza ancora quando si vedono le esitazioni del racconto biblico a proposito della scrittura delle tavole di pietra che, secondo i testi deuteronomisti, contengono il decalogo.²¹⁷ Se le tradizioni sono

²¹⁴ Sono due scene che vanno tenute separate, poiché la prima scena forma la conclusione dei cc. 19-24, la seconda scena, invece, costituisce l'introduzione della nuova sezione dei cc.25-31: cfr. G. BORGONOVO, «Scrittura e פְּרָשָׁה in Es 19-40», 129-154, qui 134.

²¹⁵ G. BORGONOVO, *ibidem*, 135. Cfr. M. NOTH, *Esodo*, 191.

²¹⁶ Cfr. G. BORGONOVO, *ibidem*, 143.

²¹⁷ Cfr. Dt 4,13; 5,22; 9,9-11; 10,4.

unanimes nel dire che la prima edizione delle tavole è opera del dito di Dio,²¹⁸ ci sono in compenso delle esitazioni quanto alla scrittura della seconda: in Es 34,27-28, è *mōšeh* che scrive le dieci parole sulle tavole; ma al v.1, JHWH aveva annunciato che l'avrebbe fatto lui stesso, ed è ciò che riferisce di fatto Dt 10,2-4... Un tale equivoco deve avere una portata teologica. Infatti, tutto avviene come se i narratori dell'Esodo e del Deuteronomio volessero lasciare intendere mediante esso che il decalogo stesso è una parola che scaturisce da un incontro, da un'alleanza che è stipulata di fronte al popolo: quella di *mōšeh* e di *ʾēlōhîm* (cfr. Es 19,9.19). Anche a livello della forma delle parole del decalogo, si ritrova questa ambivalenza: infatti, dopo che Dio ha parlato in prima persona (Es 20,2-6 e Dt 5,6-10), qualcuno – sarebbe forse *mōšeh*? – parla di lui alla terza persona (Es 20,7-12 e Dt 5,11-21).²¹⁹

Le 'dieci parole' come rivelazione di JHWH (20,1-2)

Le dieci parole, pronunciate da JHWH (v.1), sono introdotte da una parola con cui Egli si proclama il Dio dell'Esodo: «*ʾānōkî* JHWH *ʾēlōhêkâ* che ti ho fatto uscire dal paese di Egitto, da una casa di schiavi» (v.2). L'espressione «*ʾānōkî* JHWH *ʾēlōhêkâ*» si ritrova come inclusione al v.5. Questa autopresentazione di *ʾēlōhîm* ci offre il significato stesso del suo nome JHWH: Egli è sempre presente, sempre vicino al suo popolo in ogni situazione, una presenza e una vicinanza di cui Israele ha fatto esperienza nella liberazione dalla schiavitù egiziana. Questa proclamazione è molto importante (purtroppo noi cristiani, imparando il decalogo, l'abbiamo tralasciata!) perché costituisce la memoria del dono originario e ci dà il significato profondo della legge che si pone nella logica di quel dono come 'insegnamento' offerto da JHWH che traccia per l'uomo un cammino verso la libertà. L'Esodo

è l'atto fondatore per eccellenza, è l'evento per il quale Israele diventa Israele. È un atto 'originario', che costituisce un popolo nella sua stessa essenza, e come tale è paragonabile alla creazione dell'uomo. JHWH, presentandosi, dice di essere colui che ha voluto Israele...²²⁰

La Scrittura parla di 'dieci parole' - in ebraico, *ʿāšeret ha-ḏbārîm*; in greco, *δέκα λόγοι* -²²¹ e non di dieci comandamenti: il termine ebraico *ḏbārîm* sottolinea il primato dell'aspetto rivelativo su quello etico,²²² perché tutto il decalogo non è che un'esplicitazione dell'unica e fondamentale professione di fede con cui inizia e del primo comandamento che su essa si fonda e da essa deriva (v.3). La tradizione ebraica sottolinea il rapporto tra le 'dieci parole'

²¹⁸ Cfr. Es 31,18; 32,16 e Dt 10,10.

²¹⁹ A. WENIN, «Le décalogue, révélation de Dieu et chemin de bonheur», 150-151.

²²⁰ P. BOVATI, *Il libro del Deuteronomio (1-11)*, Città Nuova, Roma 1994, 55.

²²¹ Cfr. Es 34,28; Dt 4,13; 10,4. I rabbini del II secolo d.C. hanno individuato 'dieci parole' anche in Es 20,1-17. La divisione del testo ebraico è però diversa da quelle adottate dalla chiesa cattolica romana, in cui le prime due 'parole' sono riunite ed è tralasciata la proibizione di farsi immagini di Dio, e dalla chiesa ortodossa e dalle chiese della riforma, che conservano però la seconda 'parola' nella sua forma originale.

²²² A. WENIN, 153-154 ('Des paroles «théophaniques»').

con cui fu creato il mondo²²³ e le ‘dieci parole’ con cui con un atto creativo inaugura la sua alleanza con Israele (cfr. Dt 32,6b).

Io sono JHWH tuo Dio (20,2-6)

Entro la cornice dell’inclusione «ʿānōkî JHWH ʿēlohêkâ» (cfr. v.2 e v.5) stanno tre formulazioni normative espresse in forma negativa:

- «Non avrai altri dèi di fronte a me» (v.3);
- «Non ti farai idolo né immagine alcuna...»(v.4);
- «Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai...» (v.5).

La ‘prima parola’ è: «Non avrai altri dèi di fronte a me» (v.3). Israele è chiamato ad un rapporto culturale ed esistenziale solo con JHWH. La formulazione antica non sembra essere tanto un’affermazione teoretica di monoteismo, quanto un comando ad una scelta esistenziale esclusiva che non prende in considerazione il problema dell’esistenza di altri dèi (cfr. Es 22,19; 34,14 oltre che il v.5).

L’esegesi rabbinica si chiede perché sia stata necessaria questa esplicitazione: «Non avrai altri dèi accanto a me».

Perché occorre dirlo, dato che già si dice: *Io sono JHWH tuo Dio?* (v.2). Si può paragonare ad un re ...che assunse il governo di una provincia. I suoi ufficiali lo consigliarono di imporre alla popolazione dei decreti, ma egli si oppose dicendo: «Quando avranno accettato il mio regno, imporrò loro dei decreti; ma finché non avranno accettato il mio regno, non accetteranno neppure i miei decreti!». Così disse il Luogo²²⁴ ad Israele: *Io sono JHWH tuo Dio e non avrai altri dèi*. Dapprima disse: «Io sono colui di cui voi avete accettato il regno in Egitto». Gli risposero: «Sì». Allora aggiunse: «Siccome avete accettato il mio regno, accettate anche i miei decreti: *Non avrai altri dèi accanto a me!*».²²⁵

La ‘seconda parola’ (v.4-6) ha una formulazione un po’ ambigua: non si devono fare immagini che raffigurino JHWH o non si devono fare immagini idolatriche? Secondo la cultura del tempo l’immagine era portatrice di una forza divina che si poteva utilizzare mediante la magia. Probabilmente la proibizione di raffigurare JHWH è più antica, quella di fabbricare idoli più recente. Non solo Israele non deve scolpire immagini di idoli (in ebraico *pesel*), ma non deve cadere nella tentazione di voler raffigurare JHWH (cfr. Es 32; Dt 27,15) con l’intenzione di catturarlo con un ‘nome’ magicamente pronunciato. Il v.4b aggiunge alcune specificazioni: «né figura alcuna di quanto è in alto nel cielo o di quanto è in basso sulla terra o di quanto è nelle acque sotto la terra». Dt 4,12-20.23-24 ci offre la motivazione teologica che spiega questa aggiunta. Tutto esiste come ‘linguaggio’ per gli umani (Gen 1; Sal 19) e la creatura è ‘linguaggio’ del creatore. Ma l’unica ‘immagine’ di Dio è la possibilità degli umani di

²²³ Cfr. *Pirgè Avot*, V,1 in A. MELLO, *Deti di rabbini*, 154-155.

²²⁴ In ebraico *ha-māqôm*: è un’ espressione metonimica per evitare di nominare Dio.

²²⁵ A. MELLO (a cura di), *Il dono della Torah. Commento al Decalogo di Es 20 nella Mekilta di R. Ishmael*, Città Nuova, Roma 1982, 63.

‘ascoltare’ Dio (cfr. Gen 1,27). Il testo di Dt spiega che Israele non ha visto Dio, ma può ascoltare la sua parola, una parola che chiama all’obbedienza, che è espressione della libertà divina e quindi non pienamente disponibile per l’uomo. L’uomo è interlocutore posto in essere da questa parola, non ne è il padrone.

La terza formulazione negativa (vv.5-6) è collegata alla prima per lo stretto legame che la tradizione deuteronomica pone tra ‘gli altri dèi’ e i due verbi tipicamente cultuali come *hištaḥăwāh*, ‘prostrarsi’, e ‘*ābad*, ‘servire’. ‘Avere altri dèi’ non può significare altro che rendere loro il culto (cfr. Es 23,24; 32,8...). Nel contesto del ‘decalogo culturale’ (Es 34,10-28) ritroviamo questa proibizione con la stessa motivazione: «Non ti prostrerai davanti a un altro dio (*lōʾ tištaḥăweh lʾēl ʾaḥēr*), perché JHWH il suo nome è geloso, egli è un Dio geloso (*ʾēl qannāʾ*)» (34,14).²²⁶ Il rapporto con JHWH non può essere che esclusivo perché è lui che ha fatto uscire Israele dall’Egitto per farlo diventare sua proprietà inalienabile. Questa esperienza di JHWH è insostituibile per Israele ed è quindi costitutiva del suo rapporto esclusivo con JHWH.²²⁷ In questo senso la prima parola (‘Non avrai altri dèi...’) è veramente il comandamento fondamentale, il cui contenuto è esplicitato da tutte le altre parole.

L’uso del nome di JHWH (20,7)

La ‘terza parola’ riguarda il Nome di JHWH e comanda di non usarlo per scopi magici. Viene proibito non ogni uso del nome di JHWH, ma ogni forma di uso che miri ad impadronirsi della forza divina in esso contenuta, secondo la cultura dell’Antico Vicino Oriente, per scopi personali. Dio ha rivelato a Israele il suo nome JHWH, ma con l’espressione «Io sarò colui che sarò» (Es 3, 14) ha rivelato nello stesso tempo la sua fedeltà e la sua indisponibilità, ossia la sua sovrana libertà.

La traduzione ‘invano’ del termine ebraico *lāššaw*^e usato come avverbio non ne rende il senso, peraltro difficile da precisare dal momento che nella Bibbia ebraica questa espressione è usata in contesti diversi. Forse il significato migliore è dato dal Sal 139,20 che si potrebbe render così: «Essi parlano di te con inganno, abusano del tuo nome». L’alternativa positiva di questo significato sarebbe la ‘santificazione del nome’ di JHWH (cfr. Is 29,23; Ez 36,20-28 e il ‘Padre nostro’).

Lo shabbat, un santuario nel tempo (20,8-II)²²⁸

La ‘quarta parola’ ha una posizione centrale nel decalogo: ha una formulazione lunga e, come quella che la segue immediatamente sul rispetto ai genitori, positiva. Anche questa parola è inquadrata da un’inclusione (vv.8-II: il verbo *qādaš* al piel *qiddaš*, ‘santificare’).

²²⁶ La presentazione di JHWH come Dio ‘geloso’ si trova anche in Dt 4,24; 5,9; 6,15.

²²⁷ G. BRAULIK, «Il Deuteronomio e la nascita del monoteismo», in N. LOHFINK – E. ZENGER – G. BRAULIK – J. SCHARBERT, *Dio l’Unico. Sulla nascita del monoteismo in Israele*, Morcelliana, Brescia 1991 (originale tedesco: *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 1985), 55-101, qui 60-63.

²²⁸ Cfr. su questo tema un mio articolo «Lo Shabbat, un santuario nel tempo», in *SeFeR – Studi Fatti Ricerche* 90 (2000) 3-7.

l̥kāh dōdī liqraʔt kallāh
p̥nē šabbāt n̥qabbēlāh.
šāmōr w̥zākōr b̥dibbūr ʔehād
hišmīʔānū ʔēl hammejuhād.

Vieni, o mio amato, incontro alla sposa,
i volti della šabbāt accogliamo.
‘Osserva’ e ‘ricorda’ in una sola parola
ci fece udire ʔēl unico.²²⁹

Con questo canto mistico, che traduce in linguaggio poetico la parabola talmudica,²³⁰ secondo la quale la šabbāt sarebbe la sposa e la regina di Israele, Israele accoglie in festa la šabbāt come

il dono più prezioso che l’umanità abbia ricevuto dal tesoro di Dio.²³¹

Che cosa ci vuol dire il poeta accostando in una frase difficile i due verbi ‘osserva’ e ‘ricorda’?

Nel decalogo che si trova nel Deuteronomio, il comando della šabbāt (Dt 5,12) è introdotto da «osserva il giorno della šabbāt». Nel decalogo che troviamo nel libro dell’Esodo, invece, il comando (Es 20,8) è introdotto da ricorda il giorno dello šabbāt»:

šāmōr ʔet-jôm haššabbāt l̥qaddēšō
Custodisci il giorno della šabbāt per santificarlo (Dt 5,12)

zākōr ʔet-jôm haššabbāt l̥qaddēšō
Ricordati del giorno della šabbāt per santificarlo (Es 20,8)

Si chiedono i rabbini: come poteva Dio, che ha dato il decalogo una volta sola, parlando dal *sīnaj*, dire due parole diverse simultaneamente?

Ma prima di accostare le risposte rabbiniche che ci introdurranno nel cuore del mistero della šabbāt, cerchiamo di leggere attentamente i testi biblici che parlano della šabbāt. Oltre i due testi della *tôrāh* già richiamati, non si può dimenticare, e la tradizione rabbinica non lo ha dimenticato, Gen 2,1-4a.

Questi testi si illuminano a vicenda e insieme illuminano la šabbāt, che A.J. Heschel chiama

un santuario che noi costruiamo, un *santuario nel tempo*.²³²

Confrontiamo Gen 2,1-4a con i due passi del decalogo che riportano il comandamento riguardante la šabbāt, precisamente Dt 5,12-15 e Es 20,8-11.

²²⁹ Cfr. P. DE BENEDETTI, «I volti del Sabato, in G. TROTTA (a cura di), *Il sabato nella tradizione ebraica*, Morcelliana, Brescia 1991, 14. Questo inno alla šabbāt fu composto dal cabalista rabbi Shelomò Halevi Alkabètz nel XVI secolo. Fu un importante figura tra gli studiosi di Safed. Il nome Shelomò Halevi è formato dall’acrostico delle prime otto strofe.

