

Claudio Doglio

L' ESODO

**DIO INTERVIENE NELLA STORIA
E LIBERA IL SUO POPOLO**

LA VOCAZIONE DI MOSE' (Esodo 3-6)

Eccoci alla seconda grande fase del racconto.

Perché la storia vada avanti, il lettore si domanda: «Come interverrà Dio? Se Dio ascolta il gemito, prende coscienza della situazione e decide di intervenire, perché ama quelle persone che sono oppresse, come interverrà, come manifesterà la sua potenza? Che risposta darà alla domanda che era stata posta a Mosè dall'ebreo: Chi ti ha costituito su di noi?».

1. DIO SI RIVELA A MOSE'

La vocazione di Mosè è la risposta di Dio: al grido e al pianto di Israele Dio risponde chiamando Mosè.

Il testo che racconta la vocazione di Mosè è molto lungo e complesso; questo fatto ci offre l'occasione di alcune riflessioni sull'importanza di conoscere, leggere e rileggere il testo.

1.1 Leggere e rileggere un testo

Il testo biblico ha una enorme ricchezza in s., ma soprattutto, come ogni altra opera letteraria e più di ogni altro testo, entra in dialogo con il lettore. Non basta mai una lettura sola; non è infatti questione di sapere come va a finire la storia, perché il testo non ha uno scopo informativo, bensì formativo. Dicono gli esperti di ermeneutica, cioè coloro che studiano l'interpretazione di un testo, che, ogni qualvolta un libro viene riletto, comunica un messaggio sensibilmente diverso, perché è iniziato il dialogo con il lettore. Il lettore della prima volta non sa ancora nulla e coglie solo qualche aspetto; ma quando rilegge il libro già letto, conosce già molto di quell'opera, conosce già la trama e non si lascia più prendere dalla curiosità di scoprire come vada a finire; quindi sta più attento a molti altri particolari.

Un libro bello piace di più la seconda volta che lo si legge. E' stato detto che se un libro non merita di essere letto due volte, non merita di essere letto. A questo proposito, dunque, la Bibbia è un libro che merita di essere letto infinite volte, perché il dialogo che si instaura con il lettore non riguarda solo il testo, ma anche colui che del testo è l'autore, Dio stesso, il quale, attraverso il testo, parla con il lettore.

Diceva S. Gregorio Magno: «Il testo cresce con chi lo legge». Sembra, infatti, che nelle riletture il testo diventi più ricco; in realtà è il lettore che, a forza di leggerlo, si accorge di quanto è profondo e di quante cose contiene. Una sola lettura ti ha rivelato qualcosa, ma più lo leggi, più ti rivela. Se non ti stancherai di leggerlo, troverai sempre di più. Un'immagine diffusa nell'insegnamento patristico sulla lettura della Bibbia esorta i lettori con queste parole: «Non preoccuparti di bere alla

sorgente, se hai tanta sete, bevi pure, non seccherai mai quella sorgente. Ti toglierai la sete e non la asciugherai».

Quello che conta, dunque, è il testo; questo noi dobbiamo leggere con cura e attenzione. Il commento, le introduzioni, le spiegazioni sono aggiunte, aiuti, strumenti; ma l'importante è il testo e il dialogo che ogni lettore intrattiene con il testo, sapendo che, attraverso il testo, il dialogo è con Dio.

1.2---La composizione letteraria

Il racconto della vocazione e della missione di Mosè è un blocco letterario molto esteso e complesso. Comprende i capitoli 3-6, nei quali sono confluiti unità diverse, coordinate e strutturate insieme dal redattore finale.

Questa unità letteraria comprende tre grandi sezioni:

- 1) La vocazione di Mosè (3,1-4,18);
- 2) Il ritorno in Egitto ed il fallimento della missione (4,18-6,1);
- 3) Il rinnovo della vocazione di Mosè (6,2-7,7).

La prima sezione (3,1-4,18) è ben delimitata con il sistema della inclusione. Difatti il racconto inizia narrando che «Mosè stava pascolando il bestiame di Ietro, suo suocero» (3,1) e termina con una annotazione simile: «Mosè ritornò da Ietro, suo suocero e gli disse: Lasciami andare e ritornare dai miei fratelli in Egitto, per vedere se sono ancora in vita. E Ietro disse a Mosè: Va in pace» (4,18). Questi due elementi analoghi, all'inizio e alla fine, incorniciano chiaramente il brano. A distanza di pochi versetti il sacerdote di Madian, suocero di Mosè, non si chiama più Reuel (cfr. 2,18), ma Ietro: probabilmente questi due testi sono provenienti da tradizioni diverse, nate in ambienti diversi e l'ultimo redattore, che ha messo insieme il materiale, non ha avuto problemi ad avvicinare i due testi anche con particolari diversi; il suo intento principale, infatti, era quello di rispettare le antiche tradizioni.

All'inizio del racconto, dunque, Mosè è fermo nel deserto; alla fine si narra che Mosè lascia quella situazione e torna in Egitto. Che cosa è successo? Che cosa ha fatto cambiare l'opinione di Mosè? Perché decide di tornare indietro?

Dio si è rivelato a Mosè e lo ha chiamato ad una missione.

Il racconto della vocazione di Mosè, oltre ad essere lungo, è pure composito. Il redattore finale ha messo insieme molti elementi diversi, provenienti da differenti tradizioni, e li ha composti bene. Dobbiamo riconoscere che non è stato uno sciocco, non ha semplicemente giustapposto dei brani in modo scomposto, anche se non ha potuto evitare le ripetizioni. Leggendo questi due capitoli, si incontrano infatti diverse ripetizioni, ma, nonostante queste, si riesce a individuare uno schema unitario.

Questo racconto segue il modello narrativo tipico delle vocazioni che prevede in genere cinque elementi:

- 1) l'introduzione (il quadro generale dell'evento);
- 2) la missione (l'incarico che viene affidato);
- 3) l'obiezione da parte dell'interpellato (una difficoltà);
- 4) la risposta di colui che manda (soluzione della difficoltà);
- 5) la conclusione con l'accettazione.

La funzione di un racconto di vocazione, all'interno di una narrazione più estesa, è quella di legittimare l'attività del mandato; il narratore vuole mostrare ai suoi lettori che quel personaggio, guida di tutto il racconto, non è uno che fa di testa propria, ma è legittimato da una autorità superiore. Il racconto della vocazione serve proprio per presentare l'incarico ufficiale.

In questo intento di legittimazione dell'attività di colui che viene mandato è importante e centrale l'obiezione; dimostra, infatti, che il soggetto non voleva e l'iniziativa non è stata sua; anzi, egli si è opposto, ha fatto di tutto per non assumere quell'incarico, ma alla fine è stato praticamente costretto.

Tutti i racconti di vocazione nel testo biblico sono strutturati in questo modo. Alla missione segue l'obiezione e la risposta divina supera l'obiezione. Il nostro racconto segue questo schema, ma lo esagera enormemente, perché la missione è ripetuta tre volte, cinque sono le obiezioni di Mosè e cinque sono le risposte di Dio a queste obiezioni. Nonostante tali ampliamenti, lo schema è molto regolare e il redattore finale ha costruito il materiale eterogeneo che aveva tra le mani in modo letterariamente omogeneo.

Lo schema della sezione, dunque, è questo:

Introduzione (3,1-9).

Prima missione (3,10);

 obiezione (3,11);

 risposta (3,12);

 altra obiezione (3,13);

 altra risposta (3,14-15).

Seconda missione (3,16-22);

 obiezione (4,1);

 risposta (4,2-9);

 altra obiezione (4,10);

 altra risposta (4,11).

Terza missione (4,12);

 obiezione (4,13);

 risposta di Dio adirato (4,14-18).

Finalmente la conclusione con l'esecuzione (4,18).

1.3---Il rovelto ardente (3,1-9)

S. Gregorio di Nissa nella sua «Vita di Mosè» si sofferma con particolare interesse a considerare il lungo periodo trascorso da Mosè nel deserto e ne sottolinea un aspetto che per lui era di significativa attualità:

«Mosè approfittò dell'offesa per acquistarsi una saggezza più alta. Portatosi lontano, fuori dai rumori del mondo, in luoghi solitari, si mise al servizio di una persona straniera molto saggia e sperimentata nel giudicare i costumi e la condotta degli uomini» (p.56).

Per gli antichi Padri i quaranta anni di Mosè nel deserto sono il periodo della purificazione e dell'eremo, i lunghi esercizi spirituali. Rappresentano la fase del silenzio e della solitudine in cui Mosè rivede tutta la sua vita. Il racconto dell'Esodo fa necessariamente un salto di quaranta anni, perché non può raccontare tutto il silenzio dei pascoli nel deserto; però nella vita di quell'uomo, se non quaranta, senz'altro lunghi anni di deserto si sono compiuti nella solitudine del pastore, un pastore errante dell'Asia che ha solo la luna con cui dialogare, immerso in un infinito silenzio. E' certamente il periodo della meditazione, alla fine del quale ha luogo l'incontro con Dio.

«Mosè stava pascolando il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian, e condusse il bestiame oltre il deserto e arrivò al monte di Dio, l'Oreb» (3,1).

Le indicazioni geografiche sono proprio poche, perché non sappiamo bene dove fosse il territorio di Madian ed inoltre viene semplicemente detto che va al di là del deserto, ma non è detto se è nord, sud, est, ovest. In questo luogo non identificato si trova il monte di Dio, l'Oreb. Tradizionalmente lo si identifica col Sinai, ma non è un dato sicuro. In ogni caso non intendiamo affatto organizzare ricerche geografiche per individuare la santa montagna: l'hanno già fatto e tentano ancora di farlo; ma non riusciranno mai a trovarla, giacché il testo biblico non è una mappa del tesoro da decifrare e tale mappa manca proprio!

«Gli apparve l'angelo di Yahweh in una fiamma di fuoco, in mezzo ad un roveto ed egli lo guardò e vide che il roveto ardeva nel fuoco, ma non si consumava» (3,2).

Questo testo, forse più antico, parla di angelo, cioè un messaggero, di Yahweh, mentre nel seguito del racconto sarà Yahweh stesso che parla. E' questo un modo arcaico per presentare l'intervento di Dio: il messaggero di Dio, infatti, equivale a indicare Dio stesso.

Gli appare in un roveto che brucia, eppure non si consuma. Molto probabilmente questo roveto, presentato sempre con l'articolo e non descritto, faceva parte di un santuario. Era forse un albero sacro, un elemento significativo nella zona santa di questo monte di Dio, forse racchiuso in un recinto sacro di un antico santuario. Mosè arriva in questo luogo santo e assiste ad uno spettacolo sensazionale; alcuni studiosi hanno tentato di ricostruire la scena in questo modo, ve la propongo.

Scoppia un temporale e il temporale nel deserto è qualcosa di molto violento e anche di improvviso. Tuoni e fulmini sconvolgono la regione. Un fulmine cade molto vicino a Mosè ed egli, in prospettiva, vede il fulmine direttamente su quel roveto; vede una grande fiammata e prova lo spavento che possiamo immaginare provi chi vede cadere vicino a sé un fulmine; resta tramortito e pensa di essere finito; si accorge invece che

quella fiamma non ha distrutto niente e lui è sano e salvo come prima. Ha provato una grande paura, ma non è successo nulla di grave.

Questo è un tentativo razionalista per spiegare il mistero. Non credo che questa sia la strada giusta. Non possiamo pretendere di ricostruire quello che è successo. Abbiamo invece davanti un racconto, letterariamente curato, contenente alcuni particolari molto interessanti e anche belli, con cui l'autore presenta l'incontro misterioso di un uomo con Dio. Non possiamo violare questo mistero; non tanto per qualche dovere esegetico o religioso, ma semplicemente perchè non ci riusciamo; possiamo solo fare ipotesi fantasiose. L'antico autore, infatti, ha tentato di dire, con delle immagini, l'indicibile. L'incontro con Dio è una esperienza non traducibile in concetti e in immagini. Si possono fare solo delle metafore, solo dei paragoni, ed è quello che il nostro autore tenta di fare. A noi il compito di comprendere le immagini, senza pretendere di tradurle in fatti di cronaca.

Il deserto è il luogo del nulla, dove la vita non è possibile; è il luogo dove l'uomo sperimenta veramente la solitudine e la propria debolezza; ma nel momento in cui prova il nulla, l'uomo scopre anche il tutto. Fa parte di un pensiero mistico: l'annullamento è la scoperta della totalità. Là dove l'uomo da solo non può vivere, in questo silenzio terribile, impressione comune di chi è stato nel deserto, l'uomo scopre l'Altro che è Dio.

Il monte è il luogo dell'incontro e, tradizionalmente, la montagna è il punto di contatto fra la terra e il cielo; è la terra che si proietta verso l'alto, è il punto in cui l'alto e il basso si congiungono; è un'altra immagine di questa vicinanza dell'uomo con Dio.

Il fuoco, infine, è un segno tipico dell'esperienza religiosa; il fuoco è il simbolo della trasformazione, perchè trasforma tutto quello che tocca, lo cambia, lo distrugge, lo annienta. O lo fa diventare fuoco o lo riduce in polvere. Il fuoco diventa così anche sinonimo di morte e simbolo del tempo, perchè il tempo trasforma e cambia tutte le cose, le brucia. Come il fuoco, il tempo riduce in cenere tutte le cose.

Ma il fuoco che vede Mosè è un fuoco che non consuma: è il fuoco della trasformazione, il simbolo del tempo che distrugge e della morte che annienta, eppure in questo caso è un fuoco che trasforma e non distrugge. E' il fuoco di Dio.

Il racconto della vocazione di Mosè è un racconto di purificazione e noi assisteremo, infatti, alla trasformazione di Mosè, alla sua purificazione. Mosè deve cambiare, deve diventare un altro, deve cambiare mentalità, deve lasciare quel vecchio Mosè violento, di quaranta anni prima; deve diventare un'altra persona. La chiamata equivale all'intervento di Dio che trasforma la persona di Mosè. Questa trasformazione conosce varie tappe.

La prima parte del racconto della vocazione di Mosè è incentrata sul verbo vedere. Dapprima è Mosè che vede un fenomeno strano e vuole vederlo meglio, ma poi si sottolinea che è Dio che ha visto la realtà del suo popolo, quindi è intervenuto:

«Ho visto la miseria del mio popolo,... ho visto le sue sofferenze,... ho visto l'oppressione con la quale gli Egiziani li opprimono» (3,7.9).

Tra il versetto 9 e il versetto 10 vi è un legame stretto di causa ed effetto. La causa è ciò che Dio ha visto; l'effetto è la missione di Mosè:

«Ora dunque il grido dei figli di Israele è arrivato fino a me...» (3,9);

«Va dunque, io ti voglio mandare dal faraone» (3,10).

Al versetto 10 troviamo, quindi, formulata la prima missione. Lo stesso imperativo si ritrova al versetto 16 («Va e raduna gli anziani di Israele») e poi ancora in 4,12 («Va dunque e io sarò con la tua bocca»). Tre indicazioni di missione, ognuna delle quali muove obiezioni di Mosè a cui Dio propone soluzioni.

1.4---La rivelazione del nome di Dio (3,10-15)

Per la prima volta Dio gli presenta l'incarico della missione:

«Va, io ti voglio mandare presso il faraone perché tu conduca fuori il mio popolo, i figli di Israele, dall'Egitto» (3,10).

Ma Mosè risponde subito con un'obiezione:

«Chi sono io per andare dal faraone e condurre fuori dall'Egitto i figli di Israele?» (3,11).

La questione posta riguarda l'identità di colui che viene mandato. Ricordava bene Mosè quel che gli avevano detto: «Chi ti ha costituito capo e giudice su di noi?» (2,14).

Dio risponde alla prima obiezione:

«Io sarò con te. E questo è il segno che sono io a mandarti...» (3,12).

Mosè da questo momento diventa qualcuno perché è insieme a Qualcuno. D'ora in poi Mosè avrà un incarico autentico, perché non è più uno che si è autoposto, ma è stato collocato lì da Dio; non solo, ma Dio è con lui.

A Mosè questo non basta e muove una seconda obiezione:

«Quando vado dai figli di Israele e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato da voi, mi diranno: Qual è il suo nome?, che cosa risponderò loro?» (3,13).

La questione è ancora sull'identità. Prima era l'identità di Mosè, adesso è l'identità di Dio. Prima Mosè ha detto: Chi sono io?, adesso dice: E chi sei tu?

Dio disse a Mosè: «Ehjah ashèr ehjah» (3,14a).

Ecco la presentazione di Dio e la formulazione del suo nome. Come possiamo tradurre questa espressione ebraica molto importante? Analizziamola attentamente dal punto di vista grammaticale.

Viene utilizzato due volte il verbo essere alla prima persona singolare, collegato dalla particella «ashèr», che in ebraico ha la funzione di ogni tipo di relativo senza nessuna declinazione e senza nessuna concordanza; quindi può avere tutte le sfumature di un relativo. Io sono chi sono; Io sono ciò che sono; Io sono perché sono, e così via.

Non solo, ma il modo verbale utilizzato (ehjah) ha una sfumatura di continuità e di durata, ma non indica un tempo preciso, per cui può essere

tradotto con l'imperfetto, con il presente e con il futuro. Per cui potrebbe essere: Io ero, io sono, io sarò.

Nella Bibbia greca dei Settanta questo versetto è stato tradotto: «Io sono Colui che è» (= Egò eimì o on); cioè: Io sono l'Essente, io sono l'Essere. I traduttori alessandrini della Scrittura ebraica avevano una mentalità greca, per cui pensarono all'essere metafisico, quindi resero una definizione di Dio di tipo filosofico. Su questa strada li hanno seguiti i teologi cristiani, gli antichi Padri della Chiesa ed i pensatori medievali; non credo, tuttavia, che questo fosse l'intento primario dell'antico autore.

La Volgata (cioè la Bibbia Latina tradotta da S.Girolamo) traduce invece: «Ego sum qui sum», cioè «Io sono chi sono», come dire: Non chiedere troppo! Non sarebbe dunque data alcuna risposta e si tratterebbe di una ripetizione per non rispondere. Qualche esegeta ritiene che tale interpretazione sia quella più vicina al senso originale; ma non pare essere la migliore, dal momento che il testo insiste ripetutamente sul significato di questo nome.

Per trovare una risposta, allora, dobbiamo concentrare la nostra attenzione sul valore che ha in ebraico il verbo «essere». Non ha il significato del semplice esistere o dell'essere metafisico in senso filosofico, ma un valore molto più concreto, di «essere in relazione». Potremmo darne tre traduzioni indicative per chiarire il suo significato; il verbo «essere» in ebraico può, infatti, assumere questi tre valori:

1) Esserci, essere lì, esser presente. Non indica dunque colui che è in astratto, ma colui che c'è, che è vicino a te, che è lì dove sei tu. Quindi la traduzione potrebbe essere «Io sono il presente, colui che ti è presente».

2) Essere con. In ebraico il verbo «essere» non si utilizza mai come copula; per dire «la casa è bella» non si usa il verbo essere e si dice semplicemente: «la casa bella»; «Dio è buono», si dice «Dio buono». Quando si usa il verbo essere è per dare un valore forte al verbo e abitualmente esso compare insieme ad alcune preposizioni. Una delle più frequenti è la preposizione «con»: essere-con. Già abbiamo trovato la prima risposta di Dio a Mosè: «Io sarò con te» (3,12). L'Io sono di Dio significa: Io sono insieme; Io ci sono per essere insieme a te. L'immagine evocata è quindi quella della compagnia, della relazione, dell'incontro personale.

3) Essere per. La terza caratteristica costitutiva del verbo essere è l'atteggiamento che indica favore e vantaggio. Dio si presenta come colui che continua una azione di presenza, di compagnia e di aiuto. Il suo nome significa pertanto: Io sono colui che è dalla tua parte.

Molto probabilmente il libro dell'Apocalisse tenta di tradurre queste sfumature, quando presenta Dio con una formula triplice: «Colui che è, che era e che viene» (Ap 1,4). L'espressione «che viene» e non la forma al futuro «sarà», serve per indicare il Dio che si rende presente, che già adesso sta in questo atteggiamento di incontro. Colui che viene, è colui che non è ancora arrivato, sta arrivando, il cui arrivo è imminente sempre.

1.5---YHWH

Con questo ricco significato del verbo essere gli antichi autori hanno voluto presentare il nome proprio di Dio. Il nome proprio di Dio è YHWH, scritto con quattro consonanti. L'ebraico, come le lingue semitiche in genere, usa solo le consonanti; non scrive le vocali; le legge naturalmente, ma non le mette per iscritto. Per poter leggere, quindi, bisogna già conoscere il testo o conoscere molto bene la lingua. Ma la struttura delle lingue semitiche è tale che si può leggere un testo anche se non sono scritte le vocali.

Questo fenomeno ha dato tuttavia notevoli problemi. Un problema riguarda proprio il nome di Dio. Trovando solo queste quattro consonanti, Y H W H ,non abbiamo la sicurezza della lettura. Come veniva pronunciato questo nome? Per trovare una risposta attendibile dobbiamo ricorrere ad alcune antiche trascrizioni greche: gli storici greci, infatti, quando parlano della divinità degli Ebrei, ne riportano il nome trascritto in caratteri greci con queste vocalizzazioni: Iao, Iabe, Iaue. Tali vocali corrispondono grosso modo a quelle che abitualmente propongono anche gli esegeti moderni.

Un altro aiuto ci viene anche da alcuni nomi biblici, detti teofori, cioè portatori del nome di Dio. Per esempio Elia: El è il nome comune di Dio in lingua semitica, mentre YHWH è il nome proprio di una divinità; il nome Elia, dunque, vuol dire: «YHWH è Dio», El-ia. Così pure contiene nome di Dio il ritornello consueto di tanti salmi: Allelu-ja; Allelu è l'imperativo del verbo lodare, ja è l'abbreviazione del nome di YHWH; significa dunque: lodate Dio, lodate YHWH. Abbiamo quindi la certezza che veniva pronunciato in questo modo (Y a H W e H) ed era connesso con la radice del verbo essere.

In ebraico il verbo HaYaH (= essere), nella lingua più antica aveva molto probabilmente la forma HaWaH, molto vicina a quella del verbo «vivere» che di diverso ha solo la prima «H» un po' più aspirata; il nome di Eva (in ebraico Hawah) è infatti derivato dal verbo «vivere». Così il nome proprio di Dio, YHWH, è messo in connessione con l'essere vitale, l'esserci. YHWH viene dunque inteso come «colui che è, colui che è presente, colui che è insieme, colui che è a favore, colui che agisce in difesa del popolo, colui che è vivo e comunica la vita».

Tuttavia per un rispetto religioso è invalsa nella tradizione ebraica l'abitudine di non pronunciare mai il nome di Yahweh. Già dall'antichità, quando si trovava scritto il tetragramma sacro, cioè le quattro consonanti sacre (YHWH), non veniva pronunciato il nome proprio di Dio, per osservare scrupolosamente il precetto del Decalogo: «Non nominare il nome di Dio invano» (cfr. Es 20,7). Quando, dunque, il lettore incontrava nel testo le quattro lettere sacre, pronunciava in sostituzione la parola «Adonay», che significa Signore. Così anche nella nostra Bibbia italiana, ogni volta che troviamo il termine Signore, sappiamo che in ebraico c'è il

nome proprio YHWH, mentre quando troviamo Dio, significa che in ebraico c'è il termine comune Elohim o El, nome generico.

Nel testo ebraico antico venivano scritte solo le consonanti. Solo, nei secoli IX/X dopo Cristo, gli studiosi ebrei, chiamati Masoreti, hanno aggiunto al testo consonantico anche le vocali in forma di puntini e trattini. Durante questa operazione, quando si è trattato di vocalizzare il tetragramma sacro, i masoreti non hanno messo le vocali giuste, quelle di YaHWeH, per evitare che qualche inesperto leggesse il nome impronunciabile. Hanno invece scritto le vocali di 'Adonay, per ricordare che quel segno non si deve leggere YaHWeH, bensì 'Adonay. La vocale iniziale di 'Adonay è in realtà una semivocale fra la «A» e la «E»; quindi le vocali di 'aDoNaY sono «e, o, a». In questo modo se uniamo le consonanti di Yahweh (YHWH) con le vocali di 'Adonay (e-o-a), ne deriva l'errata lettura: YeHoWaH.

A partire dal XV secolo quando, con l'umanesimo, si è cominciato a studiare in Occidente l'ebraico, studiosi occidentali hanno imparato l'ebraico per conto loro, senza avere l'istruzione diretta della tradizione rabbinica e hanno commesso questo errore di lettura: così è nata la forma Yehowah = Geova. Non si tratta di una invenzione della setta; è semplicemente un modo errato di pronunciare il nome di Dio, invalso a partire dal '500, che i geovisti hanno assunto acriticamente. Tale forma del nome divino si trova scritto in alcune chiese, compare in testi poetici, in una poesia di G.Carducci ad esempio e nel libretto del Nabucco musicato da G.Verdi; ciò non toglie che sia un errore, presentando una lettura irreale, dovuta all'ignoranza del metodo masoretico.

Il nome di Dio non si presenta dunque come la definizione di Dio; sarebbe un assurdo. Dio che è infinito, come può essere definito? Il suo nome resta un mistero. Eppure nel mondo orientale antico il nome ha un grandissimo valore, è la comunicazione della persona stessa nella sua dimensione di conoscenza e relazione. Il nome evoca la persona. In qualche modo, dunque, Dio, rivelando il nome, comunica la propria natura, le proprie qualità; ma non le comunica in un modo astratto e teorico. Dio, infatti, comunica se stesso nell'evento. E' quindi molto significativo che la rivelazione del nome proprio di Dio non avvenga a caso, ma proprio nel momento in cui Dio interviene per rispondere al grido dei suoi figli. La rivelazione del nome di Dio coincide con l'evento storico dell'intervento: Dio, dunque, rivela se stesso nel momento in cui agisce, insieme a Mosè, a favore del suo popolo. Potrà far dire alla sua gente: «Dio c'è».

2.---DIO MANDA MOSE'

Dopo la rivelazione di Dio, la missione di Mosè assume una fisionomia più precisa ed un'urgenza maggiore. Al versetto 16 troviamo, infatti, la ripetizione del mandato.

2.1---I segni della credibilità (3,16-4,9)

Dio ripete a Mosè l'imperativo: «Va!» e gli chiarisce i vari incarichi, presentando le varie tappe della sua missione: radunare gli anziani, parlare loro della rivelazione divina e poi andare dal faraone. Il blocco letterario (3,16-22) consiste in un piccolo riassunto della storia che seguirà.

Anche in questo caso Mosè muove a Dio delle obiezioni.

«Ma Mosè replicò e disse: Ma se essi non mi credono e non mi danno retta, ma dicono: YHWH non ti è apparso?» (4,1).

In questo momento l'accento viene posto sulla credibilità. Ritorna spesso, infatti, il verbo «credere» e il verbo «ascoltare». Allora Dio offre a Mosè tre segni di credibilità, evidentemente sono segni simbolici.

Il primo segno è un bastone che diventa serpente e il serpente preso per la coda ritorna bastone (4,2-5). Il bastone è il segno dell'autorità, del potere e del comando; mentre il serpente è un simbolo del caos ed evoca il mostro primitivo. Il bastone è l'ordine e il serpente è il disordine. Simbolicamente, dunque, Mosè assume il potere sull'ordine e sul caos, viene investito di un potere che riguarda propriamente Dio, quello della organizzazione del cosmo.

Il secondo segno è la mano che Mosè infila dentro la veste ed estrae lebbrosa, la infila di nuovo e la estrae guarita (4,6-8). La lebbra è il simbolo della morte: il lebbroso, infatti, viene allontanato dalla comunità dei viventi e viene tenuto segregato fuori dell'abitato. Mosè riceve potere sulla vita e sulla morte, un potere che, chiaramente, è solo di Dio.

Il terzo segno è ancora in questa direzione e consiste nella trasformazione dell'acqua in sangue, versandola per terra (4,9). Versare l'acqua è un gesto che evoca la pioggia e la pioggia è segno di fertilità e di vita. Il gesto di versare l'acqua costituisce l'antica libagione simbolo della vita, ma versare sangue vuol dire uccidere, dare la morte. Ancora una volta viene, simbolicamente, comunicato a Mosè il potere sul ciclo della vita e della morte, potere sulla natura e potere sulla vita umana. Mosè diventa credibile perché assume la stessa potenza divina, o meglio, è Dio che dimostra di agire insieme a Mosè.

2.2---L'incarico di porta-parola (4,10-18)

Nonostante tutto questo Mosè avanza un'altra obiezione:

«Mio Signore, io non sono un buon parlatore; non lo sono mai stato prima e neppure da quando hai cominciato a parlare al tuo servo; anzi sono impacciato di bocca e di lingua» (4,10).

L'attenzione del lettore, ormai, è concentrata sull'ultimo ambito, quello della parola. La risposta divina all'obiezione di Mosè presenta il ruolo creatore di Dio, ovvero ricorda la capacità divina di creare ciò che non esiste. Mosè si preoccupa di non essere capace di parlare; Dio che ha creato la bocca gli garantisce la capacità di parlare. Di conseguenza compare la terza menzione dell'incarico:

«Ora va! Io sarò con la tua bocca e ti insegnerò quello che dovrai dire» (4,12).

La formula «essere-con» mostra di nuovo la presenza operante di Dio: egli agirà «con» la bocca di Mosè. La parola di Mosè sarà la parola di Dio. Il verbo insegnare che ritorna in questo contesto è il verbo (yrh) da cui deriva la parola Torah (= insegnamento). La Torah è di Mosè, eppure la Torah è di Dio. L'insegnamento che darà Mosè è l'insegnamento che dà Dio attraverso la bocca di Mosè.

Il racconto della vocazione termina con un'ulteriore, esasperante obiezione:

«Perdonami, Signore mio, manda chi vuoi mandare!» (4,13).

A questo punto la collera di YHWH si accende contro Mosè (4,14) e, come soluzione definitiva gli indica la persona di Aronne: Mosè dovrà comunicare ad Aronne le parole di Dio e Aronne diventerà il trasmettitore:

«Egli parlerà per te al popolo, egli sarà per te al posto della bocca, e tu sarai per lui al posto di Dio» (4,16).

Mosè, dunque, è stato costituito come rappresentante ufficiale di Dio, mentre Aronne avrà il compito del profeta, cioè della bocca di Dio. Attraverso tale formula i teologi di Israele presentano il sacerdozio di Israele investito del compito di trasmettere la fede; ma di Mosè dicono che ha assunto il ruolo stesso di Dio, perché è stato trasformato.

La vocazione di Mosè, infatti, è stata un autentico cammino di trasformazione. Ripercorriamo velocemente le varie tappe di questo cammino.

All'inizio, vedendo il roveto, Mosè si è tolto le scarpe (3,5). E' questo un gesto rituale antico, con cui il fedele dimostra simbolicamente che il luogo su cui sta non è suo, non è di sua proprietà.

Poi si è coperto il volto, perché aveva paura di volgere lo sguardo verso Dio (3,6): non ha osato guardare Dio, perché guardare Dio significa morire. Non si può vedere Dio e continuare a vivere (cfr. Es 33,20). Mosè ha riconosciuto il Signore della vita e della morte.

Lentamente Dio invade Mosè ed affida a lui la sua missione. Dapprima gli dice: «Io sono sceso per liberare il mio popolo» (3,8). Ma subito dopo gli comanda: «Quindi tu va!» (3,10). E' Dio che scende per liberare, eppure è Mosè che deve andare.

Attraverso il segno del bastone, della lebbra e dell'acqua che diventa sangue, Dio comunica a Mosè il suo potere: il potere di Dio sul caos e sul cosmo, sulla vita e sulla morte sono dati a Mosè.

Ed infine Dio dà a Mosè il suo stesso linguaggio; così Dio ha preso possesso di Mosè, lo ha trasformato, ha cambiato la sua personalità. Adesso Mosè è diventato un Elohim, un Dio per Aronne e Israele. Adesso Mosè si è identificato con Dio e, dopo aver ricevuto per tre volte l'incarico di andare, finalmente va. Parte e ritorna in Egitto (4,18).

2.3---Complementi al racconto (4,19-26)

Dopo il lungo e movimentato racconto della vocazione di Mosè, prima di iniziare la narrazione dell'opera da lui intrapresa per liberare il suo popolo, il redattore ha conservato tre piccole unità narrative, di diversa provenienza, che in parte ripetono cose già dette, in parte completano il testo con altre sfumature.

La prima pericope (4,19-20) riassume l'ordine divino di partenza e descrive succintamente il viaggio di ritorno in Egitto di Mosè e della sua famiglia.

Un'aggiunta di tradizione elohista (4,21-23) esplicita il discorso che Dio ha messo in bocca a Mosè da riferire al faraone e anticipa l'esito negativo della sua missione. Il particolare più significativo è la presentazione di Israele come figlio primogenito di Dio.

«Così dirai al faraone: Così parla YHWH: Israele è il mio figlio primogenito. Io ti ho detto: rilascia mio figlio, perchè mi serva, ma tu ti sei rifiutato di rilasciarlo. Così ora io ucciderò il tuo figlio primogenito» (4,22-23).

I profeti del nord, fedeli custodi delle tradizioni antiche e dei ricordi dell'esodo, amano presentare il popolo d'Israele come il figlio di Dio (cfr. Osea 11,1-11) e, nel contesto culturale cananeo, dove il figlio primogenito ha un ruolo religioso tanto importante, i predicatori profetici descrivono in questo modo l'intervento di YHWH portatore di vita e di morte (cfr. Gen 22).

La terza unità letteraria (4,24-26), autonoma ed indipendente, descrive un oscuro fatto capitato durante il viaggio di Mosè verso l'Egitto. Il testo è sicuramente molto arcaico; forse conservato dalla tradizione yahwista, riporta un frammento dell'antica narrativa propria alle tribù meridionali.

3.---MOSE' INIZIA LA MISSIONE

Il racconto della missione di Mosè in Egitto presenta subito lo scontro: apparentemente il suo piano riesce, ma nel giro di poco il lettore si accorge che l'annuncio di Mosè non produce nulla di buono.

3.1---La composizione letteraria (4,27-6,1)

Il brano letterario che prendiamo in considerazione (4,27-6,1) viene incluso ed abbracciato dalla menzione del nome di Dio. Solo all'inizio (4,27) e alla fine (6,1) di questo racconto viene presentata un'azione di Dio; il blocco centrale invece presenta di nuovo solo azioni di uomini.

All'inizio viene ricordato l'intervento di YHWH nei confronti di Aronne:

«E YHWH disse ad Aronne: Va' incontro a Mosè nel deserto!» (4,27).

In questo modo viene messo in scena anche Aronne, di cui finora si era solo parlato (4,14-16): anche lui riceve una missione da parte di YHWH ed

il narratore descrive rapidamente l'incontro dei due fratelli, primo passo della missione (4,27-28).

Solo alla fine del racconto, poi, ricompare il Signore:

«E YHWH disse a Mosè: Ora vedrai quello che sto per fare al faraone...» (6,1).

Fra questi due estremi si svolge l'opera degli uomini: l'inizio della missione di Mosè e Aronne è segnato da un amaro fallimento. Il racconto si articola in alcuni momenti essenziali: gli anziani d'Israele accolgono il piano di YHWH (4,29-31); Mosè ed Aronne parlano al faraone (5,1-5); ma il faraone reagisce negativamente, opprimendo gli israeliti ancor di più (5,6-14): gli ispettori dei figli di Israele se la prendono con Mosè (5,15-21) e Mosè chiede a Dio il senso della sua missione (5,22-23). A questo punto tutto sembra finito o, per lo meno, tutto deve ricominciare.

3.2---Il faraone antagonista di Dio

Mosè ed Aronne, rientrati in Egitto, si rivolgono agli anziani di Israele, comunicano la rivelazione, presentano l'ordine di Dio, che viene prontamente accettato ed eseguito:

«Il popolo credette. Essi capirono che YHWH aveva visitati i figli di Israele e che aveva visto la loro miseria; si inchinarono e si prostrarono» (4,31).

Ma questa apparente riuscita della missione di Mosè si scontra con la figura del faraone. Mosè e Aronne vanno dal re d'Egitto e gli dicono solennemente:

«Così parla YHWH, Dio di Israele:

lascia andare il mio popolo perché vi celebri una festa nel deserto» (5,1).

A questa prima solenne richiesta segue una risposta altamente significativa: è la grande obiezione del faraone. Ricordiamo che il faraone dell'Esodo è un tipo, è il modello dell'uomo chiuso nei confronti di Dio e orgoglioso della propria autosufficienza umana. In questa sua prima risposta, dunque, il narratore ha racchiuso un preciso messaggio che il lettore identificare.

«Ma il faraone rispose: Chi è YHWH, perché io gli debba dare retta e rilasciare Israele? Io non conosco YHWH e quindi non lascerò andare Israele» (5,2).

Un testo rabbinico, un midrash relativo a questo episodio, racconta che il faraone andò a cercare in tutti gli archivi del suo regno, per vedere se riusciva a trovare il nome di YHWH e infine disse: «Mi spiace, nei miei archivi il nome del vostro Dio non esiste». E Mosè gli rispose: «E' naturale, perché i tuoi archivi sono il cimitero degli dei. Il nostro Dio, invece, è l'unico vivo». Come ogni midrash, questo testo posteriore tenta di fare, in modo narrativo, l'esegesi del passo biblico.

Il faraone viene, dunque, definito dalle sue parole; egli è colui che dice: «Io non conosco YHWH».

Un altro particolare narrativo è alquanto interessante. Mosè si è presentato dicendo: «Così dice YHWH, lascia andare il mio popolo». Come reazione a questo messaggio, i sorveglianti diranno: «Così dice il faraone: Io non fornisco più paglia» (5,10). Il faraone si sta innalzando al ruolo di Dio, non conosce Dio e si mette al posto di Dio.

3.2---La prima fallimentare missione

L'ordine di Dio non trova esecuzione. Il faraone vi si oppone. Anzi accresce l'oppressione. L'iniziale risultato positivo della missione di Mosè si è trasformato in un fallimento; non solo, determina pure un peggioramento della situazione.

Il racconto è molto movimentato; merita proprio una grande attenzione lo svolgimento dell'azione ed anche la caratterizzazione psicologica dei personaggi.

Dio ha mandato Mosè.

Mosè ha parlato a Israele.

Poi hanno parlato al faraone.

Il faraone dà ordine agli aguzzini di opprimere Israele.

Gli aguzzini eseguono l'ordine del faraone a danno di Israele.

Israele protesta con Mosè.

Mosè alla fine non può far altro che protestare con Dio.

Tutta la narrazione contiene un duplice processo: prima lo schema discendente dell'azione da Dio al faraone e poi di nuovo quello ascendente dal faraone a Dio.

L'intervento di Dio ha peggiorato solo le cose, perché gli israeliti devono fare la stessa quantità di mattoni di prima, ma senza paglia. I capi degli Ebrei, quelli che amministravano il lavoro, si rivoltano contro Mosè e Aronne:

«YHWH proceda contro di voi e giudichi: avete fatto puzzare il nostro nome davanti al faraone e ai suoi ministri, mettendo loro in mano la spada per ucciderci» (5,21).

Di nuovo Mosè si trova in una situazione di rifiuto: i suoi pensano che egli sia venuto solo per rovinarli. La situazione in cui viene a trovarsi Mosè è un grave problema; ma la situazione nel suo insieme è un autentico problema. Per questo tutto il capitolo è pieno di «perché?», di domande e di questioni.

Ha cominciato il faraone a domandare:

«Perché io devo dar retta a YHWH?» (5,2).

«Perché, Mosè e Aronne, distogliete il popolo dalla sua occupazione?» (5,4).

Di fronte all'inadempienza degli operai israeliti, i sorveglianti domandano:

«Perché né oggi né ieri avete portato a termine il vostro lavoro e non avete fornito la quantità di mattoni come prima?» (5,14).

In risposta a questa pesante situazione gli ispettori di Israele si rivolgono al faraone, gridando:

«Perché ti comporti così con i tuoi servi?» (5,15).

Il popolo di Israele, dunque, sperimenta nell'intervento di Mosè un peggioramento della situazione. Il grave problema che si pone è: Chi comanda? Il faraone o Dio? Dio ha parlato, ma il faraone sta schiacciando. Gli israeliti sentono l'enorme peso della fatica, stanno sentendo anche le percosse: «Furono picchiati» (5,14).

Ritengono che Mosè sia venuto a rovinarli. Desiderano, quindi, che Dio faccia il giudice. Sembra che il caso di Mosè si stia ripetendo. Più o meno, infatti, la stessa cosa se l'era sentita dire molti anni prima. Ma, adesso, Mosè è in un'altra situazione. Adesso Mosè parla soltanto e non parla da solo. La forza di Mosè è la parola di Dio.

L'ultimo elemento in questa catena dei «perché?» fa parte di una accorata preghiera che Mosè rivolge al Signore:

«Signore, perché fai così male a questo popolo? Perché mi hai mandato?» (5,22).

E' la domanda angosciata e angosciata dell'uomo che non capisce più il senso della propria missione. Dio aveva detto di liberare e invece ha fatto male; Mosè sembra dire: «Guarda come li hanno ridotti, e li hanno ridotti così perché io ho parlato di te. Ma perché mi hai mandato? Abbiamo peggiorato la situazione». Anche Mosè sembra caduto in questo dilemma, nell'amaro confronto fra Dio e il faraone; anche a Mosè sembra più forte il faraone:

«Da quando sono venuto dal faraone a parlare in tuo nome, EGLI ha fatto del male a questo popolo e TU non hai liberato il tuo popolo» (5,23).

Mosè accusa Dio di non aver mantenuto la parola.

4.---DIO INTERVIENE IN MODO NUOVO

In molte edizioni della Bibbia, all'inizio del capitolo 6, si trova il titolo: «Secondo racconto della vocazione di Mosè»; in realtà il narratore finale ha usato, da genio, la sua capacità letteraria ed ha collocato a questo punto un intero capitolo sacerdotale che presenta il racconto della vocazione di Mosè. Ma nell'insieme del racconto non figura come un doppione.

4.1---La composizione letteraria (6,2-7,7)

Il racconto della missione di Mosè è giunta ad un punto morto; tutto sembra peggio che all'inizio. Diventa indispensabile un nuovo intervento di Dio. Non si tratta, dunque, di un secondo racconto della vocazione di Mosè, ma è la presentazione del rilancio dell'iniziativa.

La lunga sezione 6,2-7,7 appartiene interamente alla tradizione sacerdotale: ne è evidente lo stile sintetico ed asciutto, come è palese l'interesse per la genealogia. Il redattore finale ha inserito a questo punto del racconto questo lungo blocco sacerdotale che presentava, senza

particolari narrativi e descrittivi, la vocazione di Mosè e l'inizio del suo mandato.

La sezione sacerdotale si può facilmente dividere in tre distinte sezioni:

1^ parte: YHWH si rivela a Mosè (6,2-13);

2^ parte: genealogia di Mosè e Aronne (6,14-27);

3^ parte: YHWH dà l'incarico a Mosè (6,28-7,7).

La prima e la terza parte conservano un racconto in parte parallelo a quello trovato nelle sezioni precedenti (3,1-4,18 + 4,27-6,1).

Dio si rivela a Mosè con il nome proprio di YHWH ed espone il suo progetto di liberazione (6,2-8); Mosè riferisce tutto questo agli israeliti, i quali non gli diedero retta per la stanchezza e il duro lavoro (6,9). Dio, allora, rinnova la missione (6,10-11), ma Mosè pone due obiezioni: il rifiuto di Israele e la sua difficoltà di parola (6,12), che Dio non prende nemmeno in considerazione (6,13).

La lista genealogica (6,14-27) interrompe improvvisamente la narrazione: sembra un documento autonomo inserito a questo punto di forza. La genealogia appartiene a qualche archivio sacerdotale ed elenca in modo disordinato e poco attendibile alcuni personaggi levitici, antenati e discendenti di Mosè e Aronne. Viene così ricostruita la seguente linea generazionale: Levi generò Kehat, che generò Amram, il quale sposò Iokebed che gli partorì Mosè e Aronne (6,20).

La ripresa del racconto rivela il tipico stile sacerdotale, caratterizzato dalle ripetizioni: Dio ripete rivelazione e missione, Mosè ripete l'obiezione della difficoltà di parlare (6,28-29). Una nuova unità (7,1-5) presenta il discorso divino che pone Aronne come profeta di Mosè e preannuncio l'esito della missione, fino a sottolineare l'intento di tutta la futura narrazione:

«Gli egiziani riconosceranno che io sono YHWH, quando stenderò la mia mano contro l'Egitto e condurrò fuori da loro i figli di Israele» (7,5).

La sezione sacerdotale termina con la scheletrica formula dell'esecuzione (7,6) e l'indicazione degli anni di Mosè e Aronne (7,7).

4.2---La missione «sacerdotale» di Mosè

Al punto morto in cui è giunta la vicenda diventa indispensabile un nuovo intervento di Dio: la narrazione sacerdotale, dunque, rappresenta il rilancio dell'iniziativa. Alla questione posta da Mosè in sostanza Dio risponde: «Non ti preoccupare, quello che ho detto lo farò»; ed offre come garanzia la presentazione del proprio essere: «Io sono YHWH» (6,2).

Dio rivela il suo nome proprio (cfr. 3,14) e sostituisce questo nome (YHWH) all'antico appellativo usato dai Patriarchi: El-Shaddai, termine difficile da intendere, che significa forse «Dio delle potenze» o «Dio delle montagne». Nonostante il nome nuovo, Dio sottolinea la propria identità con colui che ha fatto le promesse ai Patriarchi e proprio in forza di questo promette il proprio intervento di liberazione:

«Perciò di ai figli di Israele: Io sono YHWH e voglio liberarvi...» (6,6).

La serie dei verbi che il narratore sacerdotale adopera per descrivere la futura azione di Dio merita una particolare attenzione.

«Vi libererò dai lavori forzati degli egiziani,
vi salverò dalla loro schiavitù,
vi riscatterò con braccio teso e con grandi castighi» (6,6).

Dio è presentato come il redentore, il «go'el», il parente stretto che ha il dovere di riscattare colui che è stato venduto schiavo per debiti.

«Vi prenderò come mio popolo
e diventerò il vostro Dio...

Vi farò entrare nel paese che ho giurato ad Abramo...
e ve lo darò in possesso» (6,7-8).

Questo linguaggio nasconde una simbologia matrimoniale: «Vi prendo in casa mia, vi assumo nella mia famiglia e vi farò entrare in casa vostra». Il matrimonio, infatti, si considera concluso nel momento in cui la sposa entra in casa: Dio implicitamente è paragonato allo sposo che va a prendersi la sposa e la conduce a casa sua, cioè nella sua terra.

Questo linguaggio nasconde anche l'immagine dell'adozione: Dio si comporta come un padre che si prende cura di un bambino e lo introduce nella propria cerchia familiare.

Infine, si nasconde dietro a questa terminologia cara all'autore sacerdotale l'immagine dell'alleanza: il rapporto fra Dio e Israele si fonda sull'intervento benefico di Dio e sul riconoscimento di Israele:

«Io sono YHWH» (6,2).

«Voi saprete che io sono YHWH, il vostro Dio» (6,7).

«Io sono YHWH» (6,8).

Dio garantisce il suo intervento e la rivelazione del proprio nome si radica nel contesto dell'intervento storico di liberazione. Ciò che, a questo punto, è di fondamentale importanza è il riconoscimento.

Dio interviene per salvare Israele, ma non ha soltanto l'intenzione di liberare, ha anche (e soprattutto) l'intenzione di farsi conoscere. L'intervento di Dio sarà la risposta a quella frase arrogante del faraone:

«Io non conosco YHWH» (5,2).

In questo Israele si differenzierà dall'Egitto e dal faraone; per questo Israele sarà liberato e il faraone castigato.

L'azione, dunque, riparte potentemente con l'affermazione di Dio che preannuncia il modo potente con cui si farà conoscere dall'Egitto, proprio perchè il faraone si è rifiutato di ascoltarlo:

«Gli egiziani riconosceranno che io sono YHWH, quando stenderò la mia mano contro l'Egitto e condurrò fuori da loro i figli di Israele» (7,5).

Ormai la storia può riprendere. Con il capitolo 7 inizia una nuova grande scena: il racconto delle piaghe, ovvero dell'intervento potente operato da Dio per liberare e farsi conoscere.