

L' ESODO

DIO INTERVIENE NELLA STORIA E LIBERA IL SUO POPOLO

2

L'OPPRESSIONE DEI FIGLI DI ISRAELE

(Esodo 1-2)

Una leggenda ebraica ci offre l'occasione di ripensare con amabile ironia alla storia di composizione del libro dell'Esodo; tale racconto è nato intorno al 150 d.C. e riguarda un grande rabbino di Israele, Rabbi Aqiba. Dice questo testo leggendario:

“Quando Mosè salì in cielo per ricevere la legge, trovò Dio occupato ad aggiungervi diversi simboli e ornamenti. Cosciente del suo ruolo di portavoce, chiese timidamente: Perché non dare la Torah così com'è? Non è abbastanza ricca di significato, abbastanza incomprensibile, perché complicarla ancora di più?

Devo farlo, rispose Dio. Alla fine di numerose generazioni ci sarà un uomo chiamato Aqiba, figlio di Giuseppe, che cercherà e scoprirà ogni tipo di interpretazione in ogni parola, in ogni sillaba, in ogni lettera della Torah. Perché possa trovarle, bisogna che io ce le metta.

Mostrami quest'uomo, disse Mosè, mi piacerebbe conoscerlo e vederlo. Non potendo rifiutare niente, o quasi niente, al suo fedele servitore, Dio disse: Voltati, vai indietro. Mosè obbedì, si voltò indietro e si trovò proiettato nel futuro.

Si trovava adesso in una accademia talmudica, seduto nell'ultima fila, tra i principianti. Ascoltava un maestro che teneva una lezione sul suo insegnamento, sulla sua opera, proprio di lui. Ciò che ascoltava era bello, senz'altro anche profondo, un pò troppo per Mosè che non ci capiva niente. Non una idea, non una parola. Allora, una tristezza sconosciuta pervase Mosè: si sentì umiliato, inutile.

Improvvisamente colse al volo una domanda che un allievo rivolgeva al Rabbi: Dov'è dunque la prova che i vostri punti di vista in proposito sono giusti, che la vostra posizione è corretta? Il maestro, Rabbi Aqiba, rispose: La eredito dai miei maestri che la appresero dai loro, i quali a loro volta l'hanno derivata direttamente da Mosè. Quello che io vi dico, Mosè l'ha inteso sul Sinai.

Divertito e anche un po' adulato Mosè si sentì alquanto rasserenato, ma c'era qualcosa che continuava ancora a turbarlo. Si volse di nuovo verso Dio: Non capisco, disse. Tu disponi di un saggio come lui, di un insegnante

come lui, perché hai bisogno di me? Che sia lui il tuo messaggero per trasmettere la legge d'Israele al popolo d'Israele.

Ma Dio l'interruppe: Mosè, figlio di Amram, taci. E' così che io vedo le cose".

1. INTRODUZIONE ALLA LETTURA

Questo raccontino delizioso serve per esaltare la figura di Rabbi Aqiba, ma ci permette anche di ripensare la storia del libro dell'Esodo. L'autore di questo racconto ha inteso dire che Mosè non capiva tutto quello che un maestro, posteriore di secoli, avrebbe compreso nella sua opera. La leggenda midrashica è un modo antico per dire che l'opera è cresciuta; per significare che dagli eventi, ai racconti, alle tradizioni e alle interpretazioni il senso è cresciuto.

1.1 Il metodo di lettura

Noi seguiremo, dunque, questo metodo di lavoro nella nostra lettura dell'Esodo. Daremo sempre, prima di tutto, uno sguardo sintetico alla storia e alla geografia dei momenti e delle situazioni che verremo a considerare; tuttavia questo sguardo storico servirà soltanto per mostrare che gli eventi in questione hanno una autentica radice nella realtà, non sono cioè miti. Ma non pretenderemo mai di ricostruirli; non sarà mai il nostro intento rispondere a domande del genere: "Come sono andati davvero i fatti?".

Il nostro lavoro comporterà invece una ricerca analitica, attenta allo sviluppo della narrazione. Studieremo, quindi, con attenzione il testo letterario definitivo, perché è quello che ci è stato consegnato come parola di Dio: l'importante, infatti, è quello che dice il testo, non quello che il singolo studioso può ricostruire sulle precedenti tappe letterarie.

Facendo grande attenzione a come è costruito il racconto, a quello che è detto e a quello che è taciuto, noi faremo esegesi, cioè cercheremo di estrarre dal testo il senso del testo. La parola "esegesi" vuol proprio dire estrazione, azione del condurre fuori. Quindi, dovremo prima entrare dentro il testo, con l'umiltà e la pazienza del ricercatore, per poterne estrarre il senso ed il messaggio.

Nella lettura dell'antico racconto intendiamo, inoltre, utilizzare spesso un'ottica simbolica e tipologica; vogliamo, cioè, riconoscere nel testo i segni di una presenza di Dio che supera i limiti dello spazio e del tempo, per parlare in modo vivo e attuale a noi, moderni lettori cristiani. In ogni caso sarà, dunque, una lettura teologica, una riscoperta del messaggio che Dio rivolge a noi, adesso. Non intendiamo fare archeologia, ma leggere il nostro presente nella luce del Dio che è intervenuto nella storia ed ha ispirato l'interpretazione ed il racconto di quella storia.

1.2 L'ambientazione storica

Il primo passo della nostra ricerca consiste nel ricostruire la situazione storica in cui si sono svolti gli eventi narrati nel libro dell'Esodo. I primi

due capitoli dell'opera presentano il popolo di Israele oppresso in Egitto: a questa realtà rivolgiamo dunque la nostra attenzione e, prima di tutto, esaminiamo la situazione di Israele.

Israele non è un popolo: è un insieme di clan tribali, gruppi familiari simili e diversi, comunque indipendenti; tribù nomadi o seminomadi, clan di pastori che vivono sotto le tende e cambiano dimora a seconda delle situazioni; una carestia, un cambiamento di pascolo, una rivalità con altri gruppi determinano seri cambiamenti di vita.