²³⁰ *Tb Shabbat* 119a.

²³¹ A. J. HESCHEL, *Il Sabato. Il suo significato per l’uomo moderno*, Garzanti, Cernusco s/N (MI) 1999, 26 [titolo originale: *The Sabbath. Its meaning for modern man*, New York 1951].

²³² A. J. HESCHEL, 39.

Gen 2,1-4a per parlare dell'opera creazionale di Dio assume lo schema della settimana umana,²³³ ma poi la presentazione del 'settimo giorno' di Dio influenza il modo di interpretare il comandamento della *šabbāt*.

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

Es 20 poi riprende Dt 5, rileggendolo alla luce del testo di Genesi. Un indizio letterario molto forte è la presenza in Gen 2 come in Es 20 dei due verbi *waj^ʔbāreḵ / bēraḵ*, 'benedire', e *waj^ʔqadd^ʔšēhû / ʔqadd^ʔšô* 'consacrare': sono gli unici due passi in cui si trovano questi due verbi collegati alla *šabbāt*. Il 'settimo giorno' di Dio è presentato come il fine di tutta la creazione.

Il riposo di Dio non è ozio, ma attività nuova che completa ciò che Dio ha fatto prima (Gen 2,2). La fecondità del settimo giorno supera quella degli altri giorni. Dio benedice il settimo giorno (Gen 2,3) con quella che è la terza benedizione presente in Gen 1,1 - 2,4a.²³⁴

Poiché la benedizione è sempre fonte di fecondità - «siate fecondi e moltiplicatevi»: Gen 1,22.28), la *šabbāt* è il giorno che porta la fecondità a quelli precedenti, il giorno che rende fecondo il tempo:

Tutte le benedizioni dall'alto e dal basso sono appese al settimo giorno... :è da questo che sono benedetti tutti i sei giorni.²³⁵

Di questa fecondità, all'uomo è concesso un anticipo attraverso la celebrazione della *šabbāt* nella festa e nella lode. In questo giorno Dio benedice gli umani (benedizione costitutiva) che rispondono benedicendo Dio (benedizione dichiarativa).

I comandi *custodisci* e *ricordati* rimandano alla dimensione del tempo. Il comando «custodire» ritorna ben tre volte in Es 31,13-17 (vv.13.14.16) e ha quindi certamente una funzione strutturante. È la dimensione su cui insiste Abraham Joshua Heschel. Egli scrive:

L'ebraismo è una religione del tempo che mira alla santificazione del tempo.²³⁶

I due «punti di memoria», che vengono raccontati e trasmessi attraverso l'osservanza della *šabbāt*, quelli senza i quali l'ebraismo cesserebbe di essere tale, sono l'esodo (Dt 5,15) e la creazione (Es 20,11).

La *custodia* e il *ricordo* della *šabbāt* ci richiamano che la liberazione esodica e la creazione sono sempre in atto.²³⁷ Nel giorno di *šabbāt* Israele celebra nello stesso tempo la festa della creazione, ricordata nel *qiddûš* serale, la festa della rivelazione, evocata con la lettura della

²³³ È probabile che la struttura ebdomadaria sia nata dalla divisione regolarizzata del mese lunare. Nella cultura mesopotamica la luna ha grande importanza per il calendario mensile. Se vi erano nel mondo babilonese giorni ricorrenti di riposo, essi non erano giorni festivi, ma nefasti, poco propizi alle attività umane. Anche nell'ambito cananaico la struttura ebdomadaria è attestata da alcune feste agricole che in seguito assunsero un carattere storico in Israele (festa degli azzimi, festa delle settimane). Una festa ricorrente ogni sette giorni, da celebrare gioiosamente e nel riposo, è presente solo in Israele.

²³⁴ Cfr. Gen 1,22. 28; 2,3.

²³⁵ Zohar, *Šemôt* 88a.

²³⁶ A.J. HESCHEL, *ibidem*, 12.

²³⁷ Sul significato della *šabbāt* è molto interessante per la densità del suo contenuto espresso in un linguaggio vivace affascinante il volumetto di B. GROSS, *Shabbat* (Philosophie imaginaire), Éditions de l'éclat, Paris 2015.

tôrāh nella celebrazione sinagogale del mattino, e la festa della redenzione, annunciata nella *habdālāh* conclusiva che si apre all'attesa messianica.²³⁸

Il sabato è la festa della creazione, ma di una creazione avvenuta in vista della redenzione.²³⁹

Troviamo nel passo di Es 31,13 un'espressione che dice di più di quanto sembra dire ad una prima lettura:

ʾôt hiwʾ bēnî ûbēnēkem lʾdōrōtēkem lādaʿat kî ʾānî jhwh mʾqaddiškem

essa [la *šabbāt*] è un segno tra me e voi per le vostre generazioni, perché si conosca che io sono JHWH che vi santifica (31,13).

Il settimo giorno è perciò il segno del rapporto particolare e perenne che sussiste tra JHWH e Israele. Per comprendere meglio il termine *ʾôt* in riferimento alla *šabbāt*, occorre ricordare che questo termine nella rilettura 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).

La *šabbāt* è *ʾôt ben*, «un segno tra», il che significa che essa nello stesso tempo distingue e unisce.

Anzitutto la *šabbāt* unisce e distingue Dio e Israele. La correlazione «tra...e» in ebraico esprime l'intimità tra marito e moglie. Quella tra Dio e Israele è un'unione sponsale. Rabbi Berekja elenca dieci passi della Scrittura in cui Dio si riferisce a Israele come alla propria sposa.²⁴⁰ L'evento del *šīnaj* viene descritto come l'atto con cui Dio si fida con il popolo d'Israele:

E *mōšeh* fece uscire il popolo dall'accampamento per andare incontro a Dio (Es 19,17).²⁴¹

Dice Rabbi Jose: «JHWH venne dal *šīnaj* (Dt 33,2) per accogliere il popolo d'Israele come lo sposo avanza per incontrare la sposa». ²⁴² Sottolinea A. J. Heschel:

Vi è, però, una differenza essenziale tra il modo in cui la metafora della sposa venne usata dai rabbini e quello in cui venne usata dal profeta. Nell'espressione del profeta, Israele viene chiamato sposa, e l'iniziativa, l'attenzione, è dalla parte di Dio; nelle parole dei rabbini invece non è Israele ma il Sabato ad assumere il ruolo di sposa e l'iniziativa, l'attenzione, deve venire dall'uomo.²⁴³

²³⁸ Cfr. F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Traduzione ed edizione italiana a cura di G. BONOLA (CFil 17), Marietti 1820, Genova 1985, ²1986, 331-336 [titolo originale: *Der Stern der Erlösung*, mit einer Einführung von R. MAYER, und einer Gedenkrede von G. SCHOLEM (Bibliothek Suhrkamp 973), Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. ¹1921, ⁴1993].

²³⁹ ID., 336.

²⁴⁰ Cfr. *dʾḥārīm rabbāh* 2, 6; *šīr haššīrīm rabbāh* 4, 21.

²⁴¹ Cfr. *dʾḥārīm rabbāh* 3, 12.

²⁴² Cfr. *mʾkīltaʾ dʾrabbī jīšmaʿel* su Es 19,17.

²⁴³ A.J. HESCHEL, *Il sabato*, 69, nota 4.

In modo chiaro si legge nello *seper hazzôhar*:²⁴⁴

La *šabbāt* è regina e anche promessa sposa». Ma chi è lo sposo? Alcune volte lo sposo della *šabbāt* è Dio stesso. Altre volte la *šabbāt* è lo sposo o la sposa di Israele. Nel *midrāš b'erēšit rabbāh*²⁴⁵ la *šabbāt* è lo sposo, perché ci si riferisce in realtà al «settimo giorno» (*jôm* in ebraico è maschile). Ma altrove la *šabbāt* è la sposa. Questa affermazione si fonda su un'interpretazione midrashica di Es 20,8: «Ricordati del giorno della *šabbāt* per santificarlo». L'espressione ebraica *l'qaddēš*, «santificare, consacrare», significa, nel linguaggio del *talmūd*, consacrare una donna, fidanzarsi con essa.

Perciò la parola pronunciata sul *šinaj* voleva imprimere nella coscienza di Israele che la sua vocazione è di essere il promesso sposo di questo giorno. E quel comandamento chiedeva ad Israele di sposare la *šabbāt*.

Si compiva così la promessa fatta alla *šabbāt* al momento della creazione, come dice Rabbi Shimon bar Joḥai:

«Quando fu terminata l'opera della creazione, il Settimo Giorno si lamentò: Signore dell'universo, tutto quel che hai creato è fatto in coppia: a ogni giorno della settimana Tu hai concesso un compagno; soltanto io sono rimasto solo. E Dio gli rispose. La comunità d'Israele sarà il tuo compagno».²⁴⁶

L'inno alla creazione, con cui si apre il libro della Genesi e che quindi costituisce il portale di ingresso al canone biblico, si presenta con una struttura letteraria orientata verso il settimo giorno di Dio (Gen 1,1-2,4a).²⁴⁷ La creazione è vista come il primo evento che avviene nel tempo, non come un atto compiuto da divinità al di fuori del tempo. Il cosmo viene così demitologizzato, facendo tramontare la concezione ciclica del tempo.

Nella struttura del settenario della creazione hanno un rilievo particolare il primo, il quarto e il settimo giorno.²⁴⁸

²⁴⁴ *seper hazzôhar, ra'ja' m'êhêmna'*, «Il pastore fedele», III, 272b.

²⁴⁵ *b'erēšit rabbāh* XI, 8.

²⁴⁶ Il testo è citato da A. J. HESCHEL, *Il sabato*, 65.

²⁴⁷ È importante chiarire il rapporto che esiste tra la settimana della creazione divina e la settimana dell'uomo, confrontando Gen 2,1-4a con i due passi delle *ʿăseret hadd'ḥārīm*, le *dieci parole*, - più comunemente indicate nella tradizione ebraica come le *ʿăseret hadd'ḥārīm* - che riportano il comandamento circa il sabato, Dt 5,12-15 e il suo parallelo Es 20,8-11. G. Borgonovo formula l'ipotesi è che «Gen 2,1-4a, per parlare dell'opera creazionale di Dio, abbia assunto lo schema ebdomadario dalla settimana umana, ma - in un secondo momento - la presentazione del 'settimo giorno' di Dio abbia influenzato il modo di interpretare il comandamento del sabato. Più precisamente, Dt 5,12-15 precederebbe Gen 2,1-4a, mentre Es 20,8-11 sarebbe stato scritto definitivamente in epoca più tarda e avrebbe ormai una qualche relazione con il testo genesiaco. Un indizio letterario molto forte è la presenza in Gen 2 come in Es 20 dei due verbi «benedire», *bērēk* (piel), e «consacrare», *qiddaš* (piel): sono gli unici due passi in cui si trovano questi due verbi collegati alla *šabbāt*. La connessione stabilita tra la settimana divina e quella umana crea così un ponte tra il livello umano e quello divino: il primo diventa segno per il secondo, il secondo fonda il primo»: cfr. G. BORGONOVO, «Profezia della shabbat e compimento della domenica», in L. NASON (ed.), *Il giorno del Signore. Il settimo giorno e il primo dopo il sabato*, Centro Ambrosiano, Milano 2009, 159-190, qui 164.

²⁴⁸ Per questa parte biblica cfr. L. NASON, «Il 'settimo giorno' e 'Il primo giorno dopo il sabato'», in L. NASON (ed.), *Il giorno del Signore. Il settimo giorno e il primo dopo il sabato*, Centro Ambrosiano, Milano 2009, 11-19 e 71-80.

Nel primo giorno, che in realtà è lo *jôm ʿeḥād* e quindi il «giorno uno ed unico», con la creazione della luce Dio separa il giorno dalla notte inaugurando il regolare ritmo del tempo (Gen 1,4b-5).

Nel quarto giorno, con la creazione del «luminare grande» [*hammāʿôr haggādōl*], del «luminare piccolo» [*hammāʿôr haqqātōn*] e delle «stelle» [*hakkōkābīm*], Dio instaura il ciclo annuale del tempo scandito dal ritmo delle «feste» [*mōʿādīm*], dei «giorni» [*jāmīm*] e degli «anni» [*šānīm*] (Gen 1,14-18).

¹⁴Dio disse: «Ci siano fonti di luce nel firmamento del cielo, per separare il giorno dalla notte; siano segni per le feste, per i giorni e per gli anni ¹⁵e siano fonti di luce nel firmamento del cielo per illuminare la terra» ... ¹⁹E fu sera e fu mattina: quarto giorno (Gen 1,14-19).

«E fu sera e fu mattina» [*wajʿhî-ʿereḅ wajʿhî-bōqer*]: il ritornello scandisce il tempo che scorre. In questa struttura di sei giorni il «settimo» opera una rottura, ma in una continuità che permane, quella della strutturazione del tempo.

La creazione si conclude con un'ultima separazione temporale con cui Dio pone termine all'opera della creazione (Gen 2,2-3):

wajʿkal ʿēlōhīm bajjôm haššēbʿî mʿlaʿktô ʿāšer ʿāsā wajjišbōt bajjôm haššēbʿî mikkol-mʿlaʿktô ʿāšer ʿāsā

wajʿbārek ʿēlōhīm ʿet-jôm haššēbʿî wajʿqaddēs ʿōtô kî bô šābat mikkol-mʿlaʿktô ʿāšer-bārāʿ ʿēlōhīm laʿāšōt

²Allora Dio nel settimo giorno portò a termine il suo lavoro che aveva fatto e cessò [*wajjišbōt*] nel settimo giorno da ogni suo lavoro che aveva fatto. Dio benedisse il settimo giorno e lo santificò, perché in esso Dio aveva cessato da ogni suo lavoro che egli creando aveva fatto (Gen 2,2-3).

L'insistenza sul settimo giorno è forte: in esso Dio pone un termine ad «ogni suo lavoro che egli creando aveva fatto», quindi all'opera della creazione. La creazione perciò non si conclude con la creazione dell'uomo e della donna (Gen 1,26-31), collocata nel sesto giorno, ma con il settimo giorno in cui tutto viene portato a compimento.

