



FILIPPO SERAFINI

# CREDERE AL DIO DELLA VITA

La nascita e la vocazione di Mosè

EDUSC





Filippo Serafini

# CREDERE AL DIO DELLA VITA

La nascita e la vocazione di Mosè

EDUSC

*Prima edizione 2026*

© 2026 Edizioni Santa Croce srl  
Via Sabotino 2/A - 00195 Roma  
tel. 06 45493637  
e-mail: [info@edusc.it](mailto:info@edusc.it)  
[www.edizionisantacroce.it](http://www.edizionisantacroce.it)

ISBN 979-12-5482-514-3

# INDICE

INTRODUZIONE .....	7
Capitolo I	
IL DIO DELLA VITA E IL POTERE DEGLI UOMINI .....	11
La sapienza del Faraone e il disegno di Dio .....	13
Progetti di morte e progetti di vita .....	18
Capitolo II	
CUSTODIRE LA VITA NELLA GIUSTIZIA .....	21
Custodire la vita .....	24
Giustizia e violenza.....	27
Mosè e il suo popolo.....	30
Chi conosce Israele? .....	33
Capitolo III	
VEDERE DIO E CONOSCERE IL SUO NOME .....	37
Vedere Dio.....	42
Inviato e inviante .....	45
Uno strano segno per Mosè.....	46
Si può domandare il nome a Dio?.....	49
Credere e non credere .....	55
Fede e vita.....	59
Ma “io” sono sempre “io”!.....	61
L'ira divina .....	63
CONCLUSIONE .....	69
NOTA BIBLIOGRAFICA .....	71



## INTRODUZIONE

La presente pubblicazione nasce da un corso tenuto alle monache di Santa Maria a Poffabro (PN) sulla figura di Mosè. Quando la superiore me ne fece richiesta, scelsi di commentare i primi capitoli dell'Esodo, pensando che i testi concernenti la nascita e la vocazione di Mosè fossero la base migliore per tracciare un quadro del personaggio che potesse interessare l'uditorio. Mentre però preparavo il materiale mi resi conto che quei capitoli, raccontando la storia del grande profeta, parlavano in realtà soprattutto di Dio. Così mi ritrovai a spiegare alle mie attente uditrici non tanto "chi era Mosè" ma "chi è Dio" secondo questi capitoli dell'Antico Testamento. In essi, infatti, appare con evidenza un ritratto del Signore come Colui che sceglie sempre per la vita degli uomini e che vuole "essere con loro", al di là delle debolezze e delle difficoltà che gli uomini hanno a "essere con Lui".

Ovviamente, ripensandoci, sono abbastanza sorpreso della mia ingenuità iniziale. Infatti, ogni pagina biblica, a partire da Genesi 1,26-27, narra le vicende dell'uomo per parlare di Dio e quando sembra concentrarsi in un discorso esclusivamente teo-logico, sta ancora dicendo chi è l'uomo. Così Mosè per scoprire se stesso deve scoprire chi è il Dio che lo chiama e questo Dio non ha paura di rivelarsi e farsi conoscere in modi nuovi e diversi.

In questo libro il lettore trova il contenuto di quelle lezioni, riviste e sistemate grazie alla preziosa collaborazione di Davide Maggiore. La scansione dei capitoli segue la suddivisione dei racconti che compongono Esodo 1,1-4,17: in questo percorso narrativo, Dio, che all'inizio *sembra* assente dalla scena, si fa presente e vicino al suo popolo e a Mosè; al lettore attento del testo biblico non sfugge, però, che fin dall'inizio la vicenda è dominata dal Signore. In ogni capitolo, dopo una breve discussione che si soffer-

ma sulla forma del racconto biblico, rifletteremo, senza pretesa di esaustività, su alcuni nodi o temi che appaiono particolarmente rilevanti o interessanti.

Le osservazioni e le domande delle monache hanno contribuito ad arricchire la riflessione e in questa sede vorrei ringraziarle tutte: Gigliola, Rosanna, Giulia, Marina, Maristella, Daniela e Michela; insieme a loro ringrazio Bepi e Nadia.

## NOTA ALLA SECONDA EDIZIONE

Ringrazio Edizioni Santa Croce che hanno accettato di ripubblicare questo contributo, per renderlo nuovamente disponibile al pubblico. Rispetto alla prima edizione (San Paolo, 2010) sono state fatte solo alcuni lievi modifiche.

I testi biblici sono tratti dalla versione curata dalla Conferenza Episcopale Italiana.



## Capitolo I

### IL DIO DELLA VITA E IL POTERE DEGLI UOMINI

<sup>1</sup>Questi sono i nomi dei figli d'Israele entrati in Egitto; essi vi giunsero insieme a Giacobbe, ognuno con la sua famiglia: <sup>2</sup>Ruben, Simeone, Levi e Giuda, <sup>3</sup>Issacar, Zabulon e Beniamino, <sup>4</sup>Dan e Neftali, Gad e Aser. <sup>5</sup>Tutte le persone discendenti da Giacobbe erano settanta. Giuseppe si trovava già in Egitto. <sup>6</sup>Giuseppe poi morì e così tutti i suoi fratelli e tutta quella generazione. <sup>7</sup>I figli d'Israele proliferarono e crebbero, divennero numerosi, e il paese ne fu pieno.

<sup>8</sup>Allora sorse sull'Egitto un nuovo re, che non aveva conosciuto Giuseppe. <sup>9</sup>Egli disse al suo popolo: «Ecco che il popolo dei figli d'Israele è più numeroso e più forte di noi. <sup>10</sup>Cerchiamo di essere avveduti nei suoi riguardi per impedire che cresca, altrimenti, in caso di guerra, si unirà ai nostri avversari, combatterà contro di noi e poi partirà dal paese». <sup>11</sup>Perciò vennero imposti loro dei sovrintendenti ai lavori forzati, per opprimerli con le loro angherie, e così costruirono per il faraone le città-deposito, cioè Pitom e Ramses. <sup>12</sup>Ma quanto più opprimevano il popolo, tanto più si moltiplicava e cresceva, ed essi furono presi da spavento di fronte agli Israeliti. <sup>13</sup>Per questo gli Egiziani fecero lavorare i figli d'Israele trattandoli con durezza. <sup>14</sup>Resero loro amara la vita mediante una dura schiavitù, costringendoli a preparare l'argilla e a fabbricare mattoni, e ad ogni sorta di lavoro nei campi; a tutti questi lavori li obbligarono con durezza.

<sup>15</sup>Il re d'Egitto disse alle levatrici degli Ebrei, delle quali una si chiamava Sifra e l'altra Pua: <sup>16</sup>«Quando assistete le donne ebreo durante il parto, osservate bene tra le due pietre: se è un maschio, fatelo morire; se è una femmina, potrà vivere». <sup>17</sup>Ma le levatrici temettero Dio: non fecero come aveva loro ordinato il re d'Egitto e lasciarono vivere i bambini. <sup>18</sup>Il re d'Egitto chiamò le levatrici e disse loro: «Perché avete fatto questo e avete lasciato vivere i bambini?». <sup>19</sup>Le levatrici risposero al faraone: «Le donne ebreo non sono come le egiziane: sono piene di vitalità. Prima che giunga da loro la levatrice, hanno già partorito!». <sup>20</sup>Dio beneficò le levatrici. Il popolo aumentò e divenne molto forte. <sup>21</sup>E poiché le levatrici avevano temuto Dio, egli diede loro una discendenza.

<sup>22</sup>Allora il faraone diede quest'ordine a tutto il suo popolo: «Gettate nel Nilo ogni figlio maschio che nascerà, ma lasciate vivere ogni femmina».

(Esodo 1,1-22)

Il capitolo 1 dell'Esodo ha un'introduzione (versetti 1-7) che collega il libro a quanto precede, cioè alla Genesi e ai racconti patriarcali, che quindi fanno da sfondo a quanto si vuole narrare. In particolare, l'introduzione si riallaccia a Genesi 46,8-27 dove si trova un elenco dei membri del clan di Giacobbe che scesero in Egitto su invito di Giuseppe.

La narrazione vera e propria inizia con un punto di svolta segnalato al versetto 8, cioè l'ascesa al trono di un nuovo re d'Egitto. Egli è protagonista fino alla fine del capitolo 1, ma scompare dalla scena all'inizio del capitolo 2, per far posto ad altri personaggi (ricompare brevemente in 2,15, ma non più come protagonista). La figura del re, quindi, dà unità alla narrazione dei versetti 8-22 che

si può dividere in due scene: i versetti 8-14 con i primi provvedimenti contro Israele, i versetti 15-21 con l'entrata in scena delle levatrici e una nuova strategia del Faraone. Il versetto 22 propone una conclusione drammatica, ma prepara anche la narrazione del capitolo successivo: il lettore si domanda, infatti, quale sarà la sorte del popolo ebreo dopo l'ordine molto duro del re.

Il confronto fra le levatrici e il Faraone mostra anche il carattere proprio della narrazione, il suo genere letterario che è quello del racconto popolare, in cui la politica e le decisioni del gran re sono messe in scacco dalla saggezza e dall'astuzia di persone semplici. Sarebbe quindi sbagliato leggere questi capitoli come un esatto resoconto storiografico degli eventi.

Nel brano domina il linguaggio del "moltiplicarsi" e dell'"essere numeroso", cioè il linguaggio della fecondità, associato a quello della potenza e della forza (versetti 7.9.10.12.20.21). Seguiremo queste due piste per l'interpretazione del capitolo.

#### LA SAPIENZA DEL FARAONE E IL DISEGNO DI DIO

Un primo effetto della moltiplicazione dei «figli d'Israele» è il cambiamento di significato che tale espressione assume: se nel versetto 1 l'espressione designa una famiglia numerosa (i figli e nipoti di Giacobbe, chiamato anche Israele), nel versetto 9 essa indica un popolo<sup>1</sup>. Il passaggio segnala la svolta narrativa: non si

<sup>1</sup> Il lettore tenga presente che l'ebraico usa sempre l'espressione *benê Yisrael* (alla lettera: «figli d'Israele»), per indicare il popolo: a partire da Esodo 1,12 tale espressione è resa però in italiano con «Israeliti».

tratta più, come in Genesi 12–50, di storie familiari, ma della storia di un popolo.

Le parole del Faraone al versetto 9 individuano nell'essere «numeroso» (in ebraico, *rab* che si potrebbe tradurre anche “grande”) e «forte» (ebraico, *'atsum*) la pericolosità d'Israele. La potenza di Israele è un dato che fa parte dell'epopea del popolo in Egitto in modo decisivo, perché viene ricordato anche nel breve riassunto di Deuteronomio 26,5: «Mio padre era un Arameo errante; scese in Egitto, vi stette come un forestiero con poca gente e vi diventò una nazione grande (ebraico, *gadol*), forte (ebraico, *'atsum*) e numerosa (ebraico, *rab*)». Si tratta, però, di un'affermazione paradossale, perché la realtà storica è sempre stata piuttosto il contrario: l'Egitto appariva agli occhi dei politici ebrei, soprattutto del regno di Giuda, come la nazione potente cui rivolgersi per chiedere aiuto, come mostra, ad esempio, Isaia 31,1:

Guai a quanti scendono in Egitto per cercare aiuto, e pongono la speranza nei cavalli, confidano nei carri perché numerosi (ebraico, *rab*) e sulla cavalleria perché molto potente (il verbo ebraico è *'atsam*), senza guardare al Santo d'Israele e senza cercare il Signore.

L'idea di un Israele più “numeroso e potente” dell'Egitto era senza dubbio assurda agli occhi dei nobili di Giuda criticati da Isaia: sicuramente gli antichi lettori israeliti del racconto di Esodo 1, che, a differenza di noi oggi, conoscevano bene tale realtà storica, la pensavano allo stesso modo: l'assurdità dal punto di vista politico-militare e sociale dell'affermazione va quindi tenuta ben presente per comprendere il significato del brano.

La constatazione del Faraone nel versetto 9 con i due aggettivi «numeroso» e «forte» mette in moto la narrazione, che è incentrata sulle misure da lui prese per contrastare Israele. Il ragionamento fatto dal Faraone ha una logica simile a quello che si trova in Genesi 26,16, dove si considera la reazione del re di Gerar di fronte alla presenza di Isacco e del suo clan nel proprio territorio: «Abimèlec disse a Isacco: “Vattene via da noi, perché tu sei molto più potente di noi”». Lo straniero potente o forte che si trova sul proprio territorio è pericoloso indipendentemente dagli atti che intraprende, cioè anche se il suo atteggiamento al momento non è affatto ostile o minaccioso. Agli occhi del re, la soluzione più semplice sembra essere quella di allontanarlo. Isacco non si oppone a tale decisione e in seguito, sarà lo stesso Abimèlec ad andargli incontro per stringere un'alleanza con lui, riconoscendo che Isacco è benedetto dal Signore e cercando il suo favore (versetti 26-31). Alla fine, la non-violenza scelta da Isacco (e in parte anche da Abimèlec) produce, su tempi lunghi, un risultato buono per entrambi.

Il Faraone invece vuole «essere avveduto» (versetto 10): si usa il verbo ebraico *hakam* che ha il senso fondamentale di “essere sapiente, saggio”. Però la forma che compare qui sembra avere una sfumatura negativa, come appare dalle sue occorrenze in Qoelet 7,16 e Siracide 10,26, dove significa piuttosto “fare il sapiente” nel senso forse di “dare sfoggio” della propria sapienza. Consapevole della propria “sapienza” e confidando in essa, il Faraone non sceglie la strada semplice che aveva

percorso Abimèlec, cioè quella di allontanare il pericolo; anzi esclude esplicitamente tale possibilità, perché non vuole che Israele se ne vada dal paese. Egli presume di poter sfruttare a proprio vantaggio la grandezza e la potenza d'Israele. La scelta è quindi quella di opprimere il popolo, ma già il versetto 12 segnala che tale scelta non è affatto sapiente, perché non ottiene l'effetto desiderato, quanto piuttosto il contrario. Il discorso del Faraone al popolo evoca abilmente, come fanno spesso gli uomini che detengono il potere politico, le possibili paure della sua gente per giustificare la propria linea dura contro gli stranieri (il Faraone non dice cosa fa Israele contro l'Egitto ma cosa *potrebbe* fare); il risultato della sua politica è che la "paura" evocata dalle sue parole si materializza in forme più forti: «Gli Egiziani furono presi da spavento di fronte agli Israeliti» (versetto 11).

Perché la sapienza del Faraone fallisce? Il testo non lo dice esplicitamente ma ci sono diversi indizi che spingono il lettore a dedurre che ciò accade perché l'essere fecondo di Israele dipende dall'agire di Dio. Un primo indizio è il legame che il linguaggio di Esodo 1,9 ha con Genesi 18,18, dove Dio riflette tra sé dicendo: «Abramo dovrà diventare una nazione *grande e potente* e in lui si diranno benedette tutte le nazioni della terra». Il fatto che Israele sia grande e potente è in qualche modo legato alla promessa e decisione divina. In tal senso la menzione del «paese» alla fine di Esodo 1,7 evoca anche la promessa del possesso di un «paese» rivolta ai patriarchi che però, ovviamente, non è l'Egitto, bensì la terra di Canaan, come sa chi ha seguito il racconto del-

la Genesi. Ciò sottolinea (ovviamente a beneficio del lettore) ancora più l'assurdità della scelta del Faraone che pensa di impedire a Israele di uscire dall'Egitto. Inoltre il legame con Genesi 18,18 fa capire quale dovrebbe essere la percezione del Faraone, rappresentante delle nazioni davanti al popolo grande e potente: quella di dirsi benedetto! Invece il Faraone sceglie un'altra strada.

Ma soprattutto, è illuminante il rapporto che Esodo 1,7 ha con Genesi 1,28 e Genesi 9,1 (la traduzione qui è fatta in modo da riprodurre le somiglianze presenti in ebraico):

Genesi 1,28 Dio li benedisse e disse loro: «*Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra e soggiogatela*».

Genesi 9,1 Dio benedisse Noè e i suoi figli e disse loro: «*Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra*»

Esodo 1,7 I figli d'Israele *furono fecondi* e crebbero, *si moltiplicarono* e divennero molto, molto forti, tanto che *la terra si riempì* di loro.

La situazione d'Israele corrisponde esattamente a quella prevista dalla benedizione di Dio (si veda anche Genesi 9,7) ed è quindi, ovviamente, il risultato della Sua azione, che il Faraone non può contrastare (lo stesso valeva per Isacco in Genesi 26). Il fatto che l'autore del libro dell'Esodo usi al versetto 7 questo linguaggio indica che egli non si limita a collegarsi con le promesse patriarcali, ma risale al momento della creazione e del diluvio, dove le parole di Dio sono rivolte non agli antenati d'Israele, ma agli antenati di tutti gli uomini. Con Israele, Dio realizza il suo progetto che è valido per tutta l'umanità; d'altra parte incarnando perfettamente la benedizione

divina, Israele appare, in qualche modo, come l'umanità che è autenticamente: "immagine e somiglianza" di Dio. In Israele si dispiega in pienezza la benedizione divina per l'umanità, ma invece di riconoscerla, il Faraone vi scorge una minaccia, ponendosi quindi in antitesi al progetto di Dio. Non coglie la fecondità di Israele per ciò che essa è, cioè una possibilità di salvezza e di benedizione *per tutti*, e si chiude ad essa.

#### PROGETTI DI MORTE E PROGETTI DI VITA

Il fallimento del Faraone è sottolineato ancora in 1,20, dove ritornano termini molto simili a quelli di 1,9: «Il popolo aumentò (verbo *rabà*) e diventò molto forte (verbo *atsam*)». Simile a questa affermazione di 1,20 è anche quella che si trova nel Salmo 105, che ripercorre la storia narrata in Genesi ed Esodo, al versetto 24: «Ma Dio rese molto fecondo il suo popolo, lo rese più forte dei suoi nemici». Questo significa che tutto quello che ha messo in opera il Faraone è stato inutile ed egli si ritrova al punto di partenza!

I versetti 15-19, però, permettono di approfondire le ragioni del fallimento del Faraone. In questi versetti la sua presunta "sapienza" viene ulteriormente ridimensionata. Ciò è anzitutto implicito nell'apparente controsenso del suo ordine: il sistema normale per impedire a un popolo di crescere di numero non è quello di sopprimere i maschi, ma le femmine<sup>2</sup>. Inoltre, nel confronto con le levatrici, sono quest'ultime ad apparire veramen-

<sup>2</sup> È chiaro che per il narratore questo ordine del Faraone è anche un espediente letterario che prepara la storia successiva della nascita di Mosè.

te sapienti perché esse sanno trovare una giustificazione al loro agire che impedisce al Faraone di realizzare il suo progetto, che così mostra tutta i suoi limiti. Non è quindi casuale che delle levatrici si dica che «temettero Dio» (versetto 17), atteggiamento fondamentale per la vera sapienza (cfr. Proverbi 1,7).

Emerge però chiaramente anche un altro motivo dietro il fallimento del Faraone: i suoi progetti di morte si scontrano con i progetti di vita del Signore. Mentre il Faraone cerca invano di uccidere, Dio fa crescere la vita. Proprio perché è un progetto di morte il disegno del Faraone rivela la sua completa stoltezza: operare per la morte significa infatti porsi in radicale contrapposizione a Dio, che dona la vita e vuole continuare a donarla. Le levatrici, che si dissociano dal progetto di morte del Faraone pur essendo state incaricate di eseguirlo, ricevono anch'esse in abbondanza il dono della vita a segnalare la possibilità che forse anche il Faraone ha: temere Dio e lasciarsi abbracciare dal suo progetto. In effetti la giustificazione apparentemente banale delle levatrici sulla differenza fra le donne egiziane e le donne ebreë fa leva proprio sulla vitalità di quest'ultime (versetto 19). La plausibilità della scusa inventata dalle levatrici sta proprio nell'affermazione fatta dal Faraone al versetto 9: se il popolo è forte e numeroso ciò dipende anche dalla vitalità delle sue donne! Il Faraone avrebbe quindi la possibilità di riconoscere dove sta la "vita", ma evidentemente non intende farlo! La dialettica morte-vita nel contrasto fra il progetto divino e quello del Faraone dominerà i racconti successivi delle piaghe d'Egitto (Esodo 5-12).

L'ultima risorsa per il Faraone è l'uccisione di tutti i maschi ebrei. La differenza fra il versetto 22 e i versetti 15-19 è che mentre il piano che coinvolgeva le levatrici era in qualche modo segreto, l'uccisione dei maschi gettandoli nel Nilo è palese. Il Faraone è costretto a uscire allo scoperto, ammettendo pubblicamente («a tutto il suo popolo», versetto 22) che il suo piano sapiente (esposto «al suo popolo», versetto 9) è fallito: non si può sfruttare la potenza di Israele a vantaggio dell'Egitto e l'unica possibilità rimasta, dopo aver fatto leva sulle paure dei propri sudditi, è quella della violenza e della morte. Ora è il Faraone stesso che mostra di avere paura.

## Capitolo II

### CUSTODIRE LA VITA NELLA GIUSTIZIA

<sup>1</sup>Un uomo della famiglia di Levi andò a prendere in moglie una discendente di Levi. <sup>2</sup>La donna concepì e partorì un figlio; vide che era bello e lo tenne nascosto per tre mesi. <sup>3</sup>Ma non potendo tenerlo nascosto più oltre, prese per lui un cestello di papiro, lo spalmò di bitume e di pece, vi adagiò il bambino e lo depose fra i giunchi sulla riva del Nilo. <sup>4</sup>La sorella del bambino si pose a osservare da lontano che cosa gli sarebbe accaduto.

<sup>5</sup>Ora la figlia del faraone scese al Nilo per fare il bagno, mentre le sue ancelle passeggiavano lungo la sponda del Nilo. Ella vide il cestello fra i giunchi e mandò la sua schiava a prenderlo. <sup>6</sup>L'aprì e vide il bambino: ecco, il piccolo piangeva. Ne ebbe compassione e disse: «È un bambino degli Ebrei». <sup>7</sup>La sorella del bambino disse allora alla figlia del faraone: «Devo andare a chiamarti una nutrice tra le donne ebreë, perché allatti per te il bambino?». <sup>8</sup>«Va'», rispose la figlia del faraone. La fanciulla andò a chiamare la madre del bambino. <sup>9</sup>La figlia del faraone le disse: «Porta con te questo bambino e allattalo per me; io ti darò un salario». La donna prese il bambino e lo allattò. <sup>10</sup>Quando il bambino fu cresciuto, lo condusse alla figlia del faraone. Egli fu per lei come un figlio e lo chiamò Mosè, dicendo: «Io l'ho tratto dalle acque!».

<sup>11</sup>Un giorno Mosè, cresciuto in età, si recò dai suoi fratelli e notò i loro lavori forzati. Vide un Egiziano che colpiva un Ebreo, uno dei suoi fratelli. <sup>12</sup>Voltatosi attorno e visto che non c'era nessuno, colpì a morte l'Egiziano e lo sotterrò nella sabbia. <sup>13</sup>Il giorno dopo uscì di nuovo e vide due Ebrei che litigavano; disse a quello che aveva torto: «Perché percuoti il tuo fratello?». <sup>14</sup>Quegli rispose: «Chi ti ha costituito capo e giudice su di noi? Pensi forse di potermi uccidere, come hai ucciso l'Egiziano?». Allora Mosè ebbe paura e pensò: «Certamente la cosa si è risaputa». <sup>15</sup>Il faraone sentì parlare di questo fatto e fece cercare Mosè per metterlo a morte. Allora Mosè fuggì lontano dal faraone e si fermò nel territorio di Madian e sedette presso un pozzo.

<sup>16</sup>Il sacerdote di Madian aveva sette figlie. Esse vennero ad attingere acqua e riempirono gli abbeveratoi per far bere il gregge del padre. <sup>17</sup>Ma arrivarono alcuni pastori e le scacciarono. Allora Mosè si levò a difendere le ragazze e fece bere il loro bestiame. <sup>18</sup>Tornarono dal loro padre Reuèl e questi disse loro: «Come mai oggi avete fatto ritorno così in fretta?». <sup>19</sup>Risposero: «Un uomo, un Egiziano, ci ha liberato dalle mani dei pastori; lui stesso ha attinto per noi e ha fatto bere il gregge». <sup>20</sup>Quegli disse alle figlie: «Dov'è? Perché avete lasciato là quell'uomo? Chiamatelo a mangiare il nostro cibo!». <sup>21</sup>Così Mosè accettò di abitare con quell'uomo, che gli diede in moglie la propria figlia Sipporà. <sup>22</sup>Ella gli partorì un figlio ed egli lo chiamò Ghersom, perché diceva: «Vivo come forestiero in terra straniera!».

<sup>23</sup>Dopo molto tempo il re d'Egitto morì. Gli Israeliti gemettero per la loro schiavitù, alzarono grida di lamento e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio. <sup>24</sup>Dio ascoltò il loro lamento, Dio si ricordò della sua alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe. <sup>25</sup>Dio guardò la condizione degli Israeliti, Dio se ne diede pensiero.

(Esodo 2,1-25)

Con l'introduzione dei nuovi personaggi discendenti di Levi inizia la vicenda di Mosè che è quindi il protagonista del racconto: nella prima scena è protagonista passivo, perché si narrano gli eventi della sua nascita e della sua sopravvivenza nonostante l'ordine del Faraone prevedesse la morte per tutti i maschi ebrei. A partire dal versetto 11 è invece protagonista attivo prima nel territorio egiziano (versetti 11-15a) e poi in quello di Madian (vv15b-22). Il versetto 23 chiude la storia iniziata in 1,8 segnalando la morte del re d'Egitto. Questa conclusione è però interlocutoria perché la situazione degli Israeliti non cambia, come ci si potrebbe aspettare; piuttosto si introduce un nuovo personaggio che entra attivamente sulla scena: Dio, che ascolta il lamento del suo popolo. Anche qui il lettore è invitato ad attendersi nuovi sviluppi, che potrà conoscere nella "prossima puntata".

Alcuni elementi del racconto sono abbastanza sorprendenti dal punto di vista della verosimiglianza storica: poteva realmente un'umile fanciulla ebrea avere un colloquio del genere con la figlia del Faraone? In quale lingua parlavano? Si può davvero pensare che la principessa *egiziana* scelga il nome del bambino in base al significato di una parola *ebraica*? Come nel capitolo 1 non siamo davanti a una cronaca precisa degli eventi, ma a una narrazione di carattere popolare, che riprende tra l'altro temi comuni a molte culture; per esempio la leggenda del bambino abbandonato dai genitori che diventa un grande eroe<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Si fanno spesso notare le somiglianze fra il racconto di Esodo 2 e un testo assiro del VII sec. a.C. che racconta le vicende del re Sargon di Akkad, vissuto nel terzo millennio a.C.: «Mia madre fu scambiata alla nascita, mio pa-

## CUSTODIRE LA VITA

Un primo tema che individuiamo, riprendendo il contrasto morte-vita che abbiamo notato nel capitolo 1, è la difesa e la custodia della vita.

Al versetto 2 la frase: «vide che era bello» (in ebraico: *wattera oto ki tob*) esprime in modo semplice il sentimento della madre, ma sottolinea anche la drammaticità dell'eventuale perdita (in un contesto di mortalità infantile molto alta, come quello dell'antichità, un figlio sano, forte e robusto ha buone probabilità di sopravvivenza; uno più gracile molte di meno). Si noti, però, che la frase in ebraico è molto simile al ritornello di Genesi 1: «Dio vide che era buono» (*wayyar elohim ki tob*, versetti 4.10.12.18.21.25). Considerando il legame che abbiamo già evidenziato nel capitolo precedente fra Esodo 1,7 e Genesi 1,28, questo non pare essere un caso: la donna riconosce nel figlio la continuità di quella “bontà” del progetto creatore di Dio, che vuole donare la vita.

Il legame con i racconti della Genesi è dato anche dall'uso della parola ebraica *tebà* per indicare il cesto in cui viene deposto Mosè. Questa parola nella Bibbia ebraica compare solo nel racconto del diluvio (Genesi 6–9), dove indica quella che noi chiamiamo l'«arca» di Noè, e in questo passo dell'Esodo. Come ai tempi di Noè

dre non lo conobbi. I fratelli di mio padre amarono le colline. La mia città è Azupiranu, che è collocata sulle rive dell'Eufrate. La mia madre scambiata mi concepì, in segreto mi partorì. Mi mise in un cesto di giunchi, col bitume ella sigillò il coperchio. Mi gettò nel fiume che si levò su di me. Il fiume mi trasportò e mi portò ad Akki, l'estrattore d'acqua. Akki, l'estrattore d'acqua, mi prese come figlio e mi allevò. Akki, l'estrattore d'acqua, mi nominò suo giardiniere. Mentre ero giardiniere, Ishtar mi garantì il suo amore e per quattro e [...] anni esercitai la sovranità».

la violenza e il peccato degli uomini minacciavano la distruzione totale dell'umanità, qui l'umanità-Israele è minacciata dalla violenza del Faraone e Mosè ha la possibilità di garantire il superamento della minaccia e il proseguimento del piano divino. Chiaramente ci sono anche notevoli differenze con il racconto del diluvio, perché qui non si tratta di ricostruire Israele come discendenza di Mosè (cfr. però Esodo 32, Numeri 14,12 e Deuteronomio 9,14), ma di sottrarlo alla violenza, all'oppressione e alla minaccia di distruzione. Il legame con Genesi 6–9 conferma che, per quanto Dio non venga mai nominato in questo capitolo, l'agire della madre di Mosè è conforme alla sua volontà, la stessa che aveva ordinato a Noè di costruirsi un'arca (*tebà*).

Si vede quindi che la difesa della vita è portata avanti, nei versetti 1-10, non in prima persona da Dio, ma dalle donne: la madre, la sorella di Mosè e la figlia del Faraone si pongono in continuità con le levatrici. Se in Esodo 1,19 si diceva che le donne ebraiche erano piene di vita in senso fisico, qui si mostra come la cura femminile per la vita non è legata esclusivamente al fatto biologico del parto e della generazione; inoltre essa travalica i confini d'Israele, fino a coinvolgere la figlia del Faraone. Sono soprattutto le donne, in questi capitoli iniziali dell'Esodo, che appaiono capaci di leggere e interpretare le vicende che le coinvolgono accogliendo il progetto di vita che viene da Dio.

In particolare è degna di nota la figura della figlia del Faraone perché ella, quando vede il bambino, riconosce che è ebreo e quindi appartenente al popolo che il

padre considera pericoloso. Eppure essa ha una reazione del tutto contraria: prova compassione e decide di risparmiare il bambino. Questa figura, quindi, mostra che è possibile seguire il piano di Dio anche per gli Egiziani (gli stranieri) perché, in qualche modo, esso è profondamente iscritto nel cuore umano.

Interessante è anche il fatto che il nome al bambino sia imposto dalla figlia del Faraone: chi ha letto i racconti della Genesi, infatti, sa che sono spesso le madri a scegliere il nome dei figli (cfr. Genesi 4,1; 29,32-25; 30,18-24). Così la figlia del Faraone appare, a tutti gli effetti, come la madre di Mosè, colei che in un certo senso gli ha “ridato” la vita; ciò si vede anche dalla spiegazione che dà per il nome scelto: «Io l’ho salvato dalle acque». Quest’affermazione, però, è vera solo in parte e lo si capisce dalle sottili allusioni che il nostro racconto fa ai capitoli 14–15 del libro dell’Esodo. La prodigiosa liberazione del popolo d’Israele inseguito dagli Egiziani avviene in uno specchio d’acqua che in ebraico si chiama “Mar dei giunchi”<sup>4</sup> (*yam-suf*; Esodo 13,18; 15,4.22) e la piccola “arca” con il bambino Mosè viene posta «fra i giunchi» (in ebraico, *bassuf*; Esodo 2,3.5). Il confronto fra i due passi suggerisce che il destino di Mosè in qualche modo anticipa quello di tutto Israele, ma, poiché nell’episodio narrato in Esodo 14 il “tirare fuori” il popolo dalle acque è chiaramente opera di Dio, siamo invitati a scorgere anche in Esodo 2 la mano del Signore dietro gli avvenimenti.

<sup>4</sup> Le traduzioni italiane hanno di solito «Mar Rosso» seguendo la Settanta, l’antica traduzione greca dell’Antico Testamento risalente al III-II secolo a.C. I traduttori greci, probabilmente, cercavano di identificare il luogo del miracolo con un toponimo noto ai loro lettori.

Un altro, più sottile, collegamento tra la prima parte del capitolo 2 e il capitolo 1 è individuabile in una certa ironia presente nel racconto che manifesta ancora una volta come i piani del Faraone siano fallimentari. Infatti il gesto della madre di Mosè, che mette il bambino nel fiume Nilo corrisponde all'ordine del Faraone in 1,22, anche se l'esito è completamente diverso da quello inteso dal re d'Egitto. Il fatto poi che la figlia del Faraone paghi la madre di Mosè per fare quello che avrebbe fatto naturalmente (allattare suo figlio) suggerisce un trasferimento di ricchezza dagli Egiziani agli Ebrei, proprio perché questi ultimi sono oggetto della benedizione divina, che il Faraone non può contrastare (cfr. Esodo 3,21-22; 12,35-36).

#### GIUSTIZIA E VIOLENZA

Nella seconda parte del capitolo 2, quella che inizia al versetto 11, le cose sono un po' più complicate e, per certi aspetti, ambigue. L'ambiguità investe l'identità stessa di Mosè, perché il versetto 11 afferma che Mosè esce verso i suoi fratelli che stanno ai «lavori forzati» (cfr. 1,11), e quindi viene chiaramente presentato come ebreo, mentre il versetto 19 lo descrive come «un Egiziano».

Inoltre, la distinzione fra Ebrei oppressi e Egiziani oppressori sembra venir meno nei versetti 11-13, dove ricorre per tre volte lo stesso verbo, l'ebraico *nakà* che significa «colpire, battere, percuotere»: c'è un Egiziano che colpisce un Ebreo (versetto 11), per questo l'Egiziano è colpito da Mosè (versetto 12), c'è poi un Ebreo che colpisce (percuote) suo fratello (versetto 13). Proprio

questa somiglianza di comportamenti porta a interrogarsi sulla reale differenza tra i personaggi, visto che tutti appaiono ispirati dalla medesima logica violenta, che tende a sopprimere la vita invece di difenderla (e non è un caso, forse, che qui i protagonisti non sono più donne, ma uomini!). È vero che il “colpire” messo in atto da Mosè è ispirato da una logica di giustizia e di difesa della parte più debole, ma è anche vero che tale gesto non è riconosciuto come tale, visto che gli viene negata l'autorità per ergersi a giudice tra i suoi fratelli. Inoltre la sottolineatura della segretezza che Mosè cerca nel compiere il suo atto (versetto 12) e il riferimento alla paura (versetto 14) pongono una certa ombra sul suo comportamento. Il paradosso di questi versetti è accentuato dal fatto che, nel seguito del racconto, quando Mosè interviene in favore delle fanciulle di Madian, la sua azione è riconosciuta come giusta ma viene anche identificato come Egiziano! Come Ebreo non è riconosciuto giusto e autorevole dai suoi fratelli, ma come Egiziano è accolto e riconosciuto giusto da stranieri.

Per sbrogliare un po' la complessità della situazione che tale dinamica narrativa crea, bisogna riconoscere che ci sono diversi fili che si intrecciano. Anzitutto va notato il realismo del narratore che non offre una lettura “in bianco e nero” della realtà, con i buoni che stanno tutti da una parte e i cattivi che stanno tutti dall'altra. Se la figlia del Faraone è un esempio di Egiziana giusta, l'uomo rimproverato da Mosè è un esempio di Ebreo malvagio, che respinge la richiesta di giustizia che gli viene rivolta. In secondo luogo, il narratore vuole cer-

tamente introdurre il tema della difficoltà che Mosè ha di far accettare la sua posizione e la sua autorità al popolo, difficoltà che emerge più volte lungo il racconto biblico (significativi sono Numeri 12; 16–17; si vedano però anche, nel libro dell’Esodo, i seguenti passi: 5,21; 6,9; 14,11; 15,24; 16,2; 17,2-3). Il popolo resiste all’azione di Mosè perché anch’esso fatica, come gli Egiziani, a riconoscere che l’azione di Dio è giusta e salvifica.

Al di là di questi aspetti, però, una risposta all’ambiguità del comportamento di Mosè è suggerita proprio dall’uso del verbo *nakà*. Infatti, quando esso riappare nel libro dell’Esodo ha per soggetto Dio: «Stenderò dunque la mano e *colpirò* l’Egitto con tutti i prodigi che opererò in mezzo ad esso, dopo di che egli vi lascerà andare» (3,20; cfr. 9,15; 12,12.13.29). Non è Mosè che deve colpire gli Egiziani, ma Dio stesso<sup>5</sup>. Chi può ergersi veramente a giudice e capo del popolo d’Israele è il Signore e colui che è stato investito di tale autorità da Lui stesso. Ciò che Mosè deve operare non è la giustizia che nasce da lui, ma quella che viene da Dio. Soltanto allora l’ambiguità del suo comportamento sarà tolta ed egli potrà agire apertamente davanti al Faraone, invece di essere preso dalla paura e scappare inseguito da una minaccia di morte. Questo però non vuol dire che la giustizia divina

<sup>5</sup> Altre ricorrenze del verbo *nakà*, nei racconti delle piaghe d’Egitto, sono riferite al bastone con cui, per ordine divino, Mosè e Aronne compiono prodigi, come, per esempio, in Esodo 7,17.20; 8,12-13. Che questa azione equivalga al “colpire” di Dio si vede dal confronto fra 7,20 («Mosè e Aronne eseguirono quanto aveva ordinato il Signore: Aronne alzò il bastone e *colpi* l’acqua che era nel Nilo, sotto gli occhi del Faraone e dei suoi ministri. Tutta l’acqua che era nel Nilo si mutò in sangue») e 7,25 («Trascorsero sette giorni da quando il Signore *aveva colpito* il Nilo»).

e quella umana rappresentata da Mosè siano contrapposte: l'impulso che nasce dal cuore dell'uomo e gli fa prendere le parti del più debole è per certi aspetti paragonabile al movimento di Dio (tutti e due "colpiscono"! ). Il problema è piuttosto che senza porsi in relazione con Dio, l'uomo non è in grado di portare a compimento veramente questa sua ansia di giustizia.

Il racconto, facendo ritornare sulla scena le figure femminili nella terza parte del capitolo (le figlie del sacerdote di Madian), ci suggerisce anche una prima risposta circa quello che Mosè deve capire di Dio. Se infatti le donne, come abbiamo visto, rappresentano nel racconto la difesa della vita, Mosè deve comprendere che Egli è il Dio della vita e non della morte e che i suoi interventi hanno di mira la salvezza. Solo in questa logica, che è quella della giustizia di Dio, colpire l'Egitto può avere un significato, perché va letto come offerta di salvezza per il popolo<sup>6</sup>.

## MOSÈ E IL SUO POPOLO

Un terzo tema, che abbiamo già accennato, emerge dalla spiegazione dei nomi di persona, quello di Mosè (al versetto 10) e quello del suo primogenito (al versetto 22). Si tratta di commenti di tipo popolare<sup>7</sup>, che non hanno

<sup>6</sup> Infatti nei racconti delle piaghe il "colpire" di Dio mira a ottenere la liberazione del popolo: è solo di fronte all'ostilità del Faraone e alla sua ostinazione che si giunge alla soluzione estrema del capitolo 12, con la morte dei primogeniti egiziani, che rovescia sul Faraone e sul suo popolo il decreto che egli aveva promulgato contro gli Ebrei.

<sup>7</sup> Dal punto di vista filologico, il nome Mosè è riconosciuto dagli studiosi come di origine egiziana e non ebraica, come potrebbe sembrare dal racconto (che tra l'altro fa parlare la figlia del Faraone come una donna ebrea!).

precisione filologica o etimologica, ma proprio per questo sono significativi, perché danno i tratti che caratterizzano i personaggi. La spiegazione del nome di Mosè è fatta in relazione con il verbo ebraico *mashà*, che significa «trarre». Infatti, l'ebraico *moshè* potrebbe essere considerato una forma del verbo *mashà*: si dovrebbe trattare di un participio attivo, quindi: «colui che tira fuori». Stranamente, però, la figlia del Faraone sembra affermare che Mosè è piuttosto «colui che è stato tirato fuori». In questo gioco si nota da una parte che Mosè prefigura la vicenda d'Israele perché, come abbiamo detto sopra, anche il popolo sarà «tirato fuori» dalle acque (Esodo 14–15); Mosè, vittima dell'oppressione e della persecuzione come tutto il suo popolo viene salvato e ciò preannuncia la possibilità di liberazione e salvezza per Israele. Contemporaneamente, però, si anticipa anche il destino del fanciullo, perché lui sarà veramente «colui che tirerà fuori», su incarico divino, il popolo dall'Egitto e dalla condizione di schiavitù, per portarlo verso la vita nella terra promessa.

Anche la spiegazione del nome del primogenito di Mosè (versetto 22; ripetuta identica in Esodo 18,3) è interessante perché si ricollega al tema della promessa della terra (o paese). La frase viene tradotta da alcuni: «*sono* un ospite (ebraico: *ger*) in terra straniera»; altri preferiscono: «*sono stato* un ospite in terra straniera». Ci si può riferire alla condizione di Mosè nel paese di Madian, ma anche alla sua condizione nel paese d'Egitto. Se però consideriamo i casi in cui nell'Antico Testamento ebraico ritornano insieme le tre parole chiave della frase: *ger*

(«ospite, forestiero, straniero, emigrato»), *erez* («terra, paese») e una forma del verbo *hayà* («essere») a formare un'espressione simile a quella pronunciata da Mosè, troviamo che si tratta sempre di un riferimento alla situazione di Israele in Egitto:

Genesi 15,13 Allora il Signore disse ad Abram: «Sappi che i tuoi discendenti *saranno forestieri in una terra* non loro; saranno fatti schiavi e saranno oppressi per quattrocento anni.

Esodo 22,20 Non molesterai il forestiero né lo opprimerai, perché voi *siete stati forestieri in terra* d'Egitto.

Esodo 23,9 Non opprimerai il forestiero: anche voi conoscete la vita del forestiero, perché *siete stati forestieri in terra* d'Egitto.

Levitico 19,34 Il forestiero dimorante fra voi lo tratterete come colui che è nato fra voi; tu l'amerai come te stesso, perché anche voi *siete stati forestieri in terra* d'Egitto. Io sono il Signore, vostro Dio.

Deuteronomio 10,19 Amate dunque il forestiero, perché anche voi *foste forestieri nella terra* d'Egitto.

Deuteronomio 23,8 Non avrai in abominio l'Edomita, perché è tuo fratello. Non avrai in abominio l'Egiziano, perché *sei stato forestiero nella sua terra*.

Scegliendo anche per Esodo 2,22 la traduzione al passato si sottolinea qui un'analogia, posta volutamente dal narratore, fra la sorte di Mosè e quella di Israele. Come Mosè è stato straniero in terra d'Egitto e ne è fuggito (Esodo 2,15), così sarà anche del popolo (Esodo 14,5). Se, però, si tiene presente che nei passi sopra citati (escluso Genesi 15,13) la frase ha un collegamento con

l'atteggiamento che viene raccomandato a Israele nei confronti dei forestieri, la situazione di Mosè in Madian può essere considerata paradigmatica: egli rappresenta lo straniero che viene accolto e integrato, pur rimanendo comunque straniero; volendo, si può quindi mantenere anche la traduzione di Esodo 2,22 con il verbo presente. Il testo sottolinea quindi il contrasto fra l'essere straniero oppresso in Egitto e l'essere straniero accolto, rispettato e sostenuto.

Nel complesso la condizione di straniero è una delle caratteristiche di Mosè, destinato a morire senza avere la possibilità di entrare nella terra che Dio ha destinato a Israele (cfr. Numeri 20,12; 27,12-14; Deuteronomio 3,23-28; 34,1-8).

#### CHI CONOSCE ISRAELE?

La conclusione del capitolo 2 prepara la narrazione successiva, perché segnala che Dio ascolta il grido di lamento degli Israeliti. L'ultima frase non è facile da tradurre perché si usa il verbo ebraico *yadà'*, che significa abitualmente «conoscere, sapere», senza un oggetto: si dice soltanto: «Dio conobbe» ma non si specifica chi o che cosa. Le traduzioni moderne cercano quindi di spiegare o interpretare l'espressione: nella versione promossa dalla Conferenza Episcopale Italiana si sceglie: «se ne diede pensiero»; altri propongono «Dio li prese a cuore»<sup>8</sup>. Probabilmente l'antico autore israelita ha volutamente posto una contrapposizione fra il Faraone che «non aveva

<sup>8</sup> G. Galvagno, *Esodo. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2024, p. 63.

conosciuto» Giuseppe (Esodo 1,8) e Dio che invece «conosce» (Esodo 2,25). Ciò fa capire che il verbo fa riferimento al rapporto tra Dio e il suo popolo e infatti “conoscere” fa parte del linguaggio di alleanza, per esprimere il rapporto fra i due partner: Dio conosce il suo popolo e Israele conosce il suo Dio<sup>9</sup>. Se il Faraone «non conosce» Giuseppe significa che non considera più valido il patto che era stato stipulato fra il suo predecessore e la famiglia di Giacobbe, viceversa Dio considera sempre valido il patto che ha stipulato con la famiglia di Abramo, Isacco e Giacobbe. Implicitamente, tenendo conto della storia del popolo ebraico, c'è anche un monito a ricordare chi è il vero “alleato” per Israele e Giuda e a chi si deve chiedere aiuto nei momenti di estrema difficoltà: non all'Egitto o ad altre potenze terrene, ma a Dio (cfr. ancora Isaia 31,1).

In questi capitoli è già emersa chiaramente la rispettiva forza di Dio da una parte e del Faraone dall'altra, sebbene il primo non sia intervenuto esplicitamente; ora l'affermazione della presa di posizione esplicita divina, in favore del suo popolo e dell'alleanza, preannuncia chiaramente l'esito favorevole per Israele. Se però l'ini-

<sup>9</sup> Si veda, come esempio, Geremia 31,33-34: « Ecco, verranno giorni – oracolo del Signore –, nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova. Non sarà come l'alleanza che ho concluso con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dalla terra d'Egitto, alleanza che essi hanno infranto, benché io fossi loro Signore. Oracolo del Signore. Questa sarà l'alleanza che concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni – oracolo del Signore –: porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo. Non dovranno più istruirsi l'un l'altro, dicendo: “*Conoscete il Signore*”, perché tutti mi *conosceranno*, dal più piccolo al più grande – oracolo del Signore –, poiché io perdonerò la loro iniquità e non ricorderò più il loro peccato».

zio del capitolo 1 ci segnalava che «i figli d'Israele» non sono più semplicemente una famiglia, ma un popolo, il racconto ci deve ancora mostrare come l'alleanza che Dio aveva stipulato con Abramo, Isacco, Giacobbe e le loro famiglie sia anche l'alleanza con il popolo d'Israele. In questo passaggio Mosè gioca un ruolo importante.



## Capitolo III

### VEDERE DIO E CONOSCERE IL SUO NOME

3<sup>1</sup>Mentre Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian, condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, l'Oreb. <sup>2</sup>L'angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco dal mezzo di un roveto. Egli guardò ed ecco: il roveto ardeva per il fuoco, ma quel roveto non si consumava. <sup>3</sup>Mosè pensò: «Voglio avvicinarmi a osservare questo grande spettacolo: perché il roveto non brucia?». <sup>4</sup>Il Signore vide che si era avvicinato per guardare; Dio gridò a lui dal roveto: «Mosè, Mosè!». Rispose: «Eccomi!». <sup>5</sup>Riprese: «Non avvicinarti oltre! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale tu stai è suolo santo!». <sup>6</sup>E disse: «Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe». Mosè allora si coprì il volto, perché aveva paura di guardare verso Dio. <sup>7</sup>Il Signore disse: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sovrintendenti: conosco le sue sofferenze. <sup>8</sup>Sono sceso per liberarlo dal potere dell'Egitto e per farlo salire 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'Amorre, il Perizzita, l'Eveo, il Gebuseo. <sup>9</sup>Ecco, il grido degli Israeliti è arrivato fino a me e io stesso ho visto come gli Egiziani li opprimono.

<sup>10</sup>Perciò va'! Io ti mando dal faraone. Fa' uscire dall'Egitto il mio popolo, gli Israeliti!». <sup>11</sup>Mosè disse a Dio: «Chi sono io per andare dal faraone e far uscire gli Israeliti dall'Egitto?». <sup>12</sup>Rispose: «Io sarò con te. Questo sarà per te il segno che io ti ho mandato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte». <sup>13</sup>Mosè disse a Dio: «Ecco, io vado dagli Israeliti e dico loro: "Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi". Mi diranno: "Qual è il suo nome?". E io che cosa risponderò loro?». <sup>14</sup>Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono!». E aggiunse: «Così dirai agli Israeliti: "Io-Sono mi ha mandato a voi"». <sup>15</sup>Dio disse ancora a Mosè: «Dirai agli Israeliti: "Il Signore, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha mandato a voi". Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione.

<sup>16</sup>Va'! Riunisci gli anziani d'Israele e di' loro: "Il Signore, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, mi è apparso per dirmi: Sono venuto a visitarvi e vedere ciò che viene fatto a voi in Egitto. <sup>17</sup>E ho detto: Vi farò salire dalla umiliazione dell'Egitto verso la terra del Cananeo, dell'Ittita, dell'Amorreo, del Perizzita, dell'Eveo e del Gibeone, verso una terra dove scorrono latte e miele". <sup>18</sup>Essi ascolteranno la tua voce, e tu e gli anziani d'Israele andrete dal re d'Egitto e gli direte: "Il Signore, Dio degli Ebrei, si è presentato a noi. Ci sia permesso di andare nel deserto, a tre giorni di cammino, per fare un sacrificio al Signore, nostro Dio". <sup>19</sup>Io so che il re d'Egitto non vi permetterà di partire, se non con l'intervento di una mano forte. <sup>20</sup>Stenderò dunque la mano e colpirò l'Egitto con tutti i prodigi che opererò in mezzo ad esso, dopo di che egli vi lascerà andare. <sup>21</sup>Farò sì che questo popolo trovi grazia agli occhi degli Egiziani: quando partirete, non ve ne andrete a mani vuote. <sup>22</sup>Ogni donna domanderà alla sua vicina e all'inquilina della sua casa oggetti d'argento e oggetti d'oro e vesti; li farete portare ai vostri figli e alle vostre figlie e spoglierete l'Egitto».

4 <sup>1</sup>Mosè replicò dicendo: «Ecco, non mi crederanno, non daranno ascolto alla mia voce, ma diranno: “Non ti è apparso il Signore!”». <sup>2</sup>Il Signore gli disse: «Che cosa hai in mano?». Rispose: «Un bastone». <sup>3</sup>Riprese: «Gettalo a terra!». Lo gettò a terra e il bastone diventò un serpente, davanti al quale Mosè si mise a fuggire. <sup>4</sup>Il Signore disse a Mosè: «Stendi la mano e prendilo per la coda!». Stese la mano, lo prese e diventò di nuovo un bastone nella sua mano. <sup>5</sup>«Questo perché credano che ti è apparso il Signore, Dio dei loro padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe». <sup>6</sup>Il Signore gli disse ancora: «Introduci la mano nel seno!». Egli si mise in seno la mano e poi la ritirò: ecco, la sua mano era diventata lebbrosa, bianca come la neve. <sup>7</sup>Egli disse: «Rimetti la mano nel seno!». Rimise in seno la mano e la tirò fuori: ecco, era tornata come il resto della sua carne. <sup>8</sup>«Dunque se non ti credono e non danno retta alla voce del primo segno, crederanno alla voce del secondo! <sup>9</sup>Se non crederanno neppure a questi due segni e non daranno ascolto alla tua voce, prenderai acqua del Nilo e la verserai sulla terra asciutta: l'acqua che avrai preso dal Nilo diventerà sangue sulla terra asciutta».

<sup>10</sup>Mosè disse al Signore: «Perdona, Signore, 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». <sup>11</sup>Il Signore replicò: «Chi ha dato una bocca all'uomo o chi lo rende muto o sordo, veggente o cieco? Non sono forse io, il Signore? <sup>12</sup>Ora va! Io sarò con la tua bocca e ti insegnerò quello che dovrai dire».

<sup>13</sup>Mosè disse: «Perdona, Signore, manda chi vuoi mandare!». <sup>14</sup>Allora la collera del Signore si accese contro Mosè e gli disse: «Non vi è forse tuo fratello Aronne, il levita? Io so che lui sa parlare bene. Anzi, sta venendoti incontro. Ti vedrà e gioirà in cuor suo. <sup>15</sup>Tu gli parlerai e porrai le parole sulla sua bocca e io sarò con la tua e la sua bocca e vi inse-

gnerò quello che dovrete fare. <sup>16</sup>Parlerà lui al popolo per te: egli sarà la tua bocca e tu farai per lui le veci di Dio. <sup>17</sup>Terrai in mano questo bastone: con esso tu compirai i segni».

(Esodo 3,1-4,17)

Il versetto 1 del capitolo 3 ci segnala l'arrivo di Mosè in un luogo particolare: «il monte di Dio» e la vicenda si svolge in questo scenario fino al versetto 17 del capitolo 4 (il versetto 18 segnala lo spostamento di Mosè che ritorna dal suocero e si allontana dal «monte di Dio»). Si deve quindi considerare 3,1-4,17 un brano unitario, come è confermato dalla continua presenza di due personaggi in dialogo tra loro: Mosè e Dio.

Il racconto si allontana dal genere letterario dei capitoli precedenti, che avevano il tono della narrazione popolare; nella sua prima parte, ha una certa somiglianza con Giudici 6 e Geremia 1: si tratta del genere letterario del “racconto di vocazione” (con obiezione) che segue questo schema (all'interno del quale gli autori biblici possono introdurre alcune variazioni)<sup>10</sup>:

- a) manifestazione di Dio (Esodo 3,1-6; Giudici 6,11; Geremia 1,4)
- b) parola introduttiva divina (Esodo 3,7-9; Giudici 6,12-13; manca in Geremia)
- c) incarico per il chiamato (Esodo 3,10; Giudici 6,14; Geremia 1,5)

<sup>10</sup> Poiché il testo è articolato secondo uno schema letterario, si deve fare attenzione a non considerarlo un esatto resoconto biografico, anche se esso vuole sottolineare un momento decisivo dell'esperienza di Mosè.

- d) obiezione umana (Esodo 3,11; Giudici 6,15; Geremia 1,6)
- e) rassicurazione divina (Esodo 3,12a; Giudici 6,16; Geremia 1,7-8)
- f) segno (Esodo 3,12b; Giudici 6,17-22; Geremia 1,9)

Se, però, per Gedeone e Geremia si ha una sola obiezione all'incarico ricevuto, in questo racconto Mosè insiste nel cercare scuse per non accettare l'incarico, aggiungendo obiezioni («Mi diranno: "Qual è il suo nome"», 3,13; «Non mi crederanno?», 4,1; «Io non sono un buon parlatore», 4,10) fino a chiedere esplicitamente che Dio affidi l'incarico a qualcun altro («Signore, manda chi vuoi mandare», 4,13).

La seconda obiezione (3,13) ha risposta nei versetti 14-15 ed è ancora caratterizzata (come la prima nel versetto 11, a cui è legata) dal vocabolario dell'invio (si noti la ripetizione del verbo «mandare, inviare» (ebraico, *shalàh*) riferito alla missione di Mosè nei versetti 10.12.13.14.15). La terza obiezione, invece, è incentrata sul problema del credere e questo verbo ritorna cinque volte in 4,1-9; inoltre le parole di Mosè in 4,1 riecheggiano quelle pronunciate da Dio in 3,18, collegandosi quindi al precedente discorso divino. La quarta obiezione si riferisce alla parola e così «parola», «parlare», «bocca» sono i vocaboli più frequenti in 4,10-17, in cui viene anche introdotta la figura di Aronne. Si può quindi dividere questo lungo brano in tre parti:

- a) la manifestazione di Dio e l'incarico a Mosè (3,1-15);
- b) l'ascolto di Dio e la fiducia nella sua parola (3,16-4,9);
- c) Mosè, portavoce di Dio (4,10-17).

## VEDERE DIO

Esodo 3,2 presenta la scena iniziale del racconto come un'apparizione: «L'angelo del Signore gli apparve in una fiamma di fuoco, dal mezzo di un rovetto». Si può considerare la prima parte del versetto 2 una specie di titolo della scena che viene descritta in dettaglio nei versetti 2b-6. Questo spiega in parte l'apparente contraddizione fra l'idea che a Mosè appare «l'angelo del Signore» e la descrizione successiva in cui il soggetto che parla a Mosè è sempre il Signore e non l'angelo: ponendo il versetto 2a come titolo anticipatorio del racconto, l'autore biblico vuole salvaguardare per il lettore la trascendenza della manifestazione divina; una volta chiarito questo, non è più necessario ripeterlo.

Trattandosi del racconto di un'apparizione, il verbo «vedere» assume una certa importanza nei versetti 2-4 e nei versetti 7-9: va tenuto presente che le versioni italiane adottano una serie di sinonimi («vedere, guardare, osservare»), ma l'ebraico utilizza sempre lo stesso verbo, l'ebraico *raà*. Nella dinamica del brano il “vedere” del versetto 2 («Egli guardò») costituisce il punto di partenza della narrazione perché crea la situazione nuova rispetto a quella che il versetto 1 descrive invece come abituale, cioè «pascolare il gregge del suocero». Si noti che anche il fatto che Mosè sia giunto al «monte di Dio»

è inquadrato, in modo quasi involontario, nel suo lavoro di pastore. Andare a vedere il roveto è invece sottolineato nel versetto 3 come decisione esplicita e cosciente di Mosè, che si *sposta* per osservare, quindi cambia direzione (il verbo ebraico *sur* ha appunto questo significato fondamentale; la versione italiana promossa dalla Conferenza Episcopale Italiana lo rende in modo più debole, secondo il contesto: «avvicinarsi») per accostarsi a questo grande spettacolo. Certamente si può intendere la frase come una descrizione di quella curiosità e voglia di conoscenza che è una caratteristica dell'essere umano. Ma si può anche notare che Mosè ha il coraggio di deviare dalle sue abitudini di pastore per accogliere ciò che di nuovo si presenta davanti ai suoi occhi.

La decisione di Mosè è sottolineata nel versetto 4 dal riconoscimento che Dio fa di essa; la frase si potrebbe tradurre: «Il Signore *vide* che aveva cambiato direzione per *vedere*». Questa frase suggerisce una contemporaneità e una corrispondenza fra il vedere di Mosè e il vedere di Dio e, infatti, i versetti 7-9 descrivono il Signore come colui che, avendone sentito il grido, «ha visto» la condizione del suo popolo. Questa azione divina, descritta nel testo ebraico del versetto 7 con una costruzione enfatica che sottolinea la partecipazione divina, si potrebbe anche tradurre: «ho visto attentamente»; nel contesto questa dichiarazione riprende quanto il narratore aveva anticipato nella conclusione del capitolo 2 (cfr. 2,23-25). Quello che ci interessa sottolineare è, però, la corrispondenza fra l'azione dell'uomo e l'azione del Signore: Mosè reagisce davanti ai segni della

manifestazione divina così come Dio reagisce davanti ai segni della sofferenza umana. Che Mosè sia capace di “andare a vedere” suggerisce implicitamente la sua capacità di rispondere alle richieste di Dio, dato che queste ultime scaturiscono dal fatto che Egli è “andato a vedere” la situazione del popolo. In un certo senso Mosè “può” e “sa” agire come Dio.

L'uso del verbo «vedere» nei versetti 7-9 ci fa capire che l'apparizione di Dio a Mosè è motivata dal desiderio divino di prendersi cura del suo popolo. D'altra parte, proprio in questa teofania Mosè ha la possibilità di avvicinarsi (fino a un certo limite) a Dio, come si dice nel versetto 5: Mosè sta su un «suolo santo», caratterizzato cioè dalla qualità tipicamente divina della santità. Il verbo «avvicinarsi» (ebraico, *qaràb*) viene usato nell'Antico Testamento, oltre che nel suo significato concreto, come termine proprio del linguaggio cultuale sacerdotale, per indicare il sacerdote che si «avvicina» all'altare o al santuario per le celebrazioni (questo ci ricorda che Mosè è presentato in 2,1 come discendente di Levi, tribù a cui devono appartenere i sacerdoti secondo la legislazione del Pentateuco, e che sua moglie è di stirpe sacerdotale). In questo racconto dell'Esodo si vede che avvicinarsi alla santità di Dio è possibile per l'uomo perché Dio ha deciso di avvicinarsi alla sofferenza del suo popolo. Separare i due movimenti è impensabile e quindi, necessariamente, ogni volta che ci si avvicina a Dio nel culto si dovrebbe ricordare che ciò è possibile soltanto perché Dio ha deciso di avvicinarsi alla debolezza e alla miseria della condizione umana; l'uo-

mo può celebrare il Santo soltanto perché Egli è colui che libera gli oppressi. Da questo punto di vista non va trascurata la localizzazione dell'apparizione sul monte di Dio (l'Oreb o Sinai), che è il luogo, secondo la narrazione biblica, dove Israele inizierà a celebrare il culto, costruendo il santuario mobile, ordinando i sacerdoti e ricevendo le norme liturgiche. In questo brano, quindi, si dice anche qualcosa sul senso profondo e permanente delle celebrazioni religiose di Israele.

#### INVIATO E INVIANTE

Come accennato, i versetti 10-15 del capitolo 3 sono caratterizzati dal verbo «mandare, inviare» che mette in gioco il rapporto tra il Signore e Mosè: «Io ti mando» (versetto 10). L'obiezione dell'inviato, nel genere letterario proprio di questo racconto, fa riferimento all'inadeguatezza rispetto al compito affidato e in tal senso si deve intendere anche l'affermazione di Mosè: «Chi sono io?». Mosè non ha l'autorità (si ricordi Esodo 2,14) né le capacità richieste per tale compito. La risposta a questa prima obiezione (anch'essa tipica del genere letterario qui adottato), «Io sarò con te», in un certo senso la conferma. Infatti, essa afferma che non conta *chi è Mosè*, ma piuttosto conta *chi è con Mosè*, cioè il Signore. Ciò che è in gioco non sono le capacità personali o l'autorevolezza di Mosè, ma quelle di Colui che lo invia. Nella frase: «Io ti invio» non conta il “ti” ma conta l’“Io”.

Ciò ovviamente non significa che la personalità dell'inviato, la sua umanità, la sua libertà e responsabilità non siano importanti: abbiamo appena visto, infatti, come la

decisione di Mosè di “andare a vedere” sia fondamentale nella dinamica narrativa e teologica del brano; anche le molteplici obiezioni di Mosè poste nel racconto, e il fatto che Dio risponda ad esse prendendole sul serio, sottolineano la libertà dell’uomo e l’importanza della sua adesione. Ciò che si vuole piuttosto mettere in luce è che quando Dio affida un compito, si deve avere la certezza che l’impegno a portarlo a compimento è *anzitutto* Suo e *poi* di colui a cui è affidato; costui lo deve accogliere a sua volta con piena coscienza e responsabilità (come mostra bene la storia successiva di Mosè e tutte le difficoltà che Egli dovrà affrontare nello svolgere la sua missione).

#### UNO STRANO SEGNO PER MOSE

Oltre alla rassicurazione della continua assistenza, la risposta divina in Esodo 3,12, fa riferimento a un segno, ma su questo aspetto l’interpretazione è un po’ problematica. Uno sguardo alla storia di Gedeone in Giudici 6, che come si è visto richiama quella di Mosè, fa capire la differenza: in quella storia vi è un evento prodigioso, straordinario (un fuoco sale dalle roccia e consuma l’offerta preparata da Gedeone: Giudici 6,17-22); anche nel racconto di Geremia 1 vi è un gesto concreto (Dio tocca la bocca del futuro profeta: Geremia 1,9). Se questi segni si realizzano *prima* che l’uomo inizi la sua missione, in Esodo 3,12 il segno è posto *dopo* l’adempimento del compito da parte di Mosè e quindi appare abbastanza strano: come può qualcosa che accadrà soltanto una volta compiuta la missione, essere di incoraggiamento e conferma per intraprenderla?

Alcuni esegeti sostengono che originariamente il segno indicato da Dio dovesse essere un altro, andato però perduto nella tradizione e trasmissione del racconto; per ovviare alla perdita, in seguito sarebbe stato inserito il versetto 12. È possibile che ciò sia accaduto, ma questa soluzione ha il difetto di non spiegare il testo così come lo leggiamo oggi, nella sua forma definitiva e canonica. Altri sostengono che l'espressione «questo sarà per te il segno» non si riferisca a quanto segue, ma all'esperienza che Mosè sta vivendo, cioè al fenomeno del roveto ardente (un evento prodigioso, simile al segno di Gedeone). Questa spiegazione ha il problema che la seconda parte del versetto 12 («quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte») rimarrebbe slegata dal contesto e quindi ancora difficile da spiegare.

Per risolvere il problema di Esodo 3,12 bisogna ragionare un po' sull'uso dei segni nell'Antico Testamento. Semplificando si possono distinguere due tipi di segno: il segno di tipo prodigioso (come il segno di Gedeone) e il segno di tipo anticipatorio (tipico della tradizione profetica), che avviene nel futuro, ma prima dell'evento cui fa riferimento. Un esempio di questo secondo tipo si trova in 1Samuele 2,31-34 nell'oracolo di un profeta anonimo rivolto al sacerdote Eli, colpevole di aver tollerato gli abusi nel ministero dei suoi due figli:

<sup>31</sup>Ecco, verranno giorni in cui io troncherò il tuo braccio e il braccio della casa di tuo padre, sì che non vi sia più un anziano nella tua casa. <sup>32</sup>Vedrai un tuo nemico nella mia dimora e anche il bene che egli farà a Israele, mentre non ci sarà mai più un anziano nella tua casa. <sup>33</sup>Qualcuno dei tuoi tuttavia non lo strapperò dal mio altare, perché ti si consu-

mino gli occhi e si strazi il tuo animo, ma tutta la prole della tua casa morirà appena adulta. <sup>34</sup>Sarà per te un segno quello che avverrà ai tuoi due figli, a Ofni e Fineès: nello stesso giorno moriranno tutti e due.

In questo oracolo si annuncia la distruzione della «casa», cioè di tutta la discendenza, di Eli che avverrà nel futuro. Il segno che viene dato è la morte dei figli di Eli, Ofni e Finees: il segno è posto nel futuro, ma più vicino nel tempo rispetto al contenuto annunciato dalla profezia. È un segno futuro ma comunque anticipatorio di qualcos'altro che accadrà in seguito: il compimento del segno dà la certezza che anche il resto dell'annuncio profetico si realizzerà (un altro esempio di segno anticipatorio si può leggere in Geremia 44,29).

Il segno di Esodo 3,12 tuttavia differisce sia dal segno profetico (perché è posto *dopo* quanto viene annunciato, cioè l'uscita del popolo dall'Egitto) sia dal segno di vocazione (che di norma viene concesso subito); si potrebbe pensare che in questo caso il racconto unisca la tradizione profetica del segno rivolto al futuro con la tradizione del racconto di chiamata, in cui è presente il segno prodigioso, e sarebbe dunque questa compresenza a provocare l'ambiguità del versetto 12. In altri termini: l'autore, qui, avrebbe raccolto insieme diversi fili che per noi lettori moderni sono un po' difficili da districare. Tuttavia, muovendoci sullo sfondo biblico che abbiamo spiegato, il racconto potrebbe essere letto in questo modo: l'arrivo di Mosè al Sinai e l'esperienza prodigiosa del rovetto ardente anticipano la storia di Israele; come Mosè è riuscito a fuggire dall'Egitto perché Dio era con lui, così

Dio sarà con lui nel far uscire il popolo dall'Egitto. Il fatto che Mosè sia riuscito ad arrivare su «questo monte» attesta che Dio è stato con lui e quindi dà forza all'affermazione: «Io sarò con te». In definitiva, sarebbe l'esperienza stessa di Mosè a rappresentare il segno, e di questo fatto egli dovrebbe divenire consapevole. Di fronte al prodigio del rovetto ardente è chiamato a riconoscere non solo questo fenomeno esterno come prodigioso e operato da Dio, ma anche la sua stessa esperienza e vita passata come permeata dall'azione divina, giungendo così a credere che anche la vita dell'intero popolo può essere guidata e determinata dal Signore.

#### SI PUÒ DOMANDARE IL NOME A DIO?

La seconda obiezione di Mosè riguarda il nome di Dio. Prima di procedere nella spiegazione occorre «ricordare che il Dio di Israele ha un nome proprio (YHWH<sup>11</sup>), che serve a distinguerlo dalle divinità degli altri popoli, che hanno a loro volta un nome proprio (nell'Antico Testamento, si citano, per esempio, Kemosh, dio dei Moabiti, e Milkom, dio degli Ammoniti). Siccome si è affermata la prospettiva monoteistica, per noi oggi è difficile avere pienamente coscienza di ciò: nelle traduzioni italiane più diffuse, infatti, non si usa il nome proprio, ma un appellativo “Signore”»<sup>12</sup>.

<sup>11</sup> La ricostruzione dell'esatta pronuncia del nome divino è resa difficoltosa dal fatto che la tradizione ebraica ha formalizzato il divieto di pronunciarlo in qualunque circostanza, non tramandando quindi la lettura del termine. Un'ipotesi accreditata ritiene che la lettura originaria fosse Yahweh, mentre è chiaramente frutto di un errore e fraintendimento del testo biblico in ebraico la lettura Yehowah

<sup>12</sup> F. Serafini, *Accogliere la libertà, condividere la vita. Commento esegetico e teologico al Decalogo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2018, pp. 58-59.

Tornando a Esodo 3,13 esistono varie interpretazioni circa il perché Mosè ponga questa domanda. Quella tradizionale si fonda sul fatto che nell'antico Oriente il nome fa parte dell'essenza della realtà nominata: dunque per conoscere il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e poter avvalorare di fronte agli Israeliti l'esperienza di un incontro con Lui, Mosè deve necessariamente conoscerne il nome, o l'incontro stesso non avrebbe alcun significato. Contro questa interpretazione, tuttavia, può essere formulata un'obiezione: colui che dà il nome a una cosa è ad essa superiore (cfr. Genesi 2,19-20) e se Dio rivelasse il suo nome, si metterebbe nelle mani di Mosè. Questa prima interpretazione è dunque sostenibile a patto di considerare la successiva risposta divina come una non-risposta, come un sottrarsi alla domanda umana da parte di Dio.

Una seconda interpretazione, invece, implica che il nome abbia a che fare con la reputazione, il potere o l'autorità di Dio (cfr. Amos 5,8: «Colui che ha fatto le Pleiadi e Orione, cambia il buio in chiarore del mattino e il giorno nell'oscurità della notte, colui che chiama a raccolta le acque del mare e le riversa sulla terra, *YHWH è il suo nome*»; si vedano anche Geremia 33,2; Salmo 8,1): in gioco non sarebbe tanto l'identità di Dio, ma la sua signoria e il suo potere sul creato e sulla storia, quindi anche la capacità da parte di Dio di attuare quanto annunciato, la liberazione di Israele dall'Egitto. La questione non è irrilevante: gli Israeliti, infatti, sono ormai schiavi da molto tempo, senza che apparentemente Dio abbia ottenuto per loro una vittoria contro

le potenti divinità egiziane. Chiederne il nome è dunque allo stesso tempo interrogarsi sulla sua autorità, sulla credibilità del suo annuncio.

Una terza interpretazione è invece legata al fatto che Mosè è inviato dal Signore in modo analogo a quanto avviene per i profeti (si ricordi la somiglianza del nostro racconto con quello che si trova in Geremia 1): ora, secondo Deuteronomio 13,2-6 e 18,9-22 vero profeta non è tanto colui le cui previsioni si realizzano, ma colui che parla nel nome dell'unico Dio di Israele. Mosè, potendo annunciare l'unico vero nome del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, dimostrerebbe di essere realmente inviato da Lui, fondando così la sua autorità: Mosè è così il primo vero profeta, che può parlare in nome del Signore. In questa spiegazione, a differenza dalla precedente, la rivelazione del nome non sarebbe collegata all'autorità e al potere di Dio, ma a quella di colui che Egli invia, cioè Mosè.

A tali interpretazioni si potrebbe aggiungere una quarta, fondata sul fatto che in Esodo 3,10 ricorre un'espressione non troppo frequente in ebraico: «Fa' uscire dall'Egitto il *mio popolo, i figli d'Israele*». In questa frase i «figli d'Israele», come in Esodo 1,9, non sono più intesi come figli di Giacobbe, ma come *popolo*<sup>13</sup> (nello stesso senso l'espressione si ritrova in Esodo 7,4; in seguito l'accostamento tra «popolo» e «figli d'Israele» non ricorre più nell'Antico Testamento, perché «figli d'Israele» designa sempre il popolo, dato che non è più questione della storia di una famiglia). L'uso di questa espressione

<sup>13</sup> La versione CEI usa infatti: «Israeliti», si veda la nota 1.

rara suggerisce un particolare contesto per la domanda sul nome divino: ora che gli Israeliti non sono più una famiglia, come era al tempo di Abramo, Isacco e Giacobbe, la designazione di Dio come «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» rischierebbe di apparire insufficiente: se l'identità del popolo è cambiata può, agli occhi del popolo stesso, quella di Dio restare la medesima? Non ha il popolo bisogno di conoscere Dio in maniera diversa? Come può un dio "familiare", il dio della famiglia di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, essere anche il dio di un popolo? In altri termini la logica soggiacente alla domanda di Mosè potrebbe evidenziare la necessità del popolo di essere rassicurato che, nonostante i cambiamenti avvenuti, è ancora possibile rapportarsi con il Dio dei padri.

C'è, infine, un ultimo aspetto riguardo la domanda di Mosè al versetto 13: bisogna ricordare, infatti, che nel contesto egli pone una serie di obiezioni alla missione che Dio gli vuole affidare, dando l'impressione di essere molto riluttante ad accettare, anzi mostrando di volersi sottrarre ad essa. La domanda sul nome, dunque, potrebbe essere considerata pretestuosa: sarà una vera necessità per il popolo sapere il nome di Dio o è una scusa che Mosè inventa per sottrarsi alla missione? Dal testo emerge, infatti, anche l'astuzia del profeta: alla prima obiezione («chi sono io?...») Dio aveva risposto sottolineando l'importanza dell'identità non dell'inviato, ma della divinità che invia («Io sarò con te»); proprio su questa identità, dunque, verte la domanda posta da Mosè. Se ciò che conta non è l'autorità e la personalità

di Mosè, ma quella di chi lo manda, su questo punto si può tentare di mettere in difficoltà il Signore, forse nella speranza che Egli rinunci a rispondere...

Altrettanto problematica è la risposta divina al versetto 14: «Io sono colui che sono» (in ebraico: *ehyeh asher ehyeh*), perché apparentemente non risponde alla questione precedente, mentre sembrerebbe farlo il versetto 15, in cui compare il nome YHWH (in italiano reso con «Signore»); la frase: «YHWH, il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe mi ha mandato a voi», infatti, riprende chiaramente la frase del versetto 13: «Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi». Ma anche il versetto 14 ha una sua plausibilità, dato che in ebraico il nome di Dio, YHWH (in caratteri ebraici: יהוה), ha a che fare con il verbo «essere» e può essere inteso con il significato «lui è» (oppure «lui fa essere»; in caratteri ebraici יהיה). In Esodo 3,14 forse si gioca tra la prima e la terza persona: se per l'uomo Dio si invoca come «lui è», in bocca a Dio la frase diventa «io sono».

Inoltre, la frase nel testo ebraico è temporalmente indeterminata, poiché la forma verbale usata può avere significati temporali diversi a seconda del contesto (che qui manca essendo la frase un'affermazione assoluta): si potrebbe anche tradurre: «Io sarò colui che sarò» oppure: «Io sono colui che sarò»<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Teoricamente possibile, ma poco probabile all'interno del racconto di Esodo 3, sarebbe la traduzione: «Io ero colui che ero» o «Io sono colui che ero». L'indeterminazione temporale della frase di Esodo 3,14 costituisce fonte di ispirazione della formulazione tipica dell'Apocalisse (1,4,8; 4,8; 11,17; 16,5) che definisce Dio «Colui che è, che era, che viene».

Ugualmente indeterminata è la frase dal punto di vista sintattico perché il predicato («io sono») non sembra aggiungere informazioni rispetto al soggetto («io»): ciò fa suonare la frase «io sono colui che sono», in traduzione italiana, come una mancata risposta all'obiezione di Mosè; in realtà, in ebraico, questa è una risposta, sia pur indeterminata (si tenga presente che, per quanto abbiamo detto sopra, se la frase di Esodo 3,14 fosse una “non risposta” Mosè avrebbe raggiunto lo scopo di sottrarsi alla missione!). L'indeterminatezza non è quella elusiva di chi dice per non dire, ma va colta su un altro piano. Possiamo capirla facendo riferimento a 2Re 8,1, dove si ha una frase con una costruzione grammaticale simile che alla lettera si potrebbe tradurre: «abita dove abiterai» (*guri baasher taguri*)<sup>15</sup>. L'espressione in 2Re 8,1 indica la libertà di scegliere qualcosa (in questo caso, il posto in cui abitare). Su questa base si può affermare che la frase di Esodo 3,14 indica anzitutto la libertà da parte di Dio di essere chi vuole essere. Infatti, un'altra frase con una costruzione grammaticale simile, che esprime chiaramente la libertà dell'agire di Dio, si ritrova in Esodo 33,19: «Farò grazia a chi farò grazia, e avrò pietà di chi avrò pietà» (*hannoti et asher ahon werahamti et asher arahem*)<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Le versioni parafrasano per evitare un'espressione incomprensibile e senza senso in italiano; la traduzione promossa dalla Conferenza Episcopale Italiana sceglie: «dimora dove potrai dimorare».

<sup>16</sup> In questo versetto la traduzione promossa dalla Conferenza Episcopale Italiana mette più in luce la libertà divina: «A chi vorrò far grazia farò grazia e di chi vorrò avere misericordia avrò misericordia».

Ovviamente questa libertà divina non può e non deve essere intesa nel senso dell'assoluta arbitrarietà. Infatti, la parola divina del versetto 14 va interpretata alla luce del versetto 12, cioè della prima risposta di Dio a Mosè: «Io sarò con te» (in ebraico **ehyeh** *'immak*). «Io sono colui che sono» (**ehyeh asher ehyeh**) esprime dunque la libera decisione di Dio di essere in mezzo agli uomini, di “essere con” loro, con Mosè, ma anche con il popolo di Israele, e non solo. Proprio per questo la frase resta indeterminata: alla scelta di Dio di “essere-con” non possono porsi limiti temporali e spaziali, se non quelli che pone lui stesso. Allo stesso modo Esodo 33,19 indica che i limiti alla misericordia divina non li pone l'uomo, con la sua religione o la sua teologia, ma soltanto Dio stesso (e abbiamo motivo di sperare che Lui non voglia porre alcun limite ad essa!). Questa, e questa sola, è l'indeterminatezza della frase di Esodo 3,14 che non può quindi essere confusa con l'arbitrarietà assoluta.

Tutto ciò, inoltre, implica che per sapere chi è YHWH bisogna vedere cosa compie “con” l'uomo, e non solo con l'uomo Mosè, ma anche con il suo popolo e con ogni uomo. La risposta divina serve, in relazione all'obiezione di Mosè del versetto 13, per ribadire che Dio sarà con Israele e che quanto opererà manifesterà ciò che Dio è.

#### CREDERE E NON CREDERE

Si possono leggere i versetti 16-22 del capitolo 3 come una spiegazione e anticipazione dell'essere-con Israele e Mosè da parte di Dio. I versetti 16-17, infatti, riprendono e spiegano quello che era stato detto nei versetti 7-9:

al «vedere attentamente» del versetto 7 corrisponde infatti il «visitare con interesse» del versetto 16: nei due casi in ebraico si usa lo stesso tipo di costruzione enfatica<sup>17</sup>. L'uso del verbo «visitare» rimanda inoltre al compimento delle ultime parole di Giuseppe morente, che costituiscono una professione di fede nell'intervento divino (Genesi 50,24: «Io sto per morire, ma Dio *verrà certo a visitarvi* e vi farà uscire da questa terra verso la terra che egli ha promesso con giuramento ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe»). Invece, i versetti successivi del capitolo 3 si proiettano in avanti: i versetti 18-19 annunciano il capitolo 5 (cfr. in particolare i versetti 1-3); il versetto 20 annuncia le piaghe (Esodo 7-11); i versetti 21-22 annunciano 11,2-3; 12,35-36.

La riflessione e l'approfondimento sul significato dell'essere-con l'uomo da parte di Dio dei versetti 16-22, subiscono però una battuta d'arresto con le parole che Mosè dice in 4,1: egli afferma che gli Ebrei non crederanno alla sua parola e all'apparizione divina. Evocando la futura incredulità del popolo, Mosè mostra ovviamente anche la propria incredulità, dato che contraddice esplicitamente quanto detto da Dio al versetto 18: se il Signore aveva affermato: «Ascolteranno la tua voce», Mosè insinua invece che non vorranno ascoltarlo! Questo significa che è Mosè per primo a non credere alla parola divina. Inoltre, ponendo tale obiezione, egli ritorna alla questione: «chi sono io» per essere creduto?

<sup>17</sup> Si tratta della costruzione con l'infinito assoluto che prevede la ripetizione della radice verbale: *raò raiti* al versetto 7; *paqòd paqadti* al versetto 16. Non è facile rendere in italiano queste costruzioni ebraiche; la versione CEI ha: «ho osservato» (al versetto 7) e «sono venuto a visitarvi» (al versetto 16).

Ripropono tali e quali i suoi dubbi, come se tutto ciò che è stato detto sull'operare di Dio e il suo essere-con Israele fosse insignificante o per lo meno irrilevante di fronte ai suoi timori. Dopo tutto, Mosè sembra essere ancora al punto di partenza nel suo dialogo con il Signore.

Il tema dell'incredulità è evocato anche da Esodo 3,19 che allude a Esodo 5,2: «Il Faraone disse: “Chi è il Signore, perché io debba ascoltare la sua voce e lasciare partire Israele? Non conosco il Signore e non lascerò certo partire Israele!”». Il motivo per cui il sovrano egiziano non lascia partire Israele è che “non conosce” il Dio d'Israele, perché non l'ha visto all'opera, non ha sperimentato la sua presenza-con; quindi, in definitiva, perché non crede alla sua parola e alla sua potenza. Il legame fra Esodo 3,18-19 e 5,1-3 suggerisce dunque che una modalità del non credere è non “conoscere YHWH”, quindi supporre che esso non sia presente con Israele o che esso non possa operare. Questa è anche ciò che caratterizza la non-fede di Mosè che in 4,1 appare in qualche modo simile al Faraone, perché rifiuta di obbedire all'invito/ordine ricevuto da YHWH. Ovviamente l'incredulità di Mosè appare più grave perché Dio gli ha appena rivelato il suo nome, si è fatto conoscere da lui. Se Mosè non crede alla possibilità divina di operare nella storia e liberare gli Israeliti dalla schiavitù significa che non crede che Dio «è colui che è».

Per questo la risposta all'obiezione posta in 4,1 sono dei prodigi, cioè una manifestazione della possibilità che Dio ha di operare. Si vuole, però, anche sottolineare che tale operare è mediato da Mosè: infatti nel testo si ri-

pete l'espressione «stendere la mano» sia con soggetto Mosè (in 4,4) sia con soggetto Dio (in 3,20). Ciò dovrebbe permettere a Mosè di convincersi che non solo Dio può operare, ma che può e vuole farlo insieme a lui e attraverso di lui, cioè, ancora una volta, che Dio è *con lui*.

I segni che sono dati a Mosè (il serpente, la lebbra e l'acqua che diventa sangue) sono diretti agli Ebrei, per scuoterli dalla loro incredulità. Ci sono però alcuni indizi nel testo che ampliano questo tema. Infatti, in 3,20 il Signore parla di una pluralità di segni («tutti i prodigi»). Inoltre, è vero che al versetto 30 del capitolo 4 si racconta l'esecuzione dei segni davanti agli Ebrei, ma poi sia il segno del serpente (Esodo 7,8-13) sia quello del sangue vengono effettuati anche per il Faraone (Esodo 7,14-24), con lo stesso scopo di accreditare Mosè. Lo sviluppo narrativo del libro dell'Esodo mostra quindi una certa ambiguità: chi è che deve credere grazie ai segni, Mosè, gli Israeliti o gli Egiziani? E quale differenza passa tra queste tre incredulità?

Ricapitolando il percorso, si vede che i livelli su cui è articolato in questi passi il credere o non credere in rapporto ai segni sono tre: i segni servono anzitutto a persuadere Mosè, a riconoscere che Dio può operare con lui e quindi a scuoterlo dalla sua incredulità; servono poi per accreditarlo presso gli Ebrei tutti, che devono credere al Signore e alle parole del suo inviato; infine sono diretti anche agli Egiziani. Poiché Dio compie i segni in mezzo agli Egiziani, anche l'Egitto potrebbe credere, riconoscendo il Dio di Israele come «colui che è» e «colui che opera»: come abbiamo detto la formulazione indeterminata di

Esodo 3,14 suggerisce che l'essere-con di Dio è potenzialmente senza limiti e quindi anche dal punto di vista della possibilità di riconoscerlo e di credere non vi è un limite. Se gli Israeliti hanno creduto a Mosè grazie ai suoi segni, a rigor di logica potrebbe farlo anche il Faraone.

Il testo mostra chiaramente anche l'altra faccia della medaglia: il non credere non è proprio solo degli Egiziani, ma anche degli Ebrei e persino di Mosè. La conclusione è ovvia: tutti possiamo essere increduli, ma ugualmente tutti possiamo passare dall'incredulità al credere, così come accade a Mosè.

#### FEDE E VITA

Si può fare una riflessione anche tenendo conto del carattere dei segni. Essi sono minacciosi, come è ovvio per il serpente davanti al quale Mosè scappa. Il serpente è un grosso pericolo per la vita dell'uomo, si veda, per esempio, la narrazione di Numeri 21,5-6, dove l'arrivo di serpenti velenosi che provocano la morte di un gran numero di Israeliti è collegato al parlare «contro Mosè e contro Dio»:

<sup>5</sup>Il popolo disse contro Dio e contro Mosè: «Perché ci avete fatto salire dall'Egitto per farci morire in questo deserto? Perché qui non c'è né pane né acqua e siamo nauseati di questo cibo così leggero». <sup>6</sup>Allora il Signore mandò fra il popolo serpenti brucianti i quali mordevano la gente, e un gran numero d'Israeliti morì.

Anche la lebbra era considerata una disgrazia particolarmente grave; inoltre gli altri due casi nell'Antico Testamento in cui il verbo "essere/diventare lebbroso" è

associato con l'immagine della neve presentano l'evento chiaramente come una punizione divina (per Miryam, colpevole di aver parlato, insieme ad Aronne, contro Mosè in Numeri 12,10; per Giezi, servo di Eliseo, colpevole di aver trasgredito, per avidità, gli ordini del profeta e di avergli mentito in 2Re 5,27).

I segni, inseriti in un contesto dominato dalla questione del credere/non credere quindi hanno una doppia valenza: servono sì come manifestazione della potenza di Dio e della sua decisione di operare insieme con Mosè, accreditandolo come inviato, ma segnalano anche che, davanti all'essere presente di Dio nella storia dell'uomo, la scelta dell'incredulità compromette la vita, lasciandola in balia delle forze che la minacciano. L'operare di Dio è quindi certamente salvifico ma ha un inevitabile risvolto negativo per chi non è capace di riconoscerlo e accoglierlo. La reversibilità dei primi due segni (il serpente ritorna a essere bastone; la mano lebbrosa ritorna normale) suggerisce, però, anche che questa minacciosità dell'operare di Dio può essere ribaltata, che non necessariamente l'incredulo deve rimanere tale ma può cambiare la propria situazione e riottenere la vita. Quindi l'aspetto minaccioso dei segni è anche un appello a credere in Dio: in lui la vita dell'uomo è sottratta in modo definitivo e pieno a ciò che la minaccia.

Si noti però che il terzo segno in Esodo 4,9 appare invece irreversibile, dato che non si narra che il sangue ritorna a essere acqua (né la descrizione del fenomeno è fatta in modo da lasciare aperta tale possibilità). Nella prospettiva che abbiamo indicato, esso evoca il tema bi-

blico dell'indisponibilità per l'uomo di tempi per la conversione: a un certo punto la storia arriva al compimento stabilito da Dio che opera ciò che vuole e chi non ha saputo accogliere l'invito a credere rimane prigioniero della sua scelta di morte (l'acqua che diventa sangue non è più utilizzabile per sostenere la vita). Lo stesso tema è sviluppato nel racconto delle piaghe in Esodo 5–12 che, di fronte al persistente rifiuto del Faraone, culminano nella morte dei primogeniti.

MA “IO” SONO SEMPRE “IO”!

Nella formulazione della quarta obiezione («io non sono un buon parlatore», versetto 10), Mosè si riaggancia ancora al discorso divino del capitolo 3, nel quale Dio gli aveva dato l'ordine di parlare al popolo (versetto 16: «dì loro»). Sembra quasi che, essendo ormai impossibile dubitare dell'ascolto degli Israeliti, Mosè, per sottrarsi al compito, cerchi di andare ancora più a monte nel problema: «forse loro sanno anche ascoltare, ma io non sono capace di parlare, quindi è comunque inutile...». Dall'altra parte l'obiezione introduce un aspetto nuovo, perché mette in rapporto la sua scarsa confidenza con la parola con il parlare divino («neppure da quando tu hai cominciato a parlare al tuo servo»). Questo fatto suggerisce diversi livelli di interpretazione. Anzitutto ci dice che il “parlare” di cui Mosè si ritiene incapace non è il semplice parlare umano e, quindi, qui non si tratta necessariamente di un difetto di pronuncia o della balbuzie; piuttosto è l'incapacità di “parlare la parola di Dio” che viene sugge-

rito (forse questo è anche il senso dell'obiezione analoga avanzata da Geremia in 1,6).

C'è però anche un altro aspetto che è la dimensione temporale suggerita dalla frase di Mosè («da *quando* tu hai cominciato a parlare al tuo servo»): l'incapacità evocata non è solo un fatto del passato, ma anche del presente e l'intervento esplicito di Dio nella sua vita non ha cambiato tale situazione. Questo rivela, da parte di Mosè, un'interpretazione della rassicurazione di Dio, «io sarò con te» che non coglie il punto essenziale, perché rimane concentrata sul tu umano invece che sull'io divino. Tendenzialmente Mosè sembra pensare che la rassicurazione divina debba modificare la sua realtà e la sua persona, trasformarlo in qualcun altro o dargli capacità che prima non aveva. Invece lui è sempre lui, con i suoi difetti e i suoi limiti! «Io sarò con te», infatti, non significa «io ti trasformerò» oppure «ti renderò capace di grandi imprese», ma piuttosto «io opererò insieme a te». Questo proprio perché l'«io» è quello di Dio, cioè trascendente e altro rispetto alla realtà umana e non al servizio di essa.

È chiaro quindi, come si dice al versetto 12 del capitolo 4, che le parole che Mosè dovrà dire gli saranno messe in bocca da Dio, non verranno soltanto da lui; si noti che si riprende il linguaggio di Esodo 3,12: «*Io sarò con* la tua bocca». Ma questo indica anche l'indisponibilità della parola divina per il messaggero: la parola di Dio non è qualcosa che Mosè (o il profeta) può maneggiare, ma qualcosa che gli viene rivelato secondo i tempi e i modi scelti da Dio. Il che implica che può anche ca-

pitare che il profeta si trovi in difficoltà, non avendo una parola divina da offrire al suo uditorio quando questi se l'aspetta (questo sembra capitare a Geremia in 28,11). Ciò che vale per la parola, naturalmente, vale anche per i segni di cui si è discusso sopra: essi non sono un super-potere che Mosè ha, poiché è solo Dio che lo mette in grado di compierli, e Mosè può operare solo perché obbedisce a Colui che ne è il vero autore. Il segno si compie solo perché vi è un'identità tra l'azione divina e l'azione di Mosè.

#### L'IRA DIVINA

La frase di 4,13 «manda chi vuoi mandare» ha una struttura sintattica simile a quella di 3,14 nella sua indeterminatezza. Questa somiglianza è importante perché evidenzia come l'obiezione sia molto più radicale delle precedenti. Mosè non sta ripetendo ancora una volta la questione «chi sono io? Quale autorità ho? Come potranno credermi?», Mosè sta mettendo in discussione il Tu che lo invia giocando sulla sua sovrana libertà per porvi un limite; si potrebbe parafrasare l'espressione così: «Manda chi vuoi mandare, sii pure chi vuoi essere, basta che mi lasci in pace». La frase apparentemente banale mette radicalmente in discussione l'essenza del Dio che si rivela come «io sono colui che sono» perché propone di creare uno spazio (la mia vita) in cui Dio non può operare ciò che vuole. Va tenuto conto che nell'Antico Testamento la libertà dell'uomo è pensata come effettivamente in grado di contrastare la libertà che Dio ha di operare, creando degli ostacoli al suo agire (fer-

ma restando, naturalmente, la possibilità per Dio di oltrepassarli); è chiaro che questo dipende anche dal fatto che il Signore vuole sempre operare insieme all'uomo e non contro di lui.

Se poi si tiene conto che Mosè in questo racconto (secondo la nostra interpretazione di 3,12) è chiamato a riconoscere che la sua vita è segnata fin dall'inizio dall'essere di Dio "con" lui, la frase «manda chi vuoi mandare» è ancora più sconcertante, espressione di un'incredulità che rasenta la bestemmia: Mosè sembra considerare inutile il fatto che Dio abbia tutelato la sua vita e lo abbia condotto al «monte di Dio».

Così si capisce che a questo punto, cosa che non era avvenuta prima con tutte le altre obiezioni, l'ira del Signore si accende contro Mosè. L'ira divina nell'Antico Testamento è la reazione al peccato, al male, all'incredulità, alla trasgressione dell'alleanza e spesso i suoi effetti sono distruttivi. Qui invece l'ira divina contro Mosè non lo danneggia affatto, porta invece a un provvedimento particolare: l'affiancamento di Aronne a Mosè. Detto questo, si deve concludere che il paradosso del testo è duplice: l'ira divina porta a un nuovo intervento che appare in favore di Mosè e non contro di lui come ci si aspetterebbe; la radicalità dell'obiezione di Mosè sembra essere ignorata perché si riprende la questione del parlare.

Per comprendere perché l'ira divina qui non abbia effetti distruttivi come ci si aspetterebbe si può partire anzitutto da Esodo 22,21-23:

<sup>21</sup>Non maltratterai la vedova o l'orfano. <sup>22</sup>Se tu lo maltratti quando invocherà da me l'aiuto, i darò ascolto al suo grido: <sup>23</sup>la mia ira si accenderà e vi farò morire di spada: le vostre mogli saranno vedove e i vostri figli orfani.

Questo breve brano mostra una caratteristica importante dell'ira di YHWH: essa è la reazione ai comportamenti umani che ostacolano il Suo desiderio di difendere i deboli (tali erano a livello sociale in epoca antica le vedove e gli orfani) e di liberare l'oppresso. Si noti però che la legge fa riferimento al Signore che ascolta il "grido" del debole così come ha ascoltato il "grido" d'Israele (Esodo 3,7). Rapportato al brano che stiamo commentando, questa legge ci offre una duplice chiave di lettura: da una parte ci fa riflettere sul fatto che il tentativo di Mosè di sottrarsi alla missione possa anche apparire come una complicità con coloro che opprimono Israele, perché in fondo mira a lasciare le cose come stanno. Dall'altra evidenza il paradosso, perché la missione di Mosè è proprio quella di liberare gli oppressi e quindi, in certo senso, è attraverso di lui che l'ira del Signore contro gli oppressori si dovrebbe manifestare. Ciò implica che Dio non possa distruggere Mosè nella sua ira perché ciò comprometterebbe il suo disegno di liberare il popolo oppresso, Israele.

L'altro aspetto che spiega come mai l'ira divina non sia distruttiva in Esodo 4,14 è più generale: in effetti nell'Antico Testamento l'ira è sì un elemento che caratterizza il Signore, ma non l'unico né il prevalente: il suo amore e la sua misericordia sono di gran lunga più importanti. Possiamo fare riferimento a Esodo 32,9-14,

un brano collocato immediatamente dopo la descrizione del grave peccato del popolo, che, trascorso poco tempo dalla stipulazione dell'alleanza con il Signore, la infrange adorando un vitello d'oro:

<sup>9</sup>Il Signore disse inoltre a Mosè: «Ho osservato questo popolo: ecco, è un popolo dalla dura cervice. <sup>10</sup>Ora lascia che la mia ira si accenda contro di loro e li divori. Di te invece farò una grande nazione». <sup>11</sup>Mosè allora supplicò il Signore, suo Dio, e disse: «Perché, Signore, si accenderà la tua ira contro il tuo popolo, che hai fatto uscire dalla terra d'Egitto con grande forza e con mano potente? <sup>12</sup>Perché dovranno dire agli 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. <sup>13</sup>Ricòrdati 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”». <sup>14</sup>Il Signore si pentì del male che aveva minacciato di fare al suo popolo.

La scelta di Dio in favore d'Israele sembra essere qui irrevocabile: Dio non può distruggerlo perché smentirebbe se stesso! Inoltre, la preghiera di Mosè storna l'ira divina dal popolo richiamando proprio la liberazione dalla schiavitù che definisce in modo molto stretto l'identità divina. Il paradosso dell'ira divina nell'Antico Testamento è proprio questo: da una parte essa esprime la radicale opposizione di Dio al male e al peccato, dall'altra non può avere libero corso perché questo implicherebbe la distruzione dell'umanità (se non addirittura del creato come traspare dal racconto del diluvio in Genesi 6–9): Dio si oppone al male ma non

può distruggere l'uomo, pur sapendo che «ogni intento del cuore umano è incline al male fin dall'adolescenza» (Genesi 8,21), perché per l'uomo Egli vuole la vita. Ritornando al libro dell'Esodo si deve concludere che la scelta di essere-con questo popolo implica che il corso dell'ira divina sia modificato.

Detto questo non si può nemmeno pensare che l'ira divina non vada presa sul serio, come se YHWH fosse paragonabile a uno di quei genitori che si arrabbia, grida, minaccia, ma poi in realtà lascia sempre che i figli facciano quello che pare loro senza riuscire a porre interventi educativi efficaci. Infatti, in Esodo 4,13 l'ira divina ha due effetti importanti: sottolinea la gravità dell'obiezione di Mosè, che si oppone radicalmente al disegno divino, e gli segnala che è finito il momento dei temporeggiamenti e che è necessario prendere una decisione definitiva. Mosè deve capire che è veramente una questione di "vita" o di "morte": se non l'ha capito dall'aspetto minaccioso dei segni, lo deve capire confrontandosi direttamente con la collera del Signore. Non ci si può opporre al progetto di Dio e rimanere in vita, ma Mosè, davanti alla manifestazione dell'ira divina, può ancora scegliere per la vita obbedendo alla parola che gli è rivolta.

Si capisce quindi perché in Esodo 4 la conseguenza dell'ira sia un superamento deciso dell'obiezione in modo che Mosè accolga la missione affidatagli. Ma la libertà dell'uomo viene presa sul serio e il progetto di Dio subisce, in un certo senso, una modifica: l'inserimento della figura di Aronne, infatti, segnala che l'incarico che

all'inizio era proposto soltanto a Mosè viene ora ripartito sui due fratelli. In tal senso essa ricorda, nel prosiegua del racconto, le difficoltà e le obiezioni sollevate da Mosè fino al punto di suscitare l'ira divina. Questo aspetto un po' ambiguo del racconto non va inteso nel senso di una presentazione negativa di Mosè, ma piuttosto manifesta al lettore la realtà pienamente umana di questa grande figura. La forza della narrazione anticotestamentaria è proprio questo sottolineare come la realtà umana, la sua libertà e le sue debolezze vengano prese sul serio da Dio perché Egli ama senza riserve.

## CONCLUSIONE

Il dialogo fra Mosè e Dio si chiude in Esodo 4,17 con un riferimento al bastone: «Terrai in mano questo bastone: con esso tu compirai i segni». L'ultima parola spetta al Signore: alla fine non si riporta l'assenso di Mosè dopo le tante obiezioni; sarà il seguito del racconto a far capire al lettore che egli esegue l'incarico ricevuto.

Che la conclusione ritorni sul tema dell'operare prodigi ribadisce la centralità del tema dell'agire di Dio in mezzo alla storia degli uomini: Mosè ne appare il mediatore efficace, ma il lettore non dimentica che i prodigi vengono dal Signore. Che il Signore sia il Dio che vuole essere-con l'essere umano per donargli la vita è uno dei temi decisivi di questi primi capitoli del libro dell'Esodo, che ritorna poi lungo tutto il libro. Se, in modo paradossale, Dio può donare la pienezza di vita anche a un popolo oppresso e schiavo (come appare in Esodo 1) è chiaro però che essa è anche legata alla liberazione dalla sofferenza e dall'ingiustizia, che avvicinano piuttosto a una situazione di morte.

Così il Dio che è “per” ogni essere umano e ogni popolo è necessariamente Colui che lo vuole libero e responsabile davanti a sé. L'intreccio tra la libertà dell'agire e del progetto divino e la libertà umana che gli si pone davanti è un altro tema rilevante di questi capitoli e di tutta la Bibbia, perché si lega alla questione del-

la fede e dell'incredulità, della fedeltà divina e del peccato dell'uomo. La volontà divina di prendere sul serio le obiezioni umane, di dialogare con la sua creatura, di far maturare l'adesione libera e responsabile al suo progetto, si intreccia con la necessità di contrastare il male e l'ingiustizia, rappresentata nel linguaggio anticotestamentario dall'ira divina. Nella prospettiva cristiana tale dialettica si risolve (in modo, per certi versi, ancora più paradossale e inaspettato) nel mistero della croce dove la sconfitta definitiva del peccato e della morte avviene attraverso l'apparente vittoria proprio di queste forze distruttive. Ma la croce rappresenta anche il luogo dove la libertà del Figlio, che non è separabile da quella dell'uomo Gesù di Nazaret, è capace di accogliere senza riserve e senza obiezioni la volontà di Dio.

## NOTA BIBLIOGRAFICA

- B.S. Childs, *Il libro dell'Esodo*, Piemme, Casale Monferrato 1995.
- J.I. Durham, *Exodus*, Word Books, Waco 1987.
- G. Galvagno, *Esodo. Introduzione, traduzione e commento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2024.
- M. Noth, *Esodo*, Paideia, Brescia 1977.
- M. Priotto, *Esodo. Nuova versione, introduzione e commento*, Milano, Paoline 2014.



## SEMI DI CONTEMPLAZIONE

- I Massimo del Pozzo, *I ricordi di Maria. I misteri del Rosario nell'animo della Vergine*, 2023
- II Gianfranco Longo, *L'Opera di Dio. San Josemaría Escrivá, la filiazione divina, il focolare di casa nelle età della vita*, 2024
- III Pedro Turull, *Spiritualità incarnata. Riflessioni sulla santità dell'ordinario e sulla sequela Christi*, 2024
- IV Giovanni Emanuele Corazza, *Parole dalla Parola. I versetti della Bibbia come ispirazione poetica*, 2025
- V Cosimo Di Fazio, *Roma città mariana. Le visite mariane di san Josemaría nella Città Eterna*, 2025
- VI Tanja Vannutelli, *Miryam l'egiziana e Maria di Nazareth. Riflessioni su un'interpretazione tipologica*, 2025
- VII Luis Cano, *Il sacerdozio di san Josemaría Escrivá e la sua relazione con i sacerdoti diocesani*, 2026