La discesa in Egitto

Verso il 1700 avanti Cristo, in Egitto avevano preso il sopravvento delle popolazioni semitiche: i cosiddetti Hyksos, esponenti di un gruppo etnico a cui appartenevano anche gli Israeliti. Con questa situazione molti semiti asiatici in quegli anni fecero fortuna in Egitto. Secondo il racconto biblico (Genesi 37-50), il patriarca Giuseppe, figlio di Giacobbe, diventa addirittura viceré d'Egitto: pur provenendo da una povera tribù, grazie alla situazione particolarmente favorevole, finisce per diventare un grande governatore e, in questo ruolo, chiama presso di sé in Egitto, tutto il parentado semitico.

L'Egitto è una terra fertile, ricca, ben organizzata, civile; c'è lavoro e cibo; ci si sta bene, a differenza delle terre abitate dai nomadi semiti, che sono abitualmente desertiche, aride, soggette a continue carestie. E' quindi comprensibile che molti gruppi scendano in Egitto a cercar fortuna e, qualora le circostanze lo permettano, vi si stabiliscano. Per lo più questi gruppi stranieri provenienti dall'Asia si fermano nella zona del Delta, verso la penisola sinaitica: è la regione di confine, che permette ai nuovi abitanti di continuare a fare i pastori e, nello stesso tempo, offre loro la possibilità di lavorare in Egitto con tutti i benefici che ne possono derivare.

La dominazione degli Hyksos termina con l'inizio della XVIII dinastia, quando il faraone Amosi (1580-1558) distrugge la loro capitale Avaris nella regione del Delta: da questo momento inizia una nuova fioritura della civiltà egiziana, con grande prosperità economica ed una convinta politica di espansione militare. L'Egitto, guidato da grandi faraoni come Tutmosi III (1483-1450), consolida un autentico impero internazionale, estendendo il proprio potere in molte regioni asiatiche: tutta la costa siro-palestinese è in questi secoli sotto il diretto controllo egiziano. La questione religiosa suscitata dal faraone Amenofi IV Akhenaton (1372-1354) provoca numerosi torbidi nella politica interna e causa la fine della dinastia: la debolezza del potere centrale incoraggia ripetuti tentativi di indipendenza da parte delle popolazioni asiatiche sottomesse.

Il grande regno di Ramses II

Il faraone Ramses I (1320-1314), iniziatore della XIX dinastia, e suo figlio Seti I (1314-1298) devono prima di tutto consolidare il loro potere con una politica di forza contro tutte le spinte independentiste; ma il completo ristabilimento della situazione si ottiene durante il lungo regno di

Ramses II (1298-1224), il quale stipula con il regno ittita un solido trattato internazionale (1278) con cui le due super-potenze si spartivano il predominio del mondo orientale.

Ottenuta una sicura posizione in politica estera, Ramses II si dedica con tutte le sue forze alla ricostruzione del paese. E' stato definito "un uomo seducente, virile, coraggioso, imperioso, abile e poco scrupoloso, vanitoso e megalomane". Grande costruttore, ha lasciato traccia della sua immensa opera edilizia in tutto l'Egitto; ma, quello che è più importante per la "nostra" storia, è che il centro del potere da Tebe, nel sud dell'Egitto, viene spostato nel nord, cioè nella zona del Delta. Ramses, infatti, vuole organizzare una capitale più vicina al confine, che sia un appoggio molto valido per le sue campagne militari verso il nord-est. E' proprio questo faraone che fa costruire le grandi città-magazzino o città-deposito nel delta del Nilo: esse hanno la funzione di raccogliere le vettovaglie per poter organizzare l'approvvigionamento degli eserciti.

In questa epoca di grandi costruzioni è naturale il bisogno di mano d'opera e si conoscono diversi documenti egiziani in cui si parla della continua ricerca di manovali. Per questo scopo vengono prese come forza-lavoro molte popolazioni semitiche che abitavano nei dintorni. Non dobbiamo però pensare all'Egitto schiavista, secondo uno schema un po' leggendario da kolossal americane e neanche secondo la pratica della schiavitù nel mondo greco-romano. In Egitto esisteva un lavoro sfruttato, pesantissimo e pessimamente retribuito, ma l'immagine della schiavitù, come tante volte è presentata in modo leggendario, non è fondata. I lavoratori dei grandi cantieri egiziani erano persone senza dubbio sottopagate e sfruttate, ma con un minimo di contratto-lavoro e con una possibilità di rapporto normale.

I duri lavori imposti agli Israeliti

Proprio sotto il grande regno di Ramses II, quindi lungo tutto il 1200, si può collocare storicamente la vicenda di un gruppo di semiti che si trovano in Egitto: i loro antenati, alcuni secoli prima, erano scesi nella terra di Canaan, seguendo qualche loro parente che aveva fatto fortuna, e adesso sono impiegati in questa grande attività di costruzione.

Il libro dell'Esodo cita i nomi di due città-deposito: Pitom e Ramses (Es 1,11). Sono questi nomi che permettono di datare storicamente l'epoca degli eventi narrati nel libro biblico e di confrontare le vicende di Israele con la storia egiziana. Questi due nomi hanno significati evidenti: il termine "Pitom" è composto di due elementi (Pi=casa e Aton, nome della divinità solare) e significa Dimora-di-Aton; così anche Ramses sembra la forma abbreviata di Pi-Ramses, cioè Residenza-di-Ramses, la nuova grande capitale.

Un gruppo di semiti, pastori residenti nella zona del Delta, si trova coinvolto, verso il 1250, in queste grandi attività edilizie e viene impiegato, più o meno volentieri, in tali opere di costruzione del megalomane impero ramesside. Col tempo questa occupazione diviene una pesante oppressione.

1.3 Il “racconto” dell’oppressione

Fin qui giunge la ricostruzione storica dell’ambiente in cui si collocano gli eventi biblici; ma a questo punto bisogna fare molta attenzione, perché noi non possediamo la registrazione in diretta di questo evento, ma ne abbiamo i racconti posteriori, cioè le narrazioni nate e cresciute molto tempo dopo, quando tutta la storia dell’Esodo era già conclusa.

L’evento ha segnato la storia di questi uomini, l’evento è diventato tradizione, la tradizione è diventata racconto, i racconti si sono moltiplicati, sono stati messi insieme. Un redattore finale ha composto i nostri due primi capitoli che prendiamo adesso in considerazione. Il racconto dell’oppressione degli Ebrei in Egitto è stato scritto, come minimo, due secoli dopo gli eventi. Ma in questi due capitoli sono compresi pure dei testi scritti anche sette secoli dopo. Tuttavia non abbiamo un’antologia disorganica di frammenti (lo ripetiamo perché è molto importante), ma un testo unitario. Vi è stato, infatti, un unico autore che ha raccolto le varie tradizioni, i differenti racconti e ha dato unità al testo.