Il verbo *šābat*, dalla cui radice deriva *šabbāt*, significa sia «riposarsi» che «arrestarsi», «astenersi», «cessare». Dio dunque portò a termine la creazione, interrompendo l'attività del creare: ciò significa, secondo i maestri ebrei, che Dio limita la sua opera creatrice lasciando l'uomo nella libertà di accoglierla o di rifiutarla.²⁴⁹

²⁴⁹ Si potrebbe richiamare qui la difficoltà che hanno incontrato e incontrano i sistemi religiosi a coniugare e a conciliare la trascendenza e l'immanenza di Dio nei confronti del mondo. Scrive André Neher: «In questo enunciato barbaro, tratto dal gergo filosofico più universale - *trascendenza e immanenza* - l'accento ebraico deve essere posto sulla particella *e*, in uno dei numerosi significati che questo strumento verbale di legamento prende in ebraico, fin dalla Bibbia (*wāw*) e ha conservato oggi.... *wāw* è il *wāw* consecutivo, certo: *e*, *e poi*, *in seguito*, *inoltre*, ma è anche il *wāw* conversivo, profetico, che trasforma il passato in avvenire e il futuro in presente: «La tal cosa era fatta, ma in realtà, stava per essere fatta: talaltra cosa stava per essere fatta ed ecco che era già realizzata. È infine il *wāw* contestativo: *e tuttavia*, *malgrado tutto*, *chechessia*, *e contro ogni apparenza*..., trave di sostegno principale del pensiero ebraico.....«*Tuttavia! Lāḵēn!* La parola che accetta lucidamente tutte le difficoltà, tutte le insidie, tutte le barriere e le polverizza con la speranza. La parola che lacera le divisorie del

Con questa interruzione Dio pone un termine alla potenza delle *dieci parole* con cui ha creato l'universo.

Smettendo il suo lavoro, egli si mostra padrone della propria padronanza, e questo è il segreto della sua mitezza.²⁵⁰

Perciò il giorno di *šabbāt*

sottolinea ancora una volta la dolcezza al cuore dell'immagine di Dio. Legge di dolcezza che corregge le proiezioni di un Dio super-potente, confuso con il nostro sogno di superpotenza, vale a dire un Dio a nostra immagine.²⁵¹

Nello stesso tempo con questo suo gesto Dio pone a se stesso un limite aprendo «uno spazio d'autonomia per ciò che non è lui, cioè l'universo, e, in particolare, per l'umanità alla quale ha appena affidato la terra (Gen 1,26-28).²⁵²

Vi è un potente paradosso in questa immagine di un Dio che, per completare la creazione, si ritira lasciandola incompiuta e si assume così il rischio di aprire uno spazio di vita al vivente. Non è ciò che la finale del testo sottolinea ricorrendo a questa espressione curiosa: «Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò (lo dichiarò suo), perché in esso si riposò da ogni sua opera che aveva creato e fatto (aveva creato per fare)» (2,3b: 'āšer-bārā' 'ēlohîm la'āsôt)?».²⁵³

A differenza degli altri giorni la *šabbāt* è senza sera e senza mattina. È così profezia del giorno escatologico che, secondo Zc 14,16ss, sarà «senza notte né giorno», il giorno «unico». È

tempo e cancella le distanze. Due eventi separati da mesi, da anni, da secoli, da millenni - la catastrofe e il ritorno- coincidono *tuttavia*, sono vicinissimi, intimi, simultanei» (A. NEHER, *L'essence du prophétisme*, Paris 1972, 214s [traduzione italiana: *L'essenza del profetismo*, Marietti, Casale Monferrato 1984, 191; cfr. ID., *Jérémie [Judaïsme-Israel]*, Édition Stock, Paris 1960, 1980, 218). Tale è il senso che si deve dare a «trascendenza,- e *tuttavia* - immanenza». *Dio è trascendente... e tuttavia Dio è immanente*. Il *Patto* getta un ponte sull'abisso che separa Dio dall'uomo, e li fa *partecipare* insieme ad un'opera comune. Dio non è assente (come presso Aristotele). Dio non è avversario (come nei miti). Dio non è tutto (rigetto del panteismo che non lascia più posto all'uomo). Tutto è in Dio (panenteismo), ed è in questo tutto che l'uomo ha il suo posto privilegiato di cooperatore all'opera di Dio. Il *Patto* si chiama in ebraico *b'rit*, termine ambivalente, che comporta nello stesso tempo, simultaneamente, la trascendenza - e - tuttavia l'immanenza. Essa è taglio, rottura, distanza, e tuttavia, per mezzo di questa cesura, legamento, ravvicinamento, partecipazione. Questa partecipazione è *etica, esistenziale, universale*» (A. NEHER, *Chiavi per l'ebraismo*, Marietti, Genova 1988 [titolo originale: *Clefs pour le judaïsme*, Seghers, Paris 1977], 35-36).

²⁵⁰ A. WÉNIN, *Le Sabbat dans la Bible* (Connaître la Bible 38), Lumen Vitae, Bruxelles 2005, 23 (traduzione italiana: *Il Sabato nella Bibbia*, EDB, Bologna 2006, 23).

²⁵¹ P. BEAUCHAMP, *Testament biblique*, Bayard, Paris 2001, 27 (traduzione italiana: *Testamento biblico*, Qiqajon, Magnano (BI) 2007, 21).

²⁵² A. WÉNIN, *Le Sabbat dans la Bible*, 23 (traduzione italiana: *Il Sabato nella Bibbia*, 23).

²⁵³ A. WÉNIN, *Pas seulement de pain... Violence et alliance dans la Bible* (Lectio Divina 171), Cerf, Paris 1998, 34 (traduzione italiana: *Non di solo pane... Violenza e alleanza nella Bibbia*, EDB, Bologna 2004, 30). Cf ID., *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain. Lecture de Genèse 1,1-12,4* (Lire la Bible), Cerf, Paris 2007, 35-37 (traduzione italiana: *Da Adamo ad Abramo o l'errare dell'umano. Lettura narrativa e antropologica della Genesi, I, Gen 1,1-12,4*, EDB, Bologna 2008, 25-27).

pertanto memoriale della liberazione esodica (Dt 5,12-15) e della creazione (Es 20,8-11, ma anche profezia del mondo a venire ('*ôlam haba*').²⁵⁴

Nella *m^ekâlta⁷ d^rrabbî jîšma^el* troviamo questa affermazione molto incisiva:

La *šabbât* è stata data a voi, non voi alla *šabbât*.²⁵⁵

Non è possibile non sottolineare la profonda sintonia che esiste tra queste parole e quelle di Gesù:

E diceva loro: Il sabato è stato fatto per l'uomo e non l'uomo per il sabato!» (Mc 2,27).²⁵⁶

Di solito crediamo che la terra sia nostra madre, che il tempo sia denaro e che il profitto sia il nostro compagno. Il settimo giorno ci fa ricordare che Dio è nostro padre, che il tempo è la vita e che lo spirito è il nostro compagno.²⁵⁷

La *šabbât* ci insegna che per vivere in modo spirituale, creativo, occorre imparare a convertire le cose dello spazio in momenti del tempo. Lo scopo principale di tutti gli atti umani è di santificare il tempo. Perciò non dobbiamo lasciarci sfuggire il momento, ma dobbiamo impegnarci a riempirlo di un significato. È ancora A. J. Heschel a ricordarci:

Tutto quello che occorre per santificare il tempo è Dio, un'anima e un momento. E questi tre elementi ci sono sempre.²⁵⁸

²⁵⁴ Sul tema della *šabbât* nel Primo Testamento cfr. anche E. BIANCHI, *Giorno del Signore giorno dell'uomo*, Piemme, Casale Monferrato 1994, 31-56.

²⁵⁵ Rabbi JONATAN BEN JOSEF in *m^ekâlta⁷ d^rrabbî jîšma^el* su Es 31,13.

²⁵⁶ A questo proposito J. Meier, nel quarto e ultimo volume della sua opera *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, conclude il capitolo di più di cento pagine su «Gesù e il sabato» con alcune osservazioni interessanti e fondamentali per un ricerca seria sul Gesù storico, che egli chiama anche il «Gesù halakhico».

Circa i racconti di guarigioni compiute da Gesù nello *jôm haššabbât*, egli sostiene che tali racconti con le dispute ad essi connesse sono privi di credibilità storica. La loro forma attuale riflette la polemica cristiana, non il Gesù storico. Tutti questi racconti sono con grandissima probabilità una creazione della polemica e dell'apologetica cristiana. Ciascuno di questi racconti presuppone, infatti, che ogni atto di guarigione costituisca una violazione dello *jôm haššabbât*. «Ma le Scritture ebraiche, le opere deuterocanoniche (Giuditta, 1-2 Maccabei), il *Libro dei Giubilei*, il *Documento di Damasco*, i frammenti halakhici della Grotta 4 di Qumran, Aristobulo, Filone e Flavio Giuseppe non attestano affatto che curare costituisca una violazione del sabato. Questa idea è completamente assente nella letteratura ebraica anteriore al 70. E tale assenza diventa ancor più significativa quando vediamo iniziare, prima in *Giubilei* e poi nel *Documento di Damasco*, la tendenza a stendere degli elenchi sempre più ampi, oltre che rigorosi, delle opere proibite nel giorno di sabato. Gli atti di guarigione restano assenti anche quando giungiamo alla fioritura completa di questa tradizione di elenchi nelle 39 opere proibite di *mišnâh šabbât* 7, 2. In altri due passi del trattato, troviamo per la prima volta la proibizione di certi atti curativi, ma anche in tale sede compaiono delle distinzioni fra azioni differenti. La presenza di opinioni dissenzienti fa pensare che questa innovazione rabbinica non fosse accolta con plauso universale». Cf J.P. MEIER, *Un ebreo marginale. Ripensare il Gesù storico*, 4 volume: Legge e amore, BTC 147, Queriniana, Brescia 2009, 237-343, qui 339 (titolo originale: *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus. Vol. 4: Law and Love*, Doubleday, New York, NY 2009, 235-297, qui 294).

²⁵⁷ A.J. HESCHEL, *Il sabato*, 96.

²⁵⁸ A.J. HESCHEL, *Ibidem*, 131.

La creazione è il linguaggio di Dio e il Tempo è il Suo canto, mentre le cose dello spazio ne costituiscono le consonanti. Santificare il tempo significa cantare le vocali all'unisono con Lui.²⁵⁹

La risposta [ebraica] al problema della civiltà, io credo, è di non fuggire dal regno dello spazio,²⁶⁰ di lavorare con le cose dello spazio, ma essere innamorati dell'eternità.²⁶¹

Si deve notare che l'osservanza del comandamento riguardante lo *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:

‘al-kēn šiwwēkā jhwh ‘ēlohēkā la‘āsôt ‘et-jôm haššabbāt
perciò ti ordina JHWH tuo Dio di fare il giorno di *šabbāt*

Si cessa il lavoro per *fare* il giorno di *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 *‘ābōdāh* e rinuncia alla *m‘lā‘kāh*.

‘ābōdāh e *m‘lā‘kāh* sono due vocaboli ebraici che indicano entrambi il lavoro: il primo contiene la stessa radice di *‘ebed*, «servo», mentre il secondo indica il lavoro come forma di dominio sul mondo e viene usato anche 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).

Che cosa un ebreo non deve 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 *אֹהֶל מוֹעֵד* / *‘ōhel mō‘ēd*, «tenda del convegno» con tutti i suoi accessori. Questi lavori rappresentavano concretamente tutte le possibilità di lavoro creativo, di ogni creazione artistica.

1JHWH parlò a *mōšeh* e gli disse: 2«Vedi, ho chiamato per nome *bēšal‘ēl ben-‘ūrî*, della tribù di *jēhūdāh*. 3L'ho riempito dello spirito di Dio, perché abbia saggezza, intelligenza e scienza in ogni genere di lavoro, 4per ideare progetti da realizzare in oro, argento e bronzo, 5per intagliare le pietre da incastonare, per scolpire il legno ed eseguire ogni sorta di lavoro. 6Ed ecco, gli ho dato per compagno *‘ohōlīāb ben-‘āhîsāmāk*, della tribù di *dān*. Inoltre nel cuore di ogni artista ho infuso saggezza, perché possano eseguire quanto ti ho comandato: 7la tenda del convegno, l'arca della Testimonianza, il propiziatorio sopra di essa e tutti gli accessori della tenda; 8la tavola con i suoi accessori, il candelabro puro con i suoi accessori,

²⁵⁹ A.J. HESCHEL, *ibidem*, 134.

²⁶⁰ Quando Rabbi Shimon bar Joḥai espresse la sua condanna per tutte le attività mondane, fu ripreso da una *bat qōl*, «voce celeste».

²⁶¹ A.J. HESCHEL, *Il sabato*, 152.

l'altare dell'incenso ⁹e l'altare degli olocausti con tutti i suoi accessori, il bacino con il suo piedistallo; ¹⁰le vesti ornamentali, le vesti sacre del sacerdote ¹¹'ahārôn e le vesti dei suoi figli per esercitare il sacerdozio; ¹¹l'olio dell'unzione e l'incenso aromatico per il santuario. Essi eseguiranno quanto ti ho ordinato» (31,1-11).

A questi versetti segue immediatamente nel v.13 il comando riguardante la *šabbāt*:

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

Ci sono due testi dell'esodo, che appartengono alla tradizione sacerdotale, particolarmente significativi perché evidenziano il rapporto tra il *kābôd*, 'gloria', di JHWH e il 'settimo giorno': Es 24,12-18, in particolare il v. 16, ed Es 39-40, completamento della costruzione del santuario.

La seconda teofania di Es 24 presenta una struttura 'sabbatica': il 'settimo giorno' è il giorno del colloquio tra Dio e *mōšeh*, il giorno della 'manifestazione' dello *kēbôd jhwh*, dopo i sei giorni di 'velamento' della nube.

Anche il completamento della costruzione del santuario e la sua inaugurazione presentano analogie con Gen 2,1-4a. Come al termine della costruzione dell'universo vi fu il riposo divino nel 'settimo giorno', così al termine della costruzione della tenda (cfr. la sequenza antitetica lavoro / termine dell'opera) vi è la discesa dello *kēbôd jhwh* nella nube, per indicare che Dio 'prende dimora' in mezzo al suo popolo. Anche il 'settimo giorno' di Es 24 era collegato alla nube e alla gloria. Da questi testi si può dedurre che la pienezza del 'settimo giorno' è la dimora (*šēkināh*) di Dio in mezzo al suo popolo.

Il riposo della *šabbāt* ci dice che il senso della temporalità umana non sta nell'attivismo, ma nella comunione con Dio. Di questa vocazione di tutto l'universo alla comunione con il suo Dio la *šabbāt* è sacramento.

Del resto, che è la creazione se non un movimento in cui il caos diviene uni-verso (= rivolto verso l'unità), ricevendo una direzione, una forma, un senso, una finalità di unificazione appunto, di comunione con Colui che è l'Uno?²⁶²

«E Dio compì [*waʾēkal*] nel settimo giorno la sua opera» (Gen 2,2). Questa espressione ha suscitato ben presto difficoltà. Come interpretarla dal momento che sembra affermare che Dio ha lavorato ancora anche nel settimo giorno?

²⁶² E. BIANCHI, *Adamo dove sei?*, Qiqajon, Magnano (VC) 1990 e 1994², 148.

La traduzione greca dei LXX, che risale al III secolo a.C., elimina la difficoltà traducendo: «Dio terminò le sue opere che aveva fatto nel sesto giorno» [συνετέλεσεν ὁ θεὸς ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἕκτῃ τὰ ἔργα αὐτοῦ ἃ ἐποίησεν (Gen 2,2^{LXX}).

Le risposte dei rabbini sono concordi nel dire che è la *šabbāt* stessa che ancora mancava perché l'intera creazione fosse completata: la *šabbāt*, nella lingua ebraica il termine è di genere femminile, è la sposa di cui il mondo ancora mancava.

Simile ad un re, che aveva preparato il baldacchino nuziale e lo aveva adornato, e di che cosa mancava? Della sposa da introdurvi. Così di che cosa mancava il mondo? Della *šabbāt*²⁶³.

Secondo Rashi la *šabbāt* porta quel riposo di cui il mondo ancora mancava:

Dopo i sei giorni della creazione, che cosa mancava ancora nell'universo? Il riposo (*m^enûḥāh*). Venne la *šabbāt*, venne la *m^enûḥāh*, e l'universo fu completo.²⁶⁴

Il termine *m^enûḥāh*, che generalmente si traduce con 'riposo', qui ha un significato più ampio che astensione dal lavoro e dallo sforzo, libertà dalla fatica, dalla tensione o da attività di qualsiasi tipo. *m^enûḥāh* non è un concetto negativo, ma qualcosa di reale e di intrinsecamente positivo. Questo deve essere stato il punto di vista degli antichi rabbini se credettero che ci volle un atto di creazione perché esistesse la *m^enûḥāh*, senza la quale l'universo non sarebbe stato completo. «Che cosa è stato creato il settimo giorno? La tranquillità, la serenità, la pace e il riposo».²⁶⁵ Nello spirito biblico *m^enûḥāh* è sinonimo di felicità e silenzio, di pace e armonia [...] L'essenza di una vita retta è *m^enûḥāh*: 'Il Signore è il mio pastore... Egli mi conduce in riva alle acque tranquille' (le acque di *m^enûḥôt*)²⁶⁶. Più tardi, *m^enûḥāh* divenne sinonimo della vita nel mondo futuro, della vita eterna.²⁶⁷

Il verbo *šābat* significa sia 'riposarsi' che 'arrestarsi', 'astenersi'; 'creare' significa quindi anche cessare di creare. Troviamo in Es 31,17 un'espressione arcaica ed antropomorfica del riposarsi di Dio dopo il lavoro dei sei giorni:

In sei giorni JHWH ha fatto il cielo e la terra, ma nel settimo giorno ha cessato e ha ripreso fiato [*šābat wajjinnāpāš*] (31,17).

Dio dunque portò a termine la creazione, interrompendo l'attività di creare: ciò significa, secondo i rabbini, che Dio limita la creazione lasciando l'uomo nella libertà di accoglierla o di rifiutarla.

A differenza degli altri giorni la *šabbāt* è senza sera e senza mattina. È così profezia del giorno escatologico che, secondo Zc 14,16ss, sarà «senza notte né giorno», il giorno 'unico'.

²⁶³ *Berešit Rabbāh* X, 9 (a cura di T. FEDERICI), UTET, Torino 1978.

²⁶⁴ RASHI su *Berešit* 2,2 in *Chumash with Rashi's Commentary*.

²⁶⁵ *Berešit Rabbāh* X, 9.

²⁶⁶ Sal 23,1-2.

²⁶⁷ A. J. HESCHEL, 31-32.

La *šabbāt* è pertanto memoriale della creazione (Es 20,8-11), della liberazione esodica (Dt 5,12-15), ma anche profezia del mondo a venire (*‘ōlām ha-bā’*).²⁶⁸

Un’antica allegoria racconta: ‘Quando Adamo vide la maestà della *šabbāt*, la sua grandezza e la sua gloria, e la gioia che conferiva a tutti gli esseri, intonò un canto di lode come *per esprimere gratitudine al giorno della šabbāt*. Allora Dio gli disse: Tu elevi un canto di lode al giorno della *šabbāt*, e non canti per Me, il Dio della *šabbāt*? Allora la *šabbāt* si alzò dal suo seggio e si prosternò davanti a Dio, dicendo: È cosa buona *esprimere gratitudine al Signore*. E tutto il creato aggiunse: E cantare lode al Tuo Nome, o Altissimo.’²⁶⁹

Il rispetto verso i genitori (20,12)

La ‘quinta parola’ riguarda il rispetto che deve essere riconosciuto ai genitori. Come tutte le altre ‘dieci parole’, anche questa si rivolge ad adulti, non a bambini. Si tratta dunque più del problema dei figli adulti, a cui è chiesto di farsi carico con rispetto, premura e riconoscenza dei genitori anziani, che non dell’obbedienza del bambino ai suoi genitori. Questa prospettiva è evidenziata da passi legislativi in cui si esprime il senso del comando in forma negativa: cfr. Es 21,15.17; Dt 27,16 (‘decalogo sichemita’). Padre e madre sono sempre messi sullo stesso piano di onore, a differenza delle legislazioni delle nazioni vicine (cfr. Codice di Hammurabi). Addirittura in Lv 19,3 la madre precede il padre. Il verbo usato per esprimere l’onore dovuto ai genitori è, in ebraico, *kāḇēd*, che al piel significa ‘dare il giusto peso’. Questo verbo, usato molte volte dalla Bibbia ebraica con JHWH come oggetto, istituisce uno stretto parallelo tra l’onore dovuto ai genitori e quello dovuto a JHWH, in quanto i genitori nella tradizione deuteronomica sono gli unici depositari della tradizione religiosa di Israele.

Il rapporto con il prossimo (20,13-17)

Le due esigenze dell’assolutezza di JHWH e della giustizia nei confronti del prossimo sono strettamente collegate nel decalogo e nel profetismo, anzi la seconda è il modo dell’attuazione della prima.

La ‘sesta parola’ (v.13) esprime la proibizione dell’omicidio con il verbo *rāšah*, ‘assassinare’, che nella Bibbia è usato per indicare l’uccisione di un nemico personale, la vendetta arbitraria di chi vuol farsi giustizia da sé. Indica cioè l’uccidere caratterizzato da una mancanza di difesa della vittima e da una motivazione illegale (cfr. Nm 35; Dt 4,42; 19; 22,26; 1Re 21,19). Erano permessi dei casi di uccisione, ma c’è una tendenza nella legislazione antica verso una generale proibizione di uccidere. È una tendenza esplicitata anche dalla formulazione stessa del decalogo, dal momento che l’oggetto non viene precisato.

La ‘settima parola’ (v.14) è un richiamo alla fedeltà nel matrimonio. «Abbandonare il compagno della propria giovinezza e l’alleanza del proprio Dio» sono la stessa cosa (cfr. Pr 2,17). Il soggetto del verbo *n’p̄*, ‘commettere adulterio’, è quasi sempre la donna: è la

²⁶⁸ Sul tema della *šabbāt* nell’Antico Testamento cfr. anche E. BIANCHI, *Giorno del Signore giorno dell’uomo*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1994, 31-56.

²⁶⁹ Cfr. L. GINZBERG, *Le leggende degli ebrei. I. Dalla creazione al diluvio*, Adelphi, Milano 1995 (edizione originale: *The Legends of the Jews*, I, Filadelfia 1925), 92-93.

violazione dell'alleanza matrimoniale da parte di una donna (cfr. Dt 22,22). L'uomo è adultero in quanto viola l'alleanza matrimoniale di una donna, sia egli sposato o no. Siamo in contesto 'implicitamente' maschilista!

Il comandamento non riguarda la proibizione di altre pratiche sessuali disordinate, quali la sodomia e l'omosessualità. Tuttavia esse sono state sempre considerate immorali nell'etica di Israele, contro la concezione sacrale della sessualità nella cultura cananaica. La sessualità nell'antico Israele fu sempre interpretata secondo una dimensione realistica e antropocentrica (cfr., in particolare, il Cantico dei cantici).

La 'ottava parola' (v.15) è espressa, in ebraico, con il verbo *gnb*, 'rubare'. Non riguarda solo le cose, ma anzitutto le persone (cfr. Es 21,16), quindi il sequestro di una persona per venderla come schiavo (cfr. anche Dt 24,7). Anche se nella redazione finale del decalogo l'oggetto non è più specificato, dobbiamo riconoscere che il contesto immediato degli altri comandamenti ci presenta un oggetto comune: il prossimo, *rēa'*, espresso al termine delle 'dieci parole' (20,16).

La 'nona parola' (v.16) è legata ad un contesto giudiziario. Si potrebbe tradurre. 'Non parlare contro il tuo prossimo come testimone di menzogna'. Questo comando, esplicitato in Dt 19,15-20, proibisce la falsa testimonianza che può causare la condanna a morte dell'innocente attraverso un processo ingiusto (cfr. Es 23,1-3.6-9). Lv 5,1 specifica che non si tratta solo dell'accusa ingiusta, ma anche del non accusare quando si sa, ossia il caso di omertà.

La 'decima parola' (v.17) proibisce il desiderio di ciò che appartiene al prossimo. Il significato del verbo ebraico *hāmad* è molto più concreto del nostro 'desiderare': si tratta di un desiderio che è già un progetto per conquistare, di manovre, quindi, che tendono alla realizzazione di un progetto. Lo scopo di questo comando era la difesa della parte di eredità (*nahālāh*) di ciascun figlio di Israele che gli premetteva di partecipare al dono della terra e a tutte le promesse connesse con questo dono.

Mentre la redazione di Es 20 pone la donna tra tutte le altre cose, la redazione di Dt 5 formula due comandamenti diversi con la variazione del verbo - *hāmad* per la donna e *'wh*, che indica più l'atteggiamento dell'invidia, per tutto il resto -, separando la donna dal resto degli oggetti desiderati.

Il perenne valore delle 'dieci parole'

La Bibbia contiene il primo commento al decalogo, nei cosiddetti Codici legislativi anzitutto: il Codice dell'Alleanza (Es 20,22-23-33), il Codice deuteronomico (Dt 12,1-26,15) e la Legge di santità (Lv 17-26.)²⁷⁰ Ma anche nei racconti dei Profeti anteriori, in cui troviamo la lettura deuteronomista della storia di Israele, nei Profeti posteriori, che ci hanno conservato

²⁷⁰ Cfr. J.L. SKA, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Dehoniane, Roma 1998, 53-64.

le tradizioni profetiche del regno del Nord e del regno del Sud, nelle tradizioni sapienziali e nei salmi.²⁷¹

Tutti i comandamenti

potevano essere riassunti in uno solo per l'umano senza peccato e possono essere nuovamente compendiate in uno solo per l'umano del Nuovo Testamento; si dice infatti nel Talmud (*Tb Makkot* 24a) che Dio diede a Adamo *un solo* comandamento: «Riempite la terra e soggiogatela» (Gen 2,28), ma Adamo non lo capì, soggiogò la donna, dominò sul fratello, non rispettò le creature. Allora Dio diede a Noè *sette* comandamenti, ma i figli di Noè continuarono a peccare e allora Dio diede a Mosè le *dieci* parole e rivelò l'intera sua Legge ad Israele in *seicentotredici* comandi. Poi venne David e li ridusse a *undici* come sono scritti nel Sal 15. Venne Isaia e li ridusse a *sei*, come è detto: «Colui che cammina nella giustizia e parla rettamente, che disprezza il guadagno dell'oppressione e scuote le sue palme per non tenere donativi, che chiude le sue orecchie per non sentire sangue, e chiude i suoi occhi per non vedere il male» (Is 33,15). Venne Michea e li ridusse a *tre*, come è scritto: «Che cosa ti chiede il Signore se non di agire con giustizia, amare la misericordia e camminare umilmente con il tuo Dio?» (Mi 6,8). Poi Isaia li ridusse a *due*, come è detto: «Così dice il Signore: osserva la giustizia e opera la rettitudine» (Is 56,1). Infine venne Abacuc e li ridusse a *uno*, come è detto: «*Il giusto vivrà per la sua fede*» (Ab 2,4).²⁷²

È legittimo ipotizzare altri destinatari del decalogo oltre a Israele?

Per i rabbini, è l'alleanza offerta a Israele e da lui accolta a permettere che la voce di JHWH possa di fatto giungere a tutte le nazioni: per l'ebraismo l'alleanza di *nōah* è contenuta in quella del *śinaj* e non viceversa. Se Israele non avesse accolto le dieci parole esse non avrebbero potuto avere alcuna risonanza universale.²⁷³

Il decalogo non vuole essere una legge che offre una risposta completa ed esauriente a tutti i problemi etici. Le dieci parole sono più un insegnamento, un'istruzione che una legge: esse tracciano la 'via' perché ogni umano possa dare una risposta all'iniziativa di Dio. È significativo che la maggior parte delle dieci parole abbiano una forma negativa.

«Dire ciò che bisogna fare» imprigiona di più che «dire ciò che non bisogna fare». Leggendo il decalogo, si capisce ciò che Dio proibisce. Ma l'altra faccia, correlativa alla prima, è il fatto che Dio non obbliga. Che cosa non fare? Queste violenze che si chiamano assassinio, violenza adulterio, furto, falsa testimonianza. Ciò che impedisce di essere libero, questo è ciò che è proibito. Che cosa fare? Ciò che tu vuoi? Le proibizioni del decalogo fanno il vuoto davanti a uno spazio in cui Dio non domanda nulla, null'altro che il vivere la propria libertà per accogliere quella pienezza di vita che Dio offre come dono.²⁷⁴

²⁷¹ A. DE PURY – T. RÖMER – J.-D. MACCHI (éds), *Israël construit son histoire. L'historiographie deutéronomiste à la lumière des recherches récentes*, Labor et Fides, Genève 1996 ; P. BEAUCHAMP, *La Legge di Dio*, Piemme, Casale Monferrato AL 2000 (edizione originale: *La Loi de Dieu*, Seuil, Paris 1999).

²⁷² Citato da E. BIANCHI, *Esodo.*, 87.

²⁷³ P. STEFANI, «Il decalogo, legge di Dio per Israele e per le genti, in *Parole di vita* 42/5 (1997) 16-20.

²⁷⁴ P. BEAUCHAMP, «Au cœur de la Loi, le Décalogue», in *Croire aujourd'hui*, 184 (1987), 262, citato da A. WENIN, 149. Cfr. anche i testi rabbinici citati che sottolineano questa dimensione.

Il decalogo rimane dunque valido più in questo spirito fondamentale che non nelle sue formulazioni particolari. Decalogo e NT s'incontrano nell'affermazione di questo primato della salvezza offerta da Dio e nell'ispirazione di fondo della tematica morale: i comandamenti sono per l'uomo e tuttavia non esauriscono l'esigenza della volontà di Dio. Tuttavia essi sono un criterio di verifica dell'impegno morale e soprattutto l'ermeneutica fondamentale di ogni costruzione etica: l'assolutezza di Dio e l'esigenza della giustizia rimangono il metro di misura di ogni etica biblica. Questi principi vengono assunti dal cristiano non direttamente dal decalogo, ma – come sempre – attraverso l'ermeneutica che Gesù stesso ha offerto.²⁷⁵

²⁷⁵ Cfr. J.-P. SONNET, «Le Christ et l'accomplissement de la Loi: la *halakhah* du Juif, l'éthique du Gentil», *NRT* 122 (2000), 353-368.

IL COMPIMENTO DELL'ALLEANZA

Es 24,1-11

*La struttura di Es 19,1 – 24,11*²⁷⁶

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-hammīšpātīm*), 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).²⁷⁷

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*, *ʔāḥīhūʔ* 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.

²⁷⁶ Cfr. G. BORGONOVO, «Scrittura e הַכְּתוּבָה in Es 19-40», 139-140.

²⁷⁷ 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 Sinai dans l'événement de sa lecture» 338-344.

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 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).²⁷⁸ 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 19,6.²⁷⁹

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.²⁸⁰ 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 (*berit*) che tagliò JHWH con voi su tutte queste parole (*‘al kol-haddēpārīm 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 *hāzāh* (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‘ōn* [Gedeone] (Es 3,16; 4,1; Gdc 6,22-23), la visione di JHWH, indicata con il verbo *hāzāh*, 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*, *‘ābīhū’* e ai settanta anziani tra i figli d'Israele di mangiare alla sua presenza.

²⁷⁸ 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.

²⁷⁹ D. GARRONE, «Alleanza e libertà», *PSV* 23 (1991) 35-48, qui 41-42.

²⁸⁰ E. W. NICHOLSON, 121-133 («They Saw God and Ate and Drank»- A Covenant Meal At Sinai? Exodus 24:1-2, 9-11').

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 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 (*'am 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.²⁸¹

²⁸¹ 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 [*kātabtī*] per istruirti [*ʾhōrōtām*]²⁸²» (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:²⁸³

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 [*šēnē luḥōt hāʿēdut luḥōt ʿēben ketubīm beʿēšbaʿ ʾēlohīm*].

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 sali *mōšeh* sulla montagna e coprì la nube [*ʿānān*] la montagna. E dimorò [*wajjiškōn*]²⁸⁴ la gloria di JHWH [*kēḥōd 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 [*kēḥōd jhwh*] riempì la dimora [*hammiškān*] (40,34).

²⁸² *ʾhōrōtām*, infinito costruito *hifil* dal verbo *jrh* III (cfr. D.J.A. CLINES, DCH).

²⁸³ Cfr. G. BORGONOVO, «Scrittura e בריית in Esodo 19-40» 130.

²⁸⁴ *wajjiškōn*, tempo preformativo consecutivo, forma *qal* dal verbo *šākan*, 'e dimorò'.

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.

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’ [*’ōhel mō’ēd*], messo in risalto in 33,7-14, ora viene interamente assorbito nel suo nuovo ufficio sacerdotale che condivide con *’ahārōn*. Infatti, quando la gloria di JHWH ebbe riempito il santuario,

mōšeh non poté entrare nella tenda dell’incontro [*’ōhel mō’ēd*], perché dimorava [*šākan*] su essa la nube [*’ānān*] e la gloria di JHWH [*kēbōd 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 *’ahārōn* (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.²⁸⁵

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*²⁸⁶ (*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 sali *mōšeh* sulla montagna e copri la nube [*’ānān*] la montagna. E dimorò [*wajjiškōn*]²⁸⁷ la gloria di JHWH [*kēbōd jhwh*] sul monte *šinaj* e lo copri la nube [*’ānān*] per sei giorni. Nel settimo giorno [*bajjôm haššēb’î*] JHWH chiamò *mōšeh* dalla nube [*’ānān*] (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’:

²⁸⁵ 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).

²⁸⁶ Cfr. G. BORGONOVO, *ibidem*, 135-136.

²⁸⁷ *wajjiškōn*, tempo preformativo consecutivo, forma *qal* dal verbo *šākan*, ‘e dimorò’.

Io sarò il vostro Dio e voi sarete il mio popolo [*w^ehājītī lākem lē'lōhīm w^e'attem tihjū-lī l^e'ām*]
(Lv 26,12).

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

Le mie *šabbātôt* osserverete, perché la *šabbāt* è un segno [*'ôt*] fra me e voi (31,13).²⁸⁸

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 19-40.²⁸⁹

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.²⁹⁰

I tre termini con cui è indicato il santuario ci guidano alla comprensione del suo significato: *miqdāš*, *miškān*, *'ōhel mō'ēd*.

²⁸⁸ Cfr. B. S. CHILDS, 546-547.

²⁸⁹ G. BORGONOVO, *ibidem*, 144-146.

²⁹⁰ 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.

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.²⁹¹ 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:

E faranno a me un santuario [*miqdāš*] e io abiterò [*wēšākantī*] in mezzo a loro (25,8).

L'espressione *ʾōhel mōʿēd* 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 *ʾcd* - 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).²⁹² 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 33,7-11.²⁹³ 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 *ʾōhel*, il termine usuale per ‘tenda’, e in connessione con i nomadi. Il vocabolo *miškān* è spesso usato in parallelismo sinonimico con *ʾōhel*, 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 *šēkīnāh* per la Divina Presenza.²⁹⁴

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 :

²⁹¹ Da questa radice deriva il sostantivo *qōdeš* / *qōdeš*, ‘santità’, l’aggettivo *qādōš* / *qādōš*, ‘sacro, santo’ e il verbo *qdš*, ‘essere santo, santificare, considerare sacro’.

²⁹² Cfr. B. S. CHILDS, 539.

²⁹³ In 33,7-11 il termine *ʾōhel*, 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 *wēqāṭaltī*. 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).

²⁹⁴ N. M. SARNA, 158. Cfr. anche B. S. CHILDS, 545.

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 «*jhw 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:

E la parola si fece carne e pose la sua tenda [ἐσκήνωσεν] in mezzo a noi (Gv 1,14).²⁹⁵

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).²⁹⁶

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).²⁹⁷ 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*.²⁹⁸

²⁹⁵ 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 Esegético del Nuovo Testamento*, II, Paideia, Brescia 1998, 1353-1359 (edizione originale: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Bd. III, Stuttgart 1981, 21992).

²⁹⁶ 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).

²⁹⁷ Cfr. Nm 10,35-36; Gs 3,6; 1 Sam 4-7; 2 Sam 6.

²⁹⁸ G. BORGONOVO, *Esesi dell'Antico Testamento. "Il Pentateuco": l'eziologia metastorica*, 66-71.

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 [וַיְקַדְּשֵׁהוּ]
 perché in esso si riposa da ogni suo lavoro
 che ha creato per la realizzazione
^{4a}Questa è la storia di Cielo e Terra
 nel loro essere creati (Gen 2,1-4a).

⁸Ricordati 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 [וַיְבָרֵךְ] 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 [מְקַדְּשֵׁכֶם]. 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.²⁹⁹

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 Bereḳjah

²⁹⁹ Cfr. L. NASON, «La Shabbat, un santuario di Dio nel tempo», *Studi – Fatti – Ricerche* 90 (2000) 3-7.

elena dieci passi della Scrittura in cui Dio si riferisce a Israele come alla propria sposa.³⁰⁰ L'evento del Sinai viene descritto come l'atto con cui Dio si fida con il popolo d'Israele.³⁰¹

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:

JHWH tuo Dio ti ordina di fare [*la'āsôt*] 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 *‘āḥôdāh* e rinuncia alla *mēlā'kāh*.

‘āḥôdāh e *mēlā'kāh* sono due vocaboli ebraici che indicano entrambi il lavoro: il primo contiene la stessa radice di *‘eḥed*, '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 *mēlā'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 *mēlā'kāh* e l'astensione dalla *‘āḥôdāh* rappresentano nello stesso tempo il dono di libertà che l'uomo riceve un giorno ogni sette, e la sottomissione al Creatore.³⁰²

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*:

³⁰⁰ Deut. Rabba 2,26; Cant. Rabba 4,21.

³⁰¹ Deut. Rabba 3,12.

³⁰² 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).

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^el'ākôt* - i maestri le chiamano *m^el'ākôt ṛāḥôt*, '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 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^enikrētāh*, forma *nifal* dal verbo *kārat*]³⁰³ 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).³⁰⁴

³⁰³ La Bibbia CEI 2008 traduce «sia eliminato dal suo popolo»: si tratta di una traduzione piuttosto fuorviante!

³⁰⁴ 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.

ESODO 32 – 34³⁰⁵

1. La struttura letteraria³⁰⁶

1. Es 32,1-24: il peccato originale di Israele, con al centro il tema di *mōšeh* intercessore (vv. 11-13)

2. Es 32,25 – 34,9: giudizio e perdono

32,25-29: il castigo posto in atto

32,30: proposito / esecuzione della preghiera di intercessione

32,31 - 33,6: il *dialogo del giudizio*: JHWH stesso non accompagnerà il popolo (vv. 3b-6)

33,7-11: la tenda del convegno: la particolarità di questi versetti centrali è evidenziata dalla rottura della sequenza narrativa. Al centro (34,9) vi è il tema di JHWH che parla con *mōšeh* nella tenda del convegno: «E JHWH parlava con *mōšeh*» (34,9b)

33,12-23: il *dialogo del perdono*: il volto di JHWH andrà con il popolo / la teofania di JHWH nella storia sono la sua *grazia* e la sua *misericordia* (v. 19)

34,1-4: ordine / esecuzione per la preparazione delle tavole

34,5-9: teofania del perdono

3. Es 34,10-28: rinnovazione dell'alleanza³⁰⁷

Si noti il rapporto con l'alleanza nelle steppe di Moab (Dt 29-32)

4. Es 34,29-35: conclusione, con il tema di *mōšeh* mediatore

2. Es 32-34 come «eziologia storica»

La sequenza narrativa di Es 32-34 ha il carattere di *eziologia storica*: essa proietta all'inizio della storia di Israele l'esperienza di tradimento e di rinnovamento dell'alleanza, sperimentata lungo tutta la sua storia (cfr. il *rib* in Os 2,4-25). Perciò questi capitoli possono essere considerati una «chiave di volta» della teologia della storia.

Lo schema che Gen 1-11 applica a tutta l'umanità (*eziologia metastorica*) e che il Sal 51,7 applica al singolo orante (*eziologia esistenziale*), Es 32-34 lo applica alla storia di Israele come popolo di JHWH (*eziologia storica*).

³⁰⁵ Un'analisi approfondita di questi capitoli dal punto di vista letterario, esegetico e teologico si può trovare in B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde. Une lecture d'Exode 32-34* (Lectio Divina 169), Éditions du Cerf, Paris 1998.

³⁰⁶ Cfr. G. BORGONOVO, *Torah e storiografie dell'Antico Testamento* (Logos 2), ElleDiCi, Leumann TO 2012, 247-250.303-308; ID., «Scrittura e קרייה in Esodo 19-40», in *Teologia* 26 (2001) 129-154, qui 139-140.

³⁰⁷ In 34,28 sembra che sia *mōšeh* a scrivere sulle tavole.

Si capisce allora perché Es 32-34 abbia assunto la posizione «centrale» nella narrazione della *tôrāh*: è l'esperienza dell'Israele di sempre e del suo Dio. Nella cornice del nostro racconto, abbiamo uno dei ritratti più belli del Dio dell'esodo, la sua «carta d'identità» (A. Gelin): Es 34,6-7

3. La mediazione di *mōšeh* come «eziologia del profetismo»

L'intercessione di *mōšeh* in questi capitoli e il suo continuo dialogo «faccia a faccia» con JHWH esprimono l'intenzione di presentarlo come il «profeta» per eccellenza (cfr. Dt 9,26-29): l'insistenza sulla mediazione di *mōšeh* ha il carattere di una «eziologia del profetismo» (cfr. Nm 12,6-8 e Dt 18,15-22).

Al centro della sezione di Es 32,25 – 34,9 sta la pericope di Es 33,7-11: il carattere particolare di questa unità centrale è evidenziato anzitutto dalla rottura della sequenza narrativa. Infatti dopo i *wajjiqtōl* narrativi, troviamo una frase nominale, segno di un nuovo inizio di racconto, seguita da verbi in *w^eqāṭaltî*. Questi versetti centrali, in cui ricorre per 10 volte il termine *וָהֵל* / *'ōhel*, 'tenda', (8 volte per indicare la tenda del convegno e 2 volte la tenda normale), sottolineano il compito permanente di *mōšeh* come intercessore diretto di JHWH. Tutta la pericope è tesa tra i due poli antitetici del giudizio e del perdono ed al centro ha l'affermazione generale circa la possibilità di *mōšeh* di parlare con Dio faccia a faccia

Essa è costruita in modo assai accurato secondo questo schema:

- a. 7a azione usuale di *mōšeh* ad ogni tappa
- b. 7b azione usuale del popolo per interrogare JHWH
- c. 8 quando *mōšeh* usciva dalla tenda, il popolo...
- d. 9° quando *mōšeh* entrava...la colonna di nube
- x. 9b e JHWH parlava con *mōšeh*
- d'. 10a la colonna di nube
- c'. 10b reazione di tutto il popolo
- b'. 11a JHWH parlava con *mōšeh*
- a'. 11b ritorno di *mōšeh* nell'accampamento

L'ARCHETIPO DELLA VITA DI ISRAELE

Es 32,1-24

L'episodio del vitello d'oro è posto all'inizio dell'unità narrativa formata dai cc. 32-34 che, nel testo attuale del libro dell'Esodo, si trova inserita in una sezione piuttosto ampia costituita dalle *istruzioni per la costruzione del santuario* (Es 24,12-31,8) e dal *racconto della costruzione del santuario* secondo il modello (*tabnît hammiškān*) mostrato da JHWH a *mōšeh* (Es 35,1-40,38).

Alla base di Es 19-40 sta la trama narrativa che risalta in modo più nitido nel Deuteronomio (Dt 9,7-21 e 10,1-11).

Quando l'alleanza sinaitica non è ancora definitivamente conclusa, perché manca ancora la scrittura delle tavole della legge, i figli di Israele trasgrediscono il primo comandamento, sperimentando il castigo e il perdono divino e la ferma decisione di ristabilire la *berît* infranta, perché JHWH è «Dio di misericordia e di grazia, lento all'ira e ricco di lealtà e verità, che si mantiene leale per mille generazioni, che perdona colpa, trasgressione e peccato, ma senza lasciar nulla impunito, che chiede conto della colpa dei padri ai figli e ai figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione» (Es 34,6s).³⁰⁸

Non si deve dimenticare che nella trama narrativa dell'Esodo l'episodio del vitello d'oro segue immediatamente il capitolo 24, quello della celebrazione dell'alleanza sinaitica.

Stipulata l'alleanza, *mōšeh* sale sul monte per ricevere le tavole della legge e vi rimane quaranta giorni e quaranta notti (Es 24,12-15a.18b). È proprio durante questa assenza di *mōšeh* che avviene la costruzione del vitello d'oro (cfr. Es 24,18 e 32,1).

Questo episodio è la proiezione all'inizio della storia di Israele come popolo di JHWH del tradimento del primo comandamento che ha accompagnato tutta la sua vita.³⁰⁹ In particolare, esso è probabilmente la proiezione all'epoca del deserto di un peccato «storico», precisamente la costruzione di due vitelli d'oro ad opera di Geroboamo (931-910 a.C.). Geroboamo, funzionario del re Salomone, si trasformò in suo avversario e fu l'artefice della separazione del regno del nord, il regno di Israele, di cui diventò re, da quello del sud, il regno di Giuda. Per rafforzare la separazione da Gerusalemme anche nell'aspetto culturale, fece costruire «due vitelli d'oro e disse al popolo:

Siete andati troppo a *jerûšālam!* Ecco, Israele, *'ēlohēkā*, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto (1Re 12,28).

Ne collocò uno a Betel e l'altro lo pose in Dan» (1Re 12,28-29).

Il parallelo tra ciò che dice Geroboamo e quello che dicono i figli di Israele di fronte al vitello d'oro (Es 32,4) è molto evidente.

³⁰⁸ G. BORGONOVO, «Scrittura e כְּרִיתָה in Es 19-40», 142-143; A. SPREAFICO, «Peccato, perdono, alleanza (Es 32,34)», in *PSV* 29 (1994) 25-36; G. DELL'ORTO, «Il peccato 'originale' di Israele (Es 32,1-6)», in *Parole di vita* 42/6 (1997) 18-23.

³⁰⁹ Cfr. l'episodio di *Baal-Peor* in Nm 25,1-3 interpretato dal profeta Osea (Os 9,10) e l'ironia feroce del Sal 106,19-20.28.

Il popolo vedendo che *mōšeh* tardava a scendere dalla montagna.... (Es 32,1).

La richiesta del vitello d'oro nasce dall'impazienza. I figli di Israele non sanno aspettare il ritorno di *mōšeh*. È interessante il fatto che essi facciano coincidere l'assenza di JHWH con l'assenza di colui che è suo mediatore e profeta. Perciò si rivolgono a *'ahārôn*, il «sacerdote» che ha il compito di presiedere il culto, e gli chiedono:

Su, facci un *'ēlōhîm* che cammini alla nostra testa (Es 32,2).

Ma *'ahārôn* è senza il profeta *mōšeh*. Ciò è significativo, perché sottolinea che un sacerdozio e un culto senza profezia cadono inevitabilmente in una ritualità vuota, che è una forma di idolatria.

La richiesta dei figli di Israele non va intesa come la richiesta di un idolo, di un «dio» diverso da JHWH, come potrebbe far pensare la traduzione della CEI «un dio», con la *d* minuscola. Il vitello d'oro, infatti, doveva servire a rendere in qualche modo presente JHWH.

Probabilmente, non si trattava di una statua, ma di un piedistallo su cui l'immaginazione pensava che si posasse la statua invisibile del Dio di Israele. Questo piedistallo era il nuovo segno della divina presenza, che in qualche modo sostituiva la funzione di *mōšeh*.³¹⁰

Che il vitello d'oro non intendesse rappresentare un idolo risulta evidente anche dall'affermazione di *'ahārôn*:

Domani sarà festa in onore di JHWH (Es 32,5).

E, tuttavia, la richiesta di Israele non è meno grave di un gesto di idolatria. Infatti, i figli di Israele mettono in radicale discussione la presenza di JHWH e la sua capacità di guidarlo per mezzo di *mōšeh*. Ciò significa che pongono in discussione la verità del nome JHWH (cfr. Es 3,14 e 17,7) che rivela la libera e indisponibile promessa del Dio di Israele di essere presente con una presenza attiva ed efficace in mezzo al suo popolo in ogni situazione, anche e soprattutto nei momenti difficili.

Il peccato di idolatria, quindi, non sta tanto nel costruirsi un idolo, ma nelle pretese presuntuose di poter disporre della presenza di JHWH secondo i propri bisogni e i propri desideri, cercando segni rassicuranti della sua presenza, nel tentativo di impadronirsi di lui, di piegare la sua volontà. Da questo racconto si capisce il senso del comandamento che proibisce le immagini di JHWH (Es 20,4; Dt 4,23; 5,8).

Proprio mentre *mōšeh* si trova sul monte per ricevere in dono le tavole della legge e il modello del santuario, «dimora», (*miškān*) di JHWH, i figli di Israele costruiscono una loro «dimora» a JHWH.

Proprio questo voler cercare di propria iniziativa forme rassicuranti della presenza di JHWH è il peccato contro il primo e fondamentale comandamento che, nella seconda parte, proclama:

Non ti farai idolo né immagine alcuna... (Es 20,4).

Qual è la reazione di JHWH?

³¹⁰ A. SPREAFICO, *Il libro dell'Esodo*, 148.

C'è un duplice intervento di JHWH . Nel primo intervento JHWH ordina a *mōšeh* di scendere dal monte a causa del peccato del popolo. Egli dice, riferendosi a *mōšeh*:

il tuo popolo [*ammekā*], che hai fatto uscire dal paese d'Egitto, si è pervertito [*šihēt*] (32,7).

Sembra che JHWH voglia prendere le distanze dal suo popolo e dal suo peccato che viene qualificato come una perversione: infatti, la radice verbale *šht*, alla forma *piel*, significa 'agire in modo perverso'.³¹¹ La perversione consiste nel fatto che i figli di Israele

non hanno tardato a deviare [*sārû mahēr*] dalla via che io avevo loro indicato! (32,8).³¹²

Nel secondo intervento JHWH dice che «ha visto» un popolo dalla dura cervice (cfr. Es 32,9): JHWH disse inoltre a *mōšeh*: «Ho visto [*rā'îti*] questo popolo: ecco, è un popolo dalla dura cervice [*q'sēh-ōrep*] (32,9).

La dura cervice o il cuore duro indicano l'atteggiamento dell'uomo che vuole affermare a tutti i costi il proprio modo di pensare, allontanandosi dall'ascolto di JHWH. È molto simile a quell'atteggiamento che i profeti denunciano come «orgoglio» (cfr. Ez 28,11-19 e Is 2,11-18).³¹³

Esso provoca l'ira di JHWH, un'espressione biblica con cui si sottolinea che Dio si ribella di fronte al peccato del suo popolo, esprime tutto il suo disaccordo, mostrando che con il suo peccato il popolo ha rotto l'alleanza in un modo di per sé irreparabile.³¹⁴

mōšeh tuttavia interviene per intercedere per il suo popolo. Egli non cerca di giustificare il comportamento dei figli di Israele, poiché sa bene che essi hanno tradito l'alleanza. Forse è anche consapevole che essi difficilmente riconosceranno il loro peccato proprio a causa della loro dura cervice.

E allora decide di giocare tutto su JHWH e su ciò che Egli ha compiuto. Interviene perciò perché sia JHWH a cambiare il suo atteggiamento muovendosi a misericordia. Il verbo che introduce l'intervento di *mōšeh* presso JHWH è tradotto dalla CEI con «supplicare» (32,11), ma il verbo ebraico *ḥālāh* II significa letteralmente «rendere dolce (benevola) la faccia» di qualcuno.³¹⁵ Si potrebbe allora meglio tradurre così:

mōšeh allora addolci il volto di JHWH (32,11).

Ci può sembrare strano, ma JHWH ha bisogno di un intercessore - uno che si ponga in mezzo - che lo convinca a recedere dall'ira.

³¹¹ Cfr. Dt 9,12; 32,5; Os 9,9.

³¹² La forma verbale *sārû* deriva dalla radice *swr*, 'deviare' (cfr. Dt 9,12).

³¹³ In Ez 28,17 troviamo i verbi *gāḥah*, «inorgogliarsi» e *šihēt* (*piel*), «agire in modo perverso». In Is 2,11.17 ricorre l'hapax *gabhūt* e *rûm*, che indicano l'orgoglio.

³¹⁴ Cfr. Es 32,10.11.12; Dt 9,19. Il termine che noi traduciamo con «ira» in ebraico (*ʿap*) significa letteralmente «naso, narici» ed è spesso accompagnato dal verbo *ḥārāh*, «divampare, accendersi, ardere» (circa 80 volte) o dal sostantivo della stessa radice *ḥārôn*, «ardore». Questa espressione è usata solo per JHWH. Cfr. L. KOEHLER – W. BAUMGARTNER, *The Hebrew & Aramaic Lexicon of the Old Testament* [HALOT], Volume 1, Brill, Leiden – New York – Köln 1994.

³¹⁵ Cfr. D.J.A. CLINES, DCH, III, 228-229; G. DI PALMA, «L'intercessione di Mosè (Es 32)», in *Parole di vita* 42/6 (1997) 25-28.

(JHWH) ha visto che non c'era uomo e si è meravigliato che nessuno intercedesse» (Is 59,16).

È certamente strana per noi l'idea che un uomo possa far cambiare Dio, ma nella Bibbia Dio viene presentato con dei sentimenti, con atteggiamenti appassionati tanto Egli è coinvolto nelle vicende umane, con reazioni mutevoli di fronte al comportamento dell'uomo.

mōšeh presenta a JHWH tre motivi per cui Egli dovrebbe «desistere dall'ira». ³¹⁶

JHWH ha fatto uscire i figli di Israele dall'Egitto. Che senso avrebbe, sembra dire *mōšeh*, distruggerli ora? Che cosa diranno gli Egiziani di questo Dio che libera il suo popolo dalla schiavitù per poi farlo perire sui monti e distruggerlo totalmente? *mōšeh* sembra quasi voler giocare sull'orgoglio di JHWH e sul senso delle sue azioni di salvezza. La morte dei figli di Israele metterebbe in discussione di fronte alle altre nazioni la potenza stessa di JHWH.

Infine, *mōšeh* si appella alla promessa della discendenza e della terra fatta da JHWH ai patriarchi, ricordandogli il giuramento fatto e invitandolo ad agire secondo questo ricordo. L'autore deuteronomista non nomina *ja'āqōb* dopo *'abrāhām* e *jīshāq*, come ci si aspetterebbe, ma *jīsrā'ēl*, identificando così con più forza lo *jīsrā'ēl* di allora con quello del tempo nel deserto (32,13). Sembra dire *mōšeh*: il giuramento vale anche se *jīsrā'ēl* ha rotto l'alleanza.

L'atteggiamento di JHWH cambia radicalmente di fronte alle parole dell'intercessore. Il verbo ebraico וַיַּיַּנְהֶם / *wajjināhem* (forma *nifal* della radice *nḥm*, tradotto dalla CEI con «abbandonò il proposito» (Es 32,14), in realtà esprime un cambiamento più radicale e profondo, che si potrebbe rendere meglio traducendo «si pentì», «si dispiacque» del male che aveva pensato di fare al suo popolo. ³¹⁷

³¹⁶ Cfr. Dt 9,25-29.

³¹⁷ Cfr. L. ALONSO SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-español*, Trotta, Madrid ²1999, 489.

IL VOLTO DI JHWH

Es 33,12-34,9

I. Il dialogo del perdono (33,12-23)

L'intercessione di *mōšeh*, sottolineata più volte in Es 32-34 si articola in questi quattro momenti:³¹⁸

«Perché, JHWH, divamperà la tua ira contro il tuo popolo?» (32,11-13)

«Ma ora, se tu perdonassi il loro peccato ...» (32,32)

«Se il tuo volto non camminerà con noi, non farci salire di qui» (33,12-16)

«Mostrami la tua gloria!» (33,18)

La preghiera di *mōšeh* si muove intorno a due temi: l'intercessione per il popolo dopo il peccato del vitello d'oro (Es 32) e l'invocazione a JHWH di far dimorare nuovamente in mezzo al suo popolo la sua presenza (il volto, la gloria, Es 33).

Da che cosa si può capire che JHWH ha perdonato il suo popolo, se non dal rinnovato dono della sua presenza che guida e che sostiene? *mōšeh* chiede che JHWH offra un segno concreto della sua presenza in mezzo ai figli di Israele (33,12-16).

Ma *mōšeh* ha già offerto un segno di questa presenza, un segno molto diverso da quello del vitello d'oro: è una tenda di legno e di stoffe, - non d'oro -, una tenda portatile come tutte le altre tende dove JHWH non sosta stabilmente, ma solo «su appuntamento»: la «tenda del convegno» o dell'incontro [*'ōhel mō'ēd*], piantata «a una certa distanza dall'accampamento» (33,7).³¹⁹

Apparentemente, alcune preghiere di *mōšeh* sono esaudite, altre no. Ciò ha un grande valore pedagogico: significa che JHWH, non ascoltando i nostri desideri, ci invita a modificarli, perché impariamo a fare ciò che Lui vuole.

La terza preghiera di *mōšeh* è espressamente esaudita (33,12-17). Che cosa chiede *mōšeh*? Il testo ebraico dice:

Fammi conoscere la tua via [*d'rāḳēkā*], così che ti conosca (33,13).

Ma le antiche versioni (LXX, Vulgata) leggono: «Fammi vedere il tuo volto [*pānēkā*]», un testo che sembra più in armonia con ciò che segue: «così che ti conosca». *mōšeh* dunque chiede che sia JHWH stesso a camminare con il suo popolo, e non solo un suo angelo (33,2).

E infatti JHWH risponde:

Il mio volto [*pāna*] camminerà e ti darò riposo (33,14).

³¹⁸ Cfr. A. MELLO, «Il Volto di Dio (Es 33,18-34,9)», in *Parole di vita* 42/ 6 (1997), 29-33.

³¹⁹ Altri testi, della tradizione sacerdotale, la situano invece in mezzo all'accampamento. I vv.7-11 di Es 33 costituiscono il centro della sezione narrativa (32,25-34,9). Il carattere particolare di questi versetti centrali è evidenziato dalla rottura della sequenza narrativa. Dopo i *wajjiqtōl* narrativi, troviamo una frase nominale, segno di un nuovo inizio di racconto, seguita da verbi in *w'qāṭaltī* con significato iterativo per sottolineare la funzione permanente di *mōšeh* come intercessore.

Riprende *mōšeh*:

Se il tuo volto [*pānēkā*] non cammina, non farci salire di qui. In che cosa, infatti, si riconoscerà che ho trovato grazia ai tuoi occhi, io e il tuo popolo, se non nel fatto che tu cammini con noi? (33,15-16).

JHWH è dunque «un volto che cammina», ossia un volto che non si concede alla visione, che cammina innanzi, ma che non si può contemplare (cfr. la richiesta dei figli di Israele in 32,1).

Che cosa chiede *mōšeh*? Il testo ebraico dice: «Fammi conoscere la tua via [דְּרָכֶיךָ / *d'rākekā*], così che ti conosca» (33,13).³²⁰ La LXX ha un testo differente: ἐμφάνισόν μοι σεαυτόν. γνωστῶς ἴδω σε, «mostrami te stesso, che io ti veda in modo da conoscerti». *mōšeh* dunque chiede che sia JHWH stesso a camminare con il suo popolo, e non solo un suo angelo (33,2).

E infatti JHWH risponde:

Il mio volto camminerà e ti darò riposo (34,14).

Riprende *mōšeh*: «

Se il tuo volto non cammina, non farci salire di qui. In che cosa, infatti, si riconoscerà che ho trovato grazia ai tuoi occhi, io e il tuo popolo, se non nel fatto che tu cammini con noi?» (33,15-16).

JHWH è dunque «un volto che cammina», ossia un volto che non si concede alla visione, che cammina innanzi, ma che non si può contemplare (cfr. la richiesta dei figli di Israele in 32,1).

2. Non un volto ma un Nome

JHWH gradisce questa preghiera di *mōšeh* e la esaudisce:

Se ho trovato grazia ai tuoi occhi, *'ādōnāj*, che *'ādōnāj* cammini in mezzo a noi (34,9).

Ma tra 33,17 e 34,9 vi è un'altra supplica importante, perché introduce sia il rinnovamento dell'alleanza sia la rivelazione del Nome molto misericordioso, e quindi si può considerare il climax di Es 32-34:

har'ēnî nā' 'et-kēhōdekā, «Mostrami, ti prego la tua gloria» (33,18).

Questa domanda precisa e delimita quella precedente: in che senso, entro quali limiti si può parlare di una «visione» della gloria di JHWH, o più semplicemente del suo «volto»? E la risposta è quella più radicalmente negativa di tutto il Primo Testamento:

³²⁰ «Although the consonants *drkk* indicate a singular, in MT they are vocalized *d'rākekā*, probably a plural (despite the lack of a Qere notation). Similarly, Sam and many MT MSS have an explicit plural *drkyk* (Kennicott 1776–80: 180; also, *Tg. Neofiti D*). *Tgs. Onqelos* and *Ps.-Jonathan*, however, have the singular. Decisive for me is Ps 103:7, which calls Yahweh's attributes of mercy (Ps 103:7; cf. Exod 34:6) *d'rākā(y)w* 'his ways'» (W.H.C. PROPP, *Exodus 19-40. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Yale Bible 2A), Doubleday, New York, NY 2006)

Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo [letteralmente: «l'uomo non mi vedrà e vivrà»] (33,20).

Lo stesso *mōšeh* non ha visto JHWH. Egli parlava con Lui «faccia a faccia» [*pānîm 'el pānîm*], ma questo significa solo una particolare intimità con lui (Es 33,11; Dt 34,10 e Dt 4,12: «soltanto una voce»).

Tuttavia, la risposta di JHWH a *mōšeh* non è del tutto negativa: essa comporta due momenti particolarmente significativi, il «passaggio» della gloria (33,21-23) e la «proclamazione» del Nome (33,19; 34,5-7).

La gloria di JHWH non si può vedere, ma si fa sentire quando Egli passa. Di lui la sola parte visibile è la parte posteriore [*אַחֲרָי / 'āḥōrāy*]: una precisazione questa e una sottolineatura dell'affermazione precedente, che qualifica la presenza di JHWH come un «volto che cammina», dunque che precede, che si può soltanto seguire: in ebraico non esiste il verbo «seguire», ma si deve ricorrere all'espressione «camminare dietro» [*hālak 'aḥrē*].

La Bibbia parla delle «vie» di Dio, molto più che dei suoi «progetti» o «disegni»: ci dice cioè dove Dio è passato, le tracce che ha lasciato, perché possiamo seguirlo, piuttosto che rivelarci ciò che ha intenzione di fare. Noi non sappiamo dove JHWH vada, dove ci porti, ma conosciamo la sua «via». Perciò la lettura del testo ebraico di Es 33,13: «Fammi conoscere la tua via», rimane molto suggestiva.

La decisione di JHWH di riscrivere su due nuove tavole di pietra, che questa volta *mōšeh* deve procurarsi, le parole che erano sulle prime tavole rotte dallo stesso *mōšeh* (24,12 e 32,15-16.19) mostra che la rottura dell'alleanza non è definitiva. Questa decisione annunciata in 34,1 è attuata in 34,28:

E scrisse sulle tavole le parole dell'alleanza, le dieci parole [*wajjiktōb 'al-halluhōt 'et dibrē habberit 'āšeret hadd'ḥārîm*] (34,28).

Chi scrive sulle tavole? JHWH o *mōšeh*?³²¹

La nuova alleanza

non si differenzia dalla prima alleanza sinaitica per il suo contenuto, ma per la modalità con cui è vissuta. Una tale prospettiva teologica presuppone la predicazione profetica di Ger 31,31-34 ed Ez 36,24-28. Lo stesso impianto del Deuteronomio ne risente, in quanto la *Tôrâ* deuteronomica si presenta come una *seconda berit* nelle steppe di Moab (Dt 28,69-30,20), che ratifica la *prima*, stabilita con i figli d'Israele sull'Horeb e il cui contenuto è esposto nei due discorsi di Mosè dei capitoli 1-28. In altri termini, per il Deuteronomio non si dà un'alleanza sinaitica se non nella prospettiva e alla luce di una *nuova* alleanza: il dono della legge può essere vissuto solo come perdono accordato da Dio (lettura teologica dell'esilio); l'adempimento della *prima* alleanza si può avere solo con la circoncisione del cuore, operata da JHWH stesso (Dt 30,6). In questo modo, il Deuteronomio esprime la radicale peccabilità dell'uomo e la necessità dello Spirito per adempiere pienamente il

³²¹ La domanda si pone poiché nel testo ebraico non è espresso il soggetto e il soggetto - non espresso esplicitamente - della frase che precede è certamente *mōšeh*: «E stette là con JHWH quaranta giorni e quaranta notti...» (34,28a).

dettato della legge. La medesima prospettiva sta alla base di Es 19-40, la cui trama narrativa sviluppa una partitura già scritta nella testimonianza di Mosè (Dt 9,7-21 e 10,1-11).³²²

La riscrittura delle tavole è dunque il segno del perdono accordato da JHWH.

mōšeh tagliò due tavole di pietra come le prime ... e salì sul monte *šinaj*... Allora discese [וַיֵּרֶד / *wajjēred*] JHWH nella nube e se ne stette [וַיִּתְיַצֵּב / *wajjitjaššēb*] con lui là e proclamò [וַיִּקְרָא / *wajjiqrā*]³²³ il nome di JHWH. E passò [וַיַּעְבֹר / *wajja‘ābōr*] JHWH davanti a lui e proclamò [וַיִּקְרָא / *wajjiqrā*'].... (Es 34,4-6).

Il verbo «discese» [*jārād*] sottolinea con realismo la condiscendenza di JHWH: è una teofania segnata fin dall'inizio dal tratto della misericordia. Un tratto che è marcato anche dai verbi che seguono: «se ne stette [radice *jšb*, solo forma *hitpael*] con lui là» e «passò [*‘ābar*] davanti a lui». Questi verbi mostrano anche che la teofania è presentata come il compimento della domanda di *mōšeh* di poter contemplare la gloria di JHWH (33,18-19): ritroviamo qui, infatti, i verbi «passare davanti» e «proclamare il nome» (cfr. 33,19 e 34,6). Il verbo *‘ābar*, «passare», esprime il carattere inafferrabile della presenza di JHWH.

JHWH risponde a *mōšeh*, che chiede l'esperienza di una intimità ancora più intensa con Lui, concedendogli tutta quella intimità a cui un uomo possa aspirare finché vive in questa carne mortale. La teofania di JHWH nella storia sono la sua «grazia» [*hānan*, «fare grazia») e la sua «misericordia» [*riham*, forma *piel*, «avere misericordia»]:

Farò grazia a chi farà grazia e avrò misericordia di chi avrò misericordia (33,19b).

La proclamazione del Nome è la risposta alla domanda di *mōšeh* (33,18) di poter contemplare la gloria di JHWH. La più grande esperienza che l'uomo può fare di Dio in questa vita è la manifestazione misericordiosa della sua bontà,³²⁴ del suo perdono (33,19; cfr. Sal 86,5.15-17).³²⁵

Ma chi proclama il Nome di JHWH: JHWH stesso o *mōšeh*?

Es 34,6-7 è certamente da considerare una confessione di fede in JHWH da parte di Israele. In questo momento, quando JHWH scende e *mōšeh* sperimenta la sua presenza,

è Mosè che pronuncia il nome del Signore e mentre lo pronuncia, l'eco gli restituisce la stessa parola. E come nell'eco umana accade che la voce che rimbalza sulla montagna concava o sulla superficie liscia della roccia ci venga restituita con alcune armonie della montagna, così qui non è la voce di Mosè che viene restituita dalla roccia, ma è Dio stesso che pronuncia il suo nome e i suoi titoli. E noi dobbiamo ascoltarlo così, perché, quando pronunciamo il suo nome, lo sminuiamo con le nostre labbra. Dobbiamo invocare

³²² G. BORGONOVO, «Scrittura e בְּרִייתָ in Esodo 19-40», 142.

³²³ È l'unico caso nella Bibbia ebraica in cui JHWH è il soggetto nell'espressione *qārā' b'sēm*, «invocare, proclamare il nome». Forse JHWH vuole ratificare l'invocazione di *mōšeh* (atto fondatore della preghiera)?

³²⁴ In Es 33,19 la CEI traduce con «tutto il mio splendore» l'espressione ebraica *kol-tūbî* che significa «la mia bontà / bellezza».

³²⁵ Cfr. A. SPREAFICO, «Peccato, perdono, alleanza (Es 32-34)», *PSV* 29 (1994) 30-36.

umilmente, e poi fare silenzio per ascoltare il nome di Dio pronunciato da lui stesso, e ascoltare come suona.³²⁶

Troviamo qui i predicati del Nome di JHWH. Essi rivelano il suo Nome, cioè la sua presenza (cfr. Es 3,14), e il significato del suo Nome.³²⁷ Questo testo è noto nella tradizione ebraica come «il patto dei 13 attributi» [b^erît š^elōš ^esrēh middôt] (34,6-7):

Signore [יהוה יהוה], cioè JHWH [è] JHWH]

Dio [אל / ʿēl]

misericordioso [רחום / rahûm]

compassionevole [חַנּוּן / ḥānnûn]

lento all'ira [אָרֶךְ אַפַּיִם / ʿerek ʿappajim]

grande nella grazia [רַב־חֶסֶד / rab-ḥesed]

(grande) nella fedeltà [אֱמֶת / ʿemet]

conserva la grazia per mille (generazioni) [נֹשֵׁר חֶסֶד לְאַלְפַיִם / nōšēr ḥesed lāʿālāpîm]

toglie l'iniquità [נִשָּׂא עֲוֹן / nōšēʿ ʿāwōn]

(toglie) la colpa [פֶּשַׁע / pešaʿ]

(toglie) il peccato [חַטָּאת / ḥattāʿāh]

ma impuniti non lascia impuniti [וְנִקְוָה לֹא יִנָּקֶה / w^enaqqēh lōʿ j^enaqqeh]

visita l'iniquità dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta (generazione)

[וְנִקְוָה עֲוֹן אֲבוֹת עַל־בָּנִים וְעַל־בָּנֵי בָנִים עַל־שְׁלֹשִׁים וְעַל־רְבָעִים / pōqēd ʿāwōn ʿābōt ʿal-bānîm w^eal-b^enê bānîm ʿal-šillēšîm w^eal-ribbēʿîm] (34,6-7).

JHWH è misericordioso e compassionevole, lento all'ira e grande nella grazia e nella fedeltà. Questa espressione si trova sette volte nel Primo Testamento. Ma la teologia della misericordia di JHWH si trova espressa in modi diversi già nei testi profetici anteriori all'esilio (cfr. Os 1,6-9; 11,8-8; 13,14).

Gli ultimi due attributi non devono far dimenticare la tenerezza materna, la benevolenza, la pazienza infinita e la fedeltà di JHWH che non viene mai meno, cioè gli atteggiamenti rivelativi del volto di JHWH espressi nei primi undici attributi. Il peccato libera nella storia una potenza distruttiva che la Bibbia attribuisce a Dio per evitare il rischio che venga attribuita ad una potenza del male che si contrappone a Lui, come avveniva per le nazioni vicine a Israele.

Questa formula di confessione di fede nel Nome di JHWH si ritrova, in particolare, in Dt 7,9-10; Gn 4,2: JHWH è un Dio che וְנִקְוָה עַל־הָרָעָה / w^eniḥām ʿal-hārāʿāh, «si pente del male»; Sal 103,8-9.

Misericordioso e compassionevole è JHWH

lento all'ira e grande nella grazia:

non continua ad accusare,

³²⁶ L. ALONSO SCHÖKEL – G. GUTIÉRREZ, *La missione di Mosè. Meditazioni bibliche* (Bibbia e Preghiera 7), ADP, Roma 1991 (originale spagnolo: 1989), 124.

³²⁷ Cfr. A. MELLO, «Il Dio misericordioso e gli attributi della sua misericordia (Es 34,6-7)», in *PSV* 29 (1994) 37-50.

non conserva per sempre rancore (Sal 103,8-9).

L'ALLEANZA RINNOVATA

Es 34,10-28

1. *L'alleanza rinnovata dopo il peccato*

Non è difficile individuare una nuova unità racchiusa tra l'inclusione di 34,10 e 34,27-28 che ne evidenzia il tema principale:

Ecco io stabilisco un'alleanza... (34,10)

...sulla base di queste parole io ho stabilito con te un'alleanza e con Israele (34,27)

Il v.27 riprende in parte l'espressione che si trova in Es 24,8:

...l'alleanza che JHWH ha stabilito con voi sulla base di tutte queste parole (24,8).

Il termine *d'ḅārîm* indica sia le dieci parole che il codice dell'alleanza. L'intenzione del redattore finale è chiara: egli intende sottolineare il parallelo tra la conclusione dell'alleanza prima del peccato (Es 24,3-8) e il rinnovamento dell'alleanza dopo il peccato (Es 34,10-28). È chiaro che, in particolare, il redattore vuole mettere in parallelo Es 34,10-28 con Es 20,22-23,33. Come il codice dell'alleanza precede la prima stipulazione dell'alleanza in Es 24,3-8, così il piccolo corpo legislativo di Es 34,11-26, che è strettamente legato al codice, precede il rinnovamento dell'alleanza in Es 34,27-28.

Le due composizioni lasciano intravedere le stesse preoccupazioni: in Es 19-24, il decalogo (Es 20,1-17) precede immediatamente il codice dell'alleanza. In Es 34,27 «queste parole» non possono rinviare logicamente che al corpus di Es 34,11-26 che rappresenta la base sulla quale JHWH stabilisce l'alleanza, ma Es 34,28 esprime la necessità di associare alle parole dell'alleanza (vv.11-26) le «dieci parole», cioè il decalogo. Questo parallelismo voluto dei due corpus non è affatto rigido. Se il redattore attinge abbondantemente nel codice dell'alleanza, la formulazione del primo comandamento (Es 34,14) sembra decisamente rinviare alla sua formulazione del decalogo: «Non ti prostrerai ad un altro dio, perché JHWH geloso è il suo nome: egli è un Dio geloso» (Es 20,5 e Dt 5,9). Sotto questo aspetto ancora, si ritrova la preoccupazione di legare il decalogo al codice dell'alleanza e al suo parallelo (Es 34,11-26).³²⁸

2. *Una promessa di alleanza (34,10)*

Alla supplica di *mōšeh*, che formulava una domanda di perdono (34,9), JHWH risponde con la promessa di alleanza: questa promessa costituisce il segno che la supplica è stata accolta e che il perdono viene offerto. L'espressione «Ecco il stabilisco un'alleanza» senza l'indicazione del partner non è abituale. Il seguito del versetto indica in che cosa consiste questa alleanza:

³²⁸ B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34, 80-81.*

davanti a tutto il tuo popolo io farò meraviglie...tutto il popolo in mezzo al quale ti trovi, vedrà l'opera di JHWH perché terribile è quanto io sto per fare con te (34,10).

Si deve notare il posto di *mōšeh* come primo partner dell'alleanza davanti a Israele. Questa alleanza è messa in contrasto con l'alleanza «con gli abitanti del paese» che è proibita in 34,12.15.

Le meraviglie [נִפְלְאוֹת / *nīplā'ōt*] impressionanti [נִרְאָה / *inôrā'*, dalla radice *jr'*, «temere»]³²⁹ consistono soprattutto nel perdono invocato da *mōšeh* (34,9), un perdono che sfocia in una realtà nuova e meravigliosa, in una «creazione».³³⁰

3. La legge dell'alleanza (34,11-26)

Questa unità forma un piccolo corpus legislativo inquadrato tra l'annuncio dell'alleanza al v.10 e la sua conclusione al v. 27. Ma se si tratta del rinnovamento della prima alleanza, perché è necessaria la promulgazione di nuove leggi? Oltre tutto, le seconde tavole dovevano essere una riscrittura delle parole che erano sulle prime tavole, ossia del decalogo (cfr. Es 34,1). Sembra esserci un contrasto tra il v.27, in cui l'espressione «queste parole» non può che riferirsi al corpus legislativo dei vv.11-26, e il v.28 dove troviamo invece l'espressione «le parole dell'alleanza, le dieci parole».

Questo corpus di leggi ha suscitato molti problemi e molte risposte. Secondo alcuni in questo testo si troverebbero le tracce di quello che è chiamato il *Privilegrecht* di JHWH, il diritto privilegiato di JHWH; in particolare, i vv.17-26, salvo alcuni ritocchi tardivi, sarebbero più antichi del codice dell'alleanza.³³¹

Secondo Bernard Renaud, tutta l'unità dei vv.11-26 sarebbe uno sviluppo del primo comandamento, il comandamento fondamentale, presentato come la legge fondamentale del rinnovamento dell'alleanza.³³² Infatti, due sezioni (vv.11-16 e 18-26) inquadrano il v.17 che costituisce il centro della composizione:

Non ti farai un dio di metallo fuso [מַסְכֵּךְ / *massēkēh*] (34,17)

L'uso del termine *massēkēh*, «metallo fuso», non è certamente casuale, poiché questo termine ricorre in Es 32,4.8 e Dt 9,16 in riferimento al vitello d'oro. Vi è pertanto nel v.17 un rinvio intenzionale a questa rappresentazione, qualificata come «grande peccato» in Es 32,21.30.31. È comprensibile che il rinnovamento dell'alleanza implichi come legge fondamentale il rifiuto dell'oggetto che è stato la causa della sua rottura.

³²⁹ L'aggettivo *nôrā'* è spesso tradotto con «terribile» nel senso di «impressionante, formidabile».

³³⁰ Vi è certamente un'analogia tra i due verbi *wesālahtā*, 'tu perdona', (34,9) e *nibre'u* [*nifal* da *bārā'*, 'creare'], 'che non furono mai create', (34,10): questi due verbi, infatti, hanno Dio come unico soggetto.

³³¹ Cfr. J. HALBE, *Das Privilegrecht Jahwes. Ex 34,10-26: Gestalt und Wesen, Herkunft und Wirken in vordeuteronomischer Zeit* (FRLANT 114), Göttingen 1975. Una presentazione delle diverse ipotesi si può trovare in E.W. NICHOLSON, *God and his people. Covenant and theology in the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1986, 134-150. Cfr. anche J. SCHARBERT, «JHWH nel diritto israelita antico», in N. LOHFINK – E. ZENGER – G. BRAULIK – J. SCHARBERT, *Dio l'Unico. Sulla nascita del monoteismo in Israele* (Quaestiones Disputatae), Traduzione di P. Tagliacarne, Morcelliana, Brescia 1991, 103-126 [edizione originale: *Gott, der einzige. Zur Entstehung des Monotheismus in Israel*, Herder Verlag, Freiburg – Basel – Wien 1985].

³³² Cfr. B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde. Une lecture d'Exode 32-34*, 207-213. Cfr. F. CRÜSEMANN, *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, München 1992, 138-139.144.

A loro volta le due sezioni che inquadrano questo versetto (vv.11-16 e vv.18-26) contengono lo stesso messaggio. Così al centro dei vv.11-16, che hanno come tema la proibizione del culto delle divinità dei popoli che abitano la terra di Canaan, proibizione che completa quella delle immagini (v.17), si trova il primo comandamento. Nel decalogo queste due proibizioni sono strettamente legate nel contesto della formulazione del primo comandamento (cfr. Es 20,3-6 e Dt 5,7-10). La proibizione si trova rafforzata dalla motivazione che l'accompagna, quella della «gelosia» di JHWH:

Non ti prostrerai ad un altro dio, perché JHWH geloso è il suo nome: egli è un Dio geloso»
 [כִּי יְהוָה קַנָּא שְׂמוֹ אֵל קַנָּא הוּא / *kī jhwh qannā' š'mô 'ēl qannā' hū'* (34,14).

Questa formulazione ha una struttura chiasmatica che esprime in modo provocante che non solo il Nome di JHWH è geloso, ma che egli è realmente un Dio geloso. Essa si trova tra due espressioni di «messa in guardia»:

Guardati dal concludere alleanza con gli abitanti del paese ... Distruggerete ... spezzerete ... taglierete ... (34,12-13).

Non concludere alleanza con gli abitanti del paese ... Non prendere per mogli dei tuoi figli le loro figlie ... (34,15-16).

Vi è un rapporto di causa e di effetto tra il v.10 e i vv.12-13 e 15-16: poiché JHWH sta per concludere un'alleanza con Israele, Israele non deve concludere alleanza con gli abitanti del paese. La motivazione è culturale: questo tipo di alleanze politiche (v.12) o familiari (v.16) implicano inesorabilmente il «prostituirsi» con altri dei. È questa la «trappola» [מִדְּקֶשֶׁת / *môdqēš*] di cui parla il v.12.

La seconda parte di questo corpus legislativo (vv.18-26) richiama un antico calendario liturgico,³³³ ma non può essere ridotta ad un semplice calendario. Nel contesto del rinnovamento dell'alleanza, questo insieme costituisce una raccolta di prescrizioni culturali che tendono a concretizzare la forma secondo cui JHWH vuole essere riconosciuto, adorato e servito come l'unico Dio.

In conclusione, i vv.14 e 17 riprendono i due aspetti del primo comandamento strettamente collegati nella formulazione del decalogo: la proibizione di rendere culto a dei stranieri e la proibizione delle immagini.

Senza dubbio il redattore considerava le leggi anteriori come sempre in vigore, ma riteneva di dover insistere su ciò che costituisce il cuore della legge, poiché questa prescrizione era stata trasgredita con l'erezione del vitello d'oro (Es 32). A questo proposito, la ripresa del termine *massēkāh*, «metallo fuso», è certamente illuminante, essa rinvia chiaramente a Es 32,4.8.³³⁴

³³³ La teoria documentaria si sforzava di trovare in questi versetti «dieci parole» per identificare un «decalogo culturale», in analogia con il «decalogo etico» di Es 20. Questa spiegazione tende sempre più ad essere abbandonata.

³³⁴ B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34*, 213.

4. I riferimenti del corpus di Es 34,11-16 a Dt 7,1-11 e Es 23,20-33

- 34,11a: «Osserva [שָׁמַרְתָּ / *šmār-lekā*] ciò che io ti comando oggi».
- 34,11b: L'elenco dei popoli ricorre con qualche variante in tutti i passaggi deuteronomici e deuteronomistici. In Es 23,23 questo elenco è collegato al primo comandamento e il verbo «scacciare» [*gôrēš*, participio dalla radice *grš*] si ritrova in Es 23,28.30.
- 34,12a: «Guardati dal concludere [*kārat*] un'alleanza con gli abitanti del paese...» (cfr. Dt 7,2b e soprattutto Es 23,32).
- 34,12b: «...perché non sia come una trappola [*môqēš*] in mezzo a te» (cfr. Es 23,33).
- 34,13: «Demolirete i loro altari, spezzerete le loro steli, taglierete [*kārat*] i loro pali sacri» (cfr. Dt 7,5 ed Es 23,24b).
- 34,14: «Non ti prostrerai a un altro dio, poiché JHWH geloso il suo nome, un Dio geloso è lui» (cfr. Es 20,5 e Dt 5,9).
- 34,15: «Non concludere [*kārat*] un'alleanza con gli abitanti della paese...mangerai del suo sacrificio» (cfr. Dt 7,3).
- 34,17: «Non ti farai un dio di metallo fuso» (cfr. Es 20,23; 32,4.8).
- 34,18: «La festa degli azzimi osserverai...» (cfr. Es 23,15).
- 34,19-20: riguarda l'offerta dei primogeniti (non si trova in Es 23, ma riprende Es 13,1-2.12-13 e 23,28-29).
- 34,21: il comandamento della *šabbāt* riprende Es 23,12.
- 34,22a: la festa delle settimane ha il suo parallelo in Es 23,16a, dove è presentata come una festa della mietitura.
- 34,22b: riguarda la festa del raccolto (cfr. Es 23,18b).
- 34,23: contiene la prescrizione dei tre pellegrinaggi annuali (cfr. Es 23,14 e soprattutto 23,17, ma anche 23,31).
- 34,25: si ritrova in Es 23,18, ma, a differenza di questo testo, precisa che si tratta della Pasqua.
- 34,26a: riguarda le primizie (cfr. Es 23,19)
- 34,26b: la proibizione di far cuocere un capretto nel latte di sua madre ha una formulazione identica a quella di Es 23,19.

5. La conclusione dell'alleanza rinnovata e la riscrittura delle tavole

Vi è una contraddizione tra la dichiarazione di JHWH in Es 34,1 secondo cui egli stesso si impegna a riscrivere su nuove tavole ciò che era scritto sulle prime tavole e l'ordine che JHWH dà a *mōšeh* di scrivere «queste parole» in Es 34,27. Al v.28, secondo una buona logica grammaticale, trattandosi di due proposizioni coordinate, il soggetto del secondo verbo, se non è espresso esplicitamente, non può essere che quello del verbo della prima proposizione, in questo caso *mōšeh*. Egli scrive di nuovo «le parole dell'alleanza» come in Es 24,4 aveva scritto «tutte le parole di JHWH».

La formulazione del v.27 non può non suscitare meraviglia:

...io ho concluso con te un'alleanza e con Israele (34,27).

Sono menzionati due partners di JHWH, separati dal termine *b^erît*. Inoltre la frase *kārat b^erît* è una formula idiomatica in cui *b^erît* segue immediatamente *kārat*. La formulazione più naturale sarebbe: «Io ho concluso un'alleanza con Israele».

Il redattore avrebbe intenzionalmente aggiunto 'con te' [con Mosè], per sottolineare che l'alleanza con Israele è conclusa 'nella persona di Mosè'³³⁵... In questo versetto [v.10] come in 34,27, con cui del resto si trova in inclusione, Mosè si stacca dalla massa del popolo, ma nello stesso tempo il suo destino è inseparabile da quello di Israele. Si ritrova qui un tema ricorrente lungo tutto il racconto deuteronomista di Es 32-34: Mosè si è sempre voluto solidale con la sua comunità ... Qui JHWH riconosce, consacra in qualche modo questa solidarietà, istituendo Mosè partner privilegiato della sua alleanza con Israele.³³⁶

³³⁵ Cfr. F.L. HOSFELD, *Der Dekalog. seine späte Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (OBO 35), Fribourg-Göttingen 1982.

³³⁶ B. RENAUD, *L'alliance un mystère de miséricorde. Une lecture de Exode 32-34*, 218.