Chi racconta?

Per un corretto approccio alla narrazione, è bene che noi domandiamo sempre al testo: “Chi sta parlando, ovvero: chi è il narratore?”. Non andremo certo a cercare nome e cognome dell’autore (impossibile identificarlo), ma scopriremo l’esistenza di “un” narratore che dà unità al testo; ci accorgeremo che questo autore ha idee precise e vuole comunicare un determinato messaggio; parla di certe argomenti perché gli interessano, ne sottolinea alcuni in modo particolare e ne omette altri. Osservare con attenzione tutto questo ci consente di comprendere il senso profondo che questo narratore ha voluto comunicare con il suo racconto.

A chi racconta?

La seconda domanda che dobbiamo porci è: “A chi racconta?”. Questa domanda è fondamentale, volendo ricostruire la vicenda della nascita letteraria di un testo: quando uno scrive un racconto, lo scrive sempre per qualcuno e, naturalmente, per i propri contemporanei o per i posteri, non certo per gli antenati. L’autore del primo racconto, dunque, non pensava come destinatari agli Ebrei oppressi in Egitto, bensì ai suoi contemporanei che non hanno vissuto quegli eventi, ma vogliono conoscerli e trarne giovamento. In questo modo ogni lettore diviene, in un certo senso, contemporaneo dell’autore, giacché quest’ultimo, attraverso il suo testo, si è prolungato nel tempo e, pur dopo secoli, egli sta parlando a noi.

Perché racconta?

La terza domanda fondamentale è: “Perché racconta? Perché ci parla di queste cose? Perché ci racconta l’oppressione degli Ebrei in Egitto?”. La risposta generalissima, che vale per ogni racconto biblico, è questa: “Racconta per formare il lettore”. Ho detto formare, non informare! E questo

è un punto decisivo: l'autore sta raccontando questi episodi, perché vuole comunicare al suo lettore, quindi anche a me, una formazione; non intende invece informarmi e darmi dati, notizie, curiosità. Tanto è vero che tutto l'insieme letterario dei cinque rotoli, il Pentateuco, si chiama in ebraico Torah, cioè istruzione, formazione. Il racconto dell'Esodo, dunque, è un racconto che vuole formarci.

1.4 Analisi letteraria del testo

A questo punto, prendiamo in mano direttamente il testo e cerchiamo di analizzarlo secondo l'aspetto letterario.

Il titolo del libro

Il titolo di un libro, secondo la tradizione ebraica, è rappresentato dalle sue prime parole. Il nome "Esodo", diventato tradizionale, deriva dalla cultura ellenistica e dalla traduzione greca dell'Antico Testamento: è un termine astratto che cerca di specificare il contenuto dell'opera e significa semplicemente "uscita" (ex-odòs).

La tradizione ebraica, invece, utilizza un metodo che è simile a quello adoperato da noi per designare i documenti pontifici: le prime parole del testo diventano il titolo del libro. L'Esodo inizia così:

"Questi sono i nomi dei figli di Israele entrati in Egitto con Giacobbe e arrivati ognuno con la sua famiglia..." (Es 1,1).

In ebraico l'inizio di questa frase suona: "We'elleh shemot..."; così il libro fu denominato "Shemot", cioè "Nomi".

E' molto importante un titolo, perché è molto significativa quella parola che viene messa all'inizio per caratterizzare tutto il libro. Nella tradizione ebraica, dunque, il libro dell'Esodo è il libro dei Nomi. "Dare il nome" vuol dire nella mentalità biblica permettere di esistere, fare esistere; il nome è strettamente legato all'esserci, all'esser nato. "Dare il nome" vuol dire conoscere la realtà, entrare in relazione con la realtà. Il libro dell'Esodo è il libro dei nomi, perché in esso gli elementi essenziali della fede di Israele trovano il loro nome.

L'inizio del libro: "Questi sono i nomi dei figli di Israele" corrisponde, in modo parallelo, ad uno schema che si trova spesso nel libro della Genesi ed è lo schema delle "Toledot", cioè le generazioni, ovvero gli elenchi genealogici. Nel libro della Genesi, ogni volta che il narratore interviene con un elenco genealogico, lo fa perché sta passando ad un nuovo periodo storico.

Allora l'inizio dell'Esodo si presenta letterariamente come il passaggio ad una nuova fase, come dire: qui finisce la storia dei patriarchi, la preistoria, e inizia la storia del popolo, il popolo inizia a diventare tale. Questi uomini dispersi stanno nascendo come comunità, stanno diventando una realtà.

La divisione del testo

I primi due capitoli costituiscono un'unità organica; lo si comprende perché sono racchiusi con un metodo letterario che si chiama inclusione: è, infatti, un procedimento abituale dei letterati iniziare e concludere delle unità con parole, espressioni o temi analoghi.

Il brano che prendiamo in considerazione (Es 1,1-2,25) inizia, dunque, con l'espressione "i figli di Israele" (1,1) e termina ugualmente ricordando "i figli di Israele" (2,25).

Inizia citando Giacobbe (1,1: "entrati in Egitto con Giacobbe") e termina citando ancora Giacobbe (2,24: "Dio si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe").

Inizia dicendo che divenne capo dell'Egitto un re che non aveva conosciuto Giuseppe (1,8: "non conosceva") e termina dicendo che, invece, "Dio conobbe" (2,25).

All'inizio è ricordata la morte di Giuseppe (1,6), alla fine la morte del faraone (2,23).

L'autore sembra, dunque, aver curato anche i particolari, per creare con questi quattro riferimenti una cornice all'intero brano e chiudere in un unico blocco il suo racconto a tema.

La composizione di tutta la sezione è chiara: dopo un proemio, l'insieme si divide in tre grandi quadri:

Proemio (1,1-7).

1º quadro (1,8-22): Israele e gli Egiziani;

2º quadro (2,1-22): la nascita e la scelta di Mosè;

3º quadro (2,23-25): Israele e Dio.

2. IL PROEMIO (1,1-7)

Dopo la panoramica generale e l'introduzione alla prima parte del libro, diamo finalmente inizio allo studio esegetico di questi testi e partiamo, ovviamente, dal proemio. Si tratta dei primi sette versetti, i quali svolgono, senza troppa solennità, la funzione di portale d'ingresso per tutto l'Esodo e presentano un'idea fondamentale per la nostra storia: i figli di Israele.

Tale proemio appartiene alla tradizione sacerdotale, proviene, cioè, da quel grande studioso o scuola di studiosi che hanno riflettuto e composto per secoli nel Tempio di Gerusalemme, poi durante l'esilio a Babilonia hanno organizzato molto del loro materiale ed infine nell'epoca post-esilica hanno curato l'edizione definitiva del Pentateuco.

“Questi sono i nomi dei figli di Israele entrati in Egitto con Giacobbe e arrivati ognuno con la sua famiglia: Ruben, Simeone, Levi e Giuda, Issacar, Zabulon e Beniamino, Dan e Neftali, Gad e Aser. Tutte le persone nate da Giacobbe erano settanta.

Giuseppe si trovava già in Egitto. Giuseppe poi morì e così tutti i suoi fratelli e tutta quella generazione.

I figli di Israele proliferarono e crebbero, divennero numerosi e molto potenti e tutta la terra era piena di loro” (Es 1,1-7).

2.1 Dalla creazione alla salvezza

Questo proemio serve per collegare il libro dell'Esodo a quello della Genesi e tale collegamento è molto importante dal punto di vista teologico, perché il tema della salvezza, di cui si parla nell'Esodo, e il tema della creazione, di cui si è parlato nella Genesi, sono strettamente connessi.

Secondo una riflessione tradizionale della cultura ebraica, il testo della Genesi ha presentato l'origine della vita in diversi momenti della storia. Dal caos emerge Adamo, perché Dio lo vuole e lo crea. Dalla situazione del peccato universale emerge No., perché Dio vuole salvarlo. Dalla situazione confusa dell'incredulità e dell'idolatria emerge Abramo, perché Dio vuole chiamarlo. Così, adesso, il libro dell'Esodo prolunga questo tema della creazione: dalla situazione della schiavitù, infatti, dal regno della morte, viene tratto Mosè, soprattutto Israele.

Creazione e salvezza nel mondo biblico si avvicinano a tal punto da identificarsi. Dio ha creato Adamo, ha creato No., ha creato Abramo, ha creato Mosè perché li ha salvati; e questa frase si può tranquillamente invertire: Dio li ha salvati, perché è il loro Creatore. Israele è il popolo salvato dalle acque, come No., è stato salvato dalle acque. Israele è chiamato fra tutti i popoli ad essere il popolo particolare di Dio, come Abramo è stato chiamato ad essere l'amico di Dio.

Leggiamo, a questo proposito, un testo sapienziale ebraico, appartenente al genere letterario del midrash; si tratta cioè di una ricerca o studio teologico in forma fantasiosa e narrativa:

“Prima della creazione Dio disse agli angeli: Io sto per creare il mondo per amore di Israele. Come dividerò nel primo giorno la luce dalle tenebre, così agirò con il mio popolo in Egitto: dense tenebre copriranno tutto il paese, ma i figli di Israele avranno luce nelle loro case. Come nel secondo giorno separerò le acque che sono sopra il firmamento da quelle che sono sotto il firmamento, così agirò con il mio popolo: dividerò le acque affinché egli possa attraversare il Mar Rosso. Come nel terzo giorno, formerò le piante, così agirò con il mio popolo Israele: gli manderò la manna nel deserto. Come nel quarto giorno creerò i luminari, così agirò verso il mio popolo: camminerò davanti a lui in una colonna di nubi e la notte in una colonna di fuoco. Come nel quinto giorno io creerò gli uccelli, così invierò nel deserto le quaglie venute col gran vento marino. E come nel sesto giorno soffierò nelle narici dell’uomo un soffio di vita, così agirò verso il mio popolo: gli darò la torah che porta la vita” (Midrash Shir ha-Shirim 8).

E’ un testo molto significativo, a parte il linguaggio strano che adopera. Vuol dire, in sostanza, che nel libro dell’Esodo noi troviamo la ripresa di tutta la tradizione della Genesi e della creazione.

2.2 I figli di Israele

I figli di Israele sono i protagonisti di questa storia di creazione ed è importante che siano elencati per nome, giacchè il nome, nella cultura orientale, è altamente significativo ed evocatore della stessa persona. In questo proemio, dunque, la presenza di tutti i nomi attira l’attenzione su una concreta famiglia e, soprattutto, dice che Dio li conosce personalmente. Non dimentichiamo che, in ebraico, il libro è intitolato proprio “Nomi”.

Secondo i calcoli dell’autore sacerdotale, sono 70: il numero simbolico che indica unità e totalità. Nel libro della Genesi al cap.10, dallo stesso autore era stata presentata la tavola dei popoli: 70, diceva il testo sacerdotale, sono i popoli che riempiono la terra. Ai 70 popoli ora sono contrapposti i 70 figli di Israele, cioè le persone che costituiscono la famiglia di Giacobbe portatrice della benedizione.

Il valore di questa cifra è particolarmente profondo, in questo contesto introduttivo. L’antico teologo avanza timidamente l’idea che nel popolo di Israele sia racchiuso, in modo potenziale, l’universo intero; profeticamente, cioè, ogni popolo sarebbe rappresentato da un figlio di Israele. Il loro destino, dunque, nasconde un progetto che riguarda tutta l’umanità: dopo Cristo, noi comprendiamo molto bene questo ruolo “germinale” di Israele nella storia di salvezza che interessa ogni uomo.

2.3 Il ritornello della proliferazione

Molto interessante è il v.7 che possiamo chiamare il ritornello della proliferazione, giacchè ritornerà abbondantemente nel seguito:

“I figli di Israele erano fecondi, si moltiplicarono, divennero numerosi, divennero forti così che la terra era piena di loro”.

Questa frase non è nuova per il lettore della Bibbia: si trova, infatti, più volte nel libro della Genesi e sempre in brani composti dall'autore sacerdotale.

Nel poema della creazione questa formula compare come la solenne benedizione impartita dal Creatore all'umanità:

“Dio li benedisse e disse loro: Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra...” (Gn. 1,28a).

Dopo il diluvio, Dio ripete a No, la stessa benedizione:

“Dio benedisse No, e i suoi figli e disse loro: Siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra” (Gn 9,1).

Ugualmente ad Abramo, nel racconto sacerdotale di stipulazione dell'alleanza, Dio dice:

“Ti renderò numeroso molto, molto” (Gn 17,2).

“...padre di una moltitudine di popoli ti renderò e ti renderò molto, molto fecondo; ti farò diventare nazioni e da te nasceranno dei re” (Gn 17,5-6).

All'inizio del libro dell'Esodo, dunque, noi troviamo il compimento di ciò che era stato annunciato come benedizione nella creazione; quella benedizione annunciata all'inizio della Genesi si trova realizzata all'inizio dell'Esodo. La prima parte della promessa di Dio è compiuta. Adesso aspettiamo che si compia la seconda. La seconda promessa rivolta da Dio ai Patriarchi è quella della terra e difatti l'Esodo sarà il compimento di questa seconda promessa.

Fin dall'inizio, dunque, troviamo una storia segnata dalla benedizione di Dio, ma in modo implicito. Infatti Dio non si trova nominato esplicitamente fino alla fine del secondo capitolo; volutamente il narratore ha scelto tale silenzio. Il lettore attento, infatti, è invitato a domandarsi: “Come mai questo popolo diventa così numeroso?”. E la risposta implicita, grazie al riferimento ai testi paralleli della Genesi, è facile: questo popolo è il portatore della benedizione, è il segno della Vita, è il segno della presenza di Dio che dona la vita.

Pertanto, tutta la narrazione seguente, il racconto cioè dell'oppressione degli Ebrei, sarà proprio centrato su questo grande tema: lo scontro tra la vita e la morte, la vita che è di Dio e la morte che vuole essere imposta dagli uomini. Dal proemio riceviamo già l'impressione di un contrasto latente: Dio e l'uomo, Israele e gli altri popoli. Il libro racconterà lo sviluppo di questo contrasto.

3. L'OPPRESSIONE DEGLI EBREI (1,8-22)

Subito dopo il proemio velatamente teologico, il narratore ci presenta la vicenda dell'oppressione degli Ebrei. E' questo un elemento tradizionale classico. Nel nucleo primitivo del credo storico conservato nel Deuteronomio si dice infatti:

“Gli Egiziani ci maltrattarono, ci umiliarono e ci imposero una dura schiavitù. Allora gridammo al Signore, al Dio dei nostri padri e il Signore ascoltò la nostra voce, vide la nostra umiliazione, la nostra miseria e la nostra oppressione” (Dt 26,6-7).

Il nucleo storico primitivo parla semplicemente di maltrattamento e di dura schiavitù; manca ogni descrizione. Il narratore, dunque, dovrà descriverla con criteri suoi: ed ecco nascere il racconto.

3.1 La struttura narrativa del racconto

“Allora sorse sull'Egitto un nuovo re che non aveva conosciuto Giuseppe” (Es 1,8).

Questo nuovo re potrebbe essere il grande Ramses II (1298-1224), l'iniziatore dell'attività di costruzione e di rafforzamento; ma alla nostra lettura non interessa identificarlo, perché il narratore non vuole descrivere fatti di cronaca, ma intende presentare un grande dramma con i suoi fondamentali personaggi e il faraone è appunto uno di questi personaggi.

Il faraone, dunque, nota che il popolo dei figli di Israele è diventato troppo numeroso, troppo forte. E' il ritornello della crescita che si ripete; ma, visto dall'altra parte, non ha l'aspetto di benedizione, bensì assume il volto del pericolo che suscita paura.

Lo schema di questo racconto, infatti, ha una struttura narrativa basata sulla ripetizione di tre momenti:

Problema, Tentativo di soluzione, Risultato.

All'inizio viene presentato il problema: il popolo dei figli di Israele è troppo numeroso e troppo forte (1,8-9). Il lettore intuisce la presenza della benedizione di Dio in questa vita che sta emergendo con forza; ma per l'Egitto e per il suo nuovo re questo è un problema molto serio e grave. Quindi tenta di risolverlo; ma ciò significa cercare di ostacolare la benedizione di Dio. Ci riuscirà? La narrazione si impegna proprio in questa risposta.

Il primo tentativo di soluzione consiste nel far lavorare molto queste persone (1,10-11). Ma il risultato è un fallimento ed il ritornello della proliferazione lo mette in risalto:

“Ma il popolo, quanto più era oppresso, tanto più si moltiplicava e cresceva a dismisura.” (1,12).

Il secondo tentativo di soluzione è molto più drastico e comporta l'ordine alle levatrici di uccidere i bambini maschi (1,15-16). Dall'oppressione si

arriva allo sterminio; ma anche in questo caso il risultato è un fallimento, ricordato con il solito insistente ritornello:

“Ma le levatrici temettero Dio: non ammazzarono come aveva detto loro il re d’Egitto, ma lasciarono in vita i bambini... e il popolo divenne numeroso e assai forte” (1,17-20).

Al momento di massima tensione giunge il terzo tentativo di soluzione: il faraone ordina a tutto il popolo di gettare nel fiume tutti i figli che nasceranno. Ma a questo punto la struttura narrativa varia e lo schema termina aperto: il lettore, infatti, si aspetta che per la terza volta venga indicato il risultato di questo tentativo e invece il narratore non ne parla più. Il racconto, dunque, termina con una forte tensione drammatica, perché il lettore si domanda: Come finirà questa situazione?, Chi vincerà?

Il tema di tutto il racconto è la vita in pericolo e per due volte viene detto espressamente che i tentativi del faraone sono frustrati, perché la vita vince.

La prima volta sembra una causa naturale: nonostante fossero costretti a lavorare molto duramente, i figli di Israele crescevano ugualmente.

La seconda volta la causa è chiaramente umana: sono, infatti, le levatrici che si rifiutano di obbedire al re e rispettano la vita. C’è un chiaro intervento umano a difesa della vita e la morte non trionfa.

3.2 Il rapporto fra Egitto e Israele

Si pone dunque in questa pagina il rapporto fra Egitto ed Israele. Troviamo, infatti, in tutto il racconto una opposizione fra due forze, due campi contrapposti; come in molte altre storie, anche qui la vicenda inizia con due gruppi contrapposti: i buoni e i cattivi.

Automaticamente abbiamo intuito che i buoni sono i figli di Israele e dall’altra parte, quindi, ci sono i cattivi. Il narratore è riuscito nel suo primo intento: farci capire qual è la parte buona.

Dapprima si tratta semplicemente di un rapporto di forza: i figli di Israele sono numerosi, sono forti più degli Egiziani. Ma presto il rapporto si trasforma in oppressione, fino ad arrivare al conflitto giuridico: sono innocenti i figli d’Israele, sono colpevoli gli Egiziani.

Il contrasto fra questi due blocchi viene approfondito quando intervengono le levatrici, le quali riconoscono un altro potere oltre a quello del faraone. A questo proposito è molto importante il versetto che introduce il secondo risultato fallimentare:

“Ma le levatrici temettero Dio” (1,17).

Dio non è ancora presente in azione; ma è presente attraverso il riconoscimento delle levatrici, le donne che danno la vita, che fanno nascere: in ebraico, il termine per indicare una levatrice è proprio un participio causativo del verbo nascere, cioè “colei che fa nascere”. Queste donne riconoscono che Dio è il signore della vita: “temere Dio” vuol appunto dire riconoscere Dio e dargli importanza.

A questo punto, dunque, il conflitto non è più Egiziani-Israeliti; ma si tratta del faraone contro Dio. Il conflitto è divenuto teologico. La domanda che il lettore è portato a porsi è questa: “Chi è il signore della vita? Chi è il

padrone della benedizione?”. Le risposte proposte in conflitto sono due: il potere umano o Dio.

Temere Dio e riconoscerlo come il signore della vita, vuol dire concretamente opporsi alla morte, vuol dire lavorare in difesa della vita. E' ciò che fanno le levatrici: per questo esse sono ricordate per nome (1,15) e la loro ricompensa è altamente significativa:

“Dio diede loro una numerosa famiglia” (1,21b).

Questa prima pagina, dunque, il narratore ci presenta già chiaramente il Dio che fa vivere ed è signore della vita, nonostante le prepotenti opposizioni umane. Chi è dalla sua parte partecipa della vita; chi gli si oppone si prepara al fallimento. Il tema, così evidenziato, va ben al di là dei fatti storici occorsi agli Israeliti in Egitto e trova riferimenti d'attualità in ogni epoca.

3.3 L'attualizzazione del racconto

Leggendo con attenzione il testo, ci possiamo accorgere che gli antichi narratori hanno compiuto proprio questo processo di attualizzazione, e in due modi diversi.

Il racconto che abbiamo preso in considerazione deriva sostanzialmente dalla tradizione yahwista, con l'aggiunta di due versetti provenienti dal racconto sacerdotale.

L'ambiente dello Yahwista

Quando, dunque, l'autore yahwista scriveva, era naturale che pensasse ai suoi contemporanei e alle vicende dei suoi tempi, cioè l'epoca del re Salomone. Un narratore descrive i fatti ed usa necessariamente parole, frasi, immagini che deriva dal proprio uso, dal proprio tempo e dalla propria esperienza; ogni narratore, quindi, racconta sempre il proprio mondo, anche se parla di altri tempi e di altri mondi. Così, anche se l'autore yahwista sta parlando degli Ebrei in Egitto di qualche secolo prima, in realtà a lui interessa la sua storia contemporanea e con estrema facilità racconta le opere dell'antico faraone utilizzando gli stessi termini e le stesse immagini, adoperate per raccontare le opere e le imprese di Salomone.

Per una convincente dimostrazione è necessario andare a leggere nel primo libro dei Re (cc.5-11) il racconto delle grandi costruzioni di Salomone. Vediamo solo alcuni brani, ma molto significativi.

“Il re Salomone reclutò il lavoro forzato da tutto Israele e il lavoro forzato era di 30.000 uomini... Adoniram era il sovrintendente al lavoro forzato. Salomone aveva 70.000 operai addetti al trasporto del materiale e 80.000 scalpellini a tagliar pietre sui monti, senza contare gli incaricati dei prefetti, che erano 3.300, preposti da Salomone al comando delle persone addette ai lavori” (1Re 5,27-30). Il quadro descrittivo e la terminologia adoperata è strettamente affine al racconto del faraone che organizza il lavoro forzato e impone dei sovrintendenti.

I libri storici raccontano ancora la costruzione delle città-deposito di Salomone: “Questa fu l’occasione del lavoro forzato che reclutò Salomone per costruire il tempio, la reggia, il Millo, le mura di Gerusalemme, Azor, Meghiddo, Ghezer... Salomone riedificò Ghezer, Bet-Oron, Baalat, Tamar nel deserto del paese e tutte le città di rifornimento che gli appartenevano, le città per i suoi carri, quelle per i suoi cavalli e quanto Salomone aveva voluto costruire in Gerusalemme, nel Libano e in tutto il territorio del suo dominio” (1Re 9,15-19). Questa attività febbrile di costruzione, di ricostruzione, di sfruttamento della mano d’opera popolare, è contemporanea all’autore che scrive; egli parla di attualità, non sta facendo dell’archeologia: dietro al faraone l’autore yahwista vede Salomone, o meglio, racconta l’oppressione antica coi colori dell’oppressione contemporanea.

Un faraone “salomonico”

Nella storia di Salomone compare, poi, un personaggio molto importante: Geroboamo, il quale organizza la rivolta e lo scisma contro lo strapotere di Gerusalemme, mettendosi a capo di coloro che contestano Salomone e la sua politica oppressiva. “Geroboamo, mentre era al servizio di Salomone, insorse contro il re. La causa della sua ribellione al re fu la seguente: Salomone costruiva il Millo e chiudeva la breccia apertasi nella città di Davide suo padre; Geroboamo era un uomo valente; Salomone, visto come il giovane lavorava, lo nominò sorvegliante di tutti gli operai della casa di Giuseppe” (1Re 11,26-29). Quest’uomo, dunque, diventa sovrintendente, cioè capo dei lavori forzati; in questo ruolo vede come sono trattati gli operai e si trasforma in una specie di leader sindacale, organizzando qualcosa di simile alla polacca “Solidarnos”. Nel 931 a.C. Salomone morì; “quando lo seppe, Geroboamo, figlio di Nebat, che era ancora in Egitto ove si era rifugiato per paura del re Salomone, tornò dall’Egitto” (1Re 12,2) e, al termine di complicate trattative, riuscì a distaccare le tribù del nord dal potere di Gerusalemme e a costituirsi un regno indipendente.

Il fatto più interessante di tutta questa vicenda è che, nel momento in cui sorge il regno alternativo di Israele, Geroboamo edificò due santuari alternativi a Gerusalemme, uno a Betel nel sud ed uno a Dan nel nord; vi pose come simulacri divini due tori dorati e pronunciò una frase fatidica: “Ecco, Israele, il tuo Dio che ti ha fatto uscire dal paese d’Egitto” (1Re 12,28). Geroboamo intendeva con ciò presentarsi come il nuovo liberatore, il fondatore di un nuovo Israele liberato dall’oppressione di un nuovo faraone, cioè Salomone.

Questa digressione storica ci è servita per dire che il testo dell’Esodo era già simbolico nel momento in cui veniva scritto: all’autore yahwista, infatti, non interessava tanto il nome dell’antico faraone, quanto il fatto che nei suoi tempi in Israele ci fosse un re, consacrato in nome di YHWH, che si comportava proprio come un faraone.

Le attualizzazioni sacerdotali

All'interno dell'organico racconto yahwista (1,8-22) sono stati inseriti due versetti di tradizione sacerdotale, che presentano in sintesi la vicenda dell'oppressione:

“Gli Egiziani costringevano i figli di Israele a lavorare con rigore e resero loro la vita amara con ogni duro lavoro dietro l'argilla e ai mattoni e con ogni sorta di lavoro nei campi; con ogni sorta di lavoro al quale li assoggettavano con rigore” (1,13-14).

Anche l'autore sacerdotale attualizza, a suo modo. Questi versetti, infatti, ripetono due volte una parola rarissima nella bibbia ebraica: perek, tradotta con “rigore” o “durezza”. Con l'aiuto di una concordanza possiamo scoprire che questo termine, nell'AT, ricorre esclusivamente nel linguaggio sacerdotale e solo quattro volte oltre al nostro caso.

Il capitolo 25 del Levitico presenta una normativa rivolta ai padroni e adopera tre volte questo termine in alcuni precetti con cui i capi sono invitati a non trattare mai i propri operai con rigore, con brutalità, sfruttandoli fino all'osso (Lv 25,43.46.53). L'altra ricorrenza di perek-rigore si ha nel libro di Ezechiele, sacerdote in esilio, nel contesto del famoso rimprovero che Dio muove ai pastori d'Israele, cioè ai re che hanno disperso il suo popolo: “Voi avete governato il mio popolo con rigore (perek)” (Ez 34,4).

Dato l'uso che di questo vocabolo fa la corrente del tempio, sembra evidente l'intento del narratore sacerdotale nell'insistenza su questa parola a proposito dell'oppressione faraonica: un padrone può essere il faraone per il suo dipendente; i pastori della comunità d'Israele si sono comportati da faraoni.

In base a tali osservazioni sul metodo di attualizzazione dei racconti, potremmo formulare questa domanda: Chi è il faraone dell'Esodo? Una simile questione non richiede una risposta di tipo storico con la ricostruzione di un nome; non abbiamo affatto esaurito il problema dicendo che si trattava di Ramses II. La figura del faraone nel racconto dell'Esodo è molto più complessa e significativa.

Il nome del faraone

Il faraone è un tipo. Per questo non ha nome. Eppure nel libro dell'Esodo tutto ha un nome, come suggerisce anche il titolo ebraico; persino le irrilevanti levatrici sono ricordate per nome. Solo un personaggio importante come il faraone non ha nome ed è sempre presentato con il titolo della funzione, mai della persona. E' un caso oppure rivela una scelta significativa? In un simpatico testo rabbinico, un maestro chiede ai suoi discepoli: “Qual è il nome del faraone?”. Uno scolaro risponde: “Non si sa!”. “Bene - commenta il maestro - ma sta attento, perché potrebbe avere il tuo nome!”. Il faraone non ha nome perché potrebbe avere il tuo nome, giacché il faraone rappresenta un modo di rapportarsi con Dio e di rapportarsi con gli altri uomini. In tutto il testo dell'Esodo il faraone sarà sempre un tipo, cioè un modello di umanità, un modo di comportamento.

Anche il grande Origene, nella sua predicazione sull'Esodo, quando parla del faraone si domanda: Chi è il Faraone? E risponde: "E' lo stolto che ha detto in cuor suo: Dio non esiste. E' lo stolto di ogni tempo, è il principe di questo mondo". Altrove aggiunge: "E' il demonio, è il pensiero negativo, è il modo di pensare contrario a Dio". Leggiamo una sua pagina molto importante:

"Tu che ha ricevuto la grazia del battesimo e sei stato annoverato tra i figli di Israele e hai accolto in te il Dio-re, se dopo questo hai voluto deviare, compiere le azioni del mondo, espletare atti terrestri e servizi di fango, sappi e riconosci che in te si è levato un altro re che non conosce Giuseppe: è un re di Egitto; egli ti costringe alle sue opere, egli ti fa lavorare per sè con i mattoni e il fango. E' lui che, ponendoti sopra istruttori e sorveglianti, ti spinge con i colpi delle verghe alle opere della terra, per costruirgli città. E' lui che ti fa correre qua e là per il mondo e turbare per la brama del guadagno gli elementi del mare e della terra. E' questo re di Egitto che ti fa percorrere il foro con le liti, tormentare i parenti con le dispute per poche zolle di terra, per non parlare del resto: tendere insidie alla castità, ingannare l'innocenza, commettere brutture in privato, crudeltà in pubblico, scelleratezze nell'intimo della coscienza. Quando dunque vedrai che le tue azioni sono queste, sappi che sei al soldo del re di Egitto, cioè sei dominato dallo spirito di questo mondo" (p.48).

3.4 L'origine del conflitto

Ciò che nel racconto ha dato origine al conflitto fra gli Egiziani e gli Ebrei è stata la proliferazione; ma la proliferazione, come si ricava dai riferimenti alle formule della Genesi, è stata operata da Dio: la promessa è stata mantenuta. Il popolo, quindi, è cresciuto per effetto della benedizione e pertanto il conflitto diviene "teologico" e la reazione del faraone si sviluppa proprio in questi termini.

Parte dall'ignoranza: non capisce quello che sta succedendo ovvero si sente incapace di controllare questa realtà; vede qualcosa di esterno a sè, che gli sfugge, non riesce a dominarlo e quindi ne ha paura. Dall'ignoranza nasce la paura e dalla paura prende origine l'oppressione.

Il punto determinante è dunque l'ignoranza e l'incapacità di dominare. A questo atteggiamento faraonico, però, si oppone la reazione delle levatrici: esse, infatti, rispettano la sfera di Dio ed il suo mistero. Anche loro non sono capaci di controllare, di dominare, ma anzichè aver paura hanno il timore di Dio. La paura, infatti, è la difesa ostinata di se stesso che porta all'aggressione dell'altro, mentre il timore di Dio è il rispetto del Signore della vita che produce anche il rispetto della vita.

Le levatrici hanno un nome; sembrano due personaggi insignificanti nella storia dell'Esodo, eppure sono chiamate per nome:

"Una si chiamava Sifra e l'altra Pua" (1,15).

Avere un nome vuol dire essere vivi ed essere conosciuti da Dio: le levatrici, dunque, appartengono al mondo della vita, mentre il faraone che non ha nome, appartiene al mondo della morte. Anche una parabola di

Gesù gioca su questo tema: si tratta del racconto di Lazzaro e del ricco che non ha nome (cfr. Lc 16,19-31). “C’era un uomo qualsiasi, ricco, che aveva bei vestiti e mangiava molto bene, ma non aveva nome e c’era un poveraccio che però si chiamava Lazzaro”. Il ricco è uno sconosciuto, Lazzaro è un nome; Lazzaro appartiene al mondo dei vivi, mentre il ricco è già morto prima di morire.

3.5 Il simbolo del popolo fedele

L’immagine della oppressione ci permette ancora una riflessione perché il verbo opprimere (in ebraico: ‘anah) dà origine alla parola “povero”, che letteralmente dovrebbe essere tradotto con “oppresso”, ed è un termine che i teologi biblici ritengono molto significativo e nobile: ‘anaw, al plurale ‘anawim. Gli Anawim, infatti, sono considerati un’autentica categoria all’interno del popolo: essi sono i poveri di Dio e rappresentano nella storia biblica i veri fedeli. Questi poveri (oppressi) sono spesso presentati come coloro che Dio cura in modo particolare.

Anche in questo caso, dunque, il narratore dell’Esodo invita il lettore ad una riflessione più profonda, a non fermarsi alla descrizione di una cronaca, ma a ricercare il senso profondo dell’evento narrato. Il piano di Dio, infatti, che comprende la vita, la benedizione e la moltiplicazione del popolo, si sta realizzando all’interno di questo gruppo di persone oppresse: sono i poveri di Dio e fra di loro, proprio nell’oppressione, nasce la vita. Il profeta Sofonia celebra con particolare attenzione questo mistero dell’agire divino; invita il popolo fedele a rimanere unito a Dio: “Cercate il Signore voi tutti poveri della terra che seguite i suoi ordini, cercate la giustizia, cercate l’umiltà” (Sof 2,3); e da parte di Dio promette la salvezza per questo resto fedele: “Farò restare in mezzo a te un popolo umile e povero, confiderà nel nome del Signore il resto di Israele” (Sof 3,12).

Da questa pagina iniziale dell’Esodo noi possiamo, quindi, ricavare un grande ritratto del Dio d’Israele: il Dio della nostra fede, il Dio dei poveri, il Dio degli oppressi, il Dio che guida la storia di coloro che sono schiacciati. I “suoi” poveri sono sì schiacciati ed oppressi, ma in lui trovano anche sicura salvezza: come dice Sofonia, resteranno solo i poveri.

4. IL SALVATORE SALVATO (2,1-10)

Il secondo quadro (2,1-22), quello che mette in scena Mosè, si divide in due grandi parti che presentano due temi distinti: il primo è quello della nascita (2,1-10) e il secondo quello della scelta (2,11-22).

Il racconto della nascita di Mosè può essere intitolato: “il salvatore salvato”, giacchè, prima di salvare gli altri, il salvatore viene simbolicamente presentato nella situazione di chi ha bisogno di essere salvato.

4.1 Gli elementi narrativi

La struttura narrativa del primo brano (2,1-10) si articola sul binomio: pericolo, salvezza dal pericolo.

Praticamente viene raccontata una doppia nascita di Mosè ed in sostanza il narratore dice che Mosè nasce due volte.

“Un uomo della casa di Levi andò e prese in moglie una figlia di Levi. La donna concepì e partorì un figlio; vide che era bello e lo tenne nascosto per tre mesi” (2,1-2).

Lo schema narrativo abituale per le nascite prevede anche l'imposizione del nome; ma nel nostro testo la formula “e lo chiamò...”, manca. L'omissione è significativa: la madre partorì un figlio e ... non gli mise nome! Solo alla fine del brano il narratore completa lo schema della nascita, ricordando che la figlia del faraone gli impose il nome “e lo chiamò Mosè” (2,10). E' la seconda nascita che gli permette di diventare persona. Nasce la prima volta, ma non è nessuno, è solo destinato alla morte; nasce una seconda volta, quando riceve il nome ed entra così nel mondo dei vivi.

Il tema del brano è, dunque, quello della nascita, raccontata in modo tradizionale. La madre tiene nascosto il bambino, perché non vuole eseguire l'ordine faraonico che prevede di ucciderlo; ma poi, non riuscendo più a tenerlo nascosto, lo mette in una cesta di papiro cosparsa di bitume e lo lascia nel canneto, sulla riva del fiume. Il cesto viene recuperato dalla figlia del faraone che, presa da compassione, lo porta a casa e lo salva (cfr. 2,3-10).

4.2 Lo schema del racconto tradizionale

Lo schema di questo racconto è tradizionale; si tratta, cioè, di un topos letterario, un luogo comune, uno schema narrativo spesso adoperato per raccontare le grandi infanzie.

Il modello più antico, che forse ha influenzato tutti gli altri, è il racconto della nascita di Sargon il Grande, fondatore della dinastia di Akkad, vissuto intorno al 2670 a.C., molti secoli prima di Mosè. Diverse tavolette cuneiformi hanno conservato questo racconto, in cui l'antico fondatore

racconta in prima persona la propria vita: le copie principali A e B sono in neo-assiro e la copia C in neo-babilonese. Il famoso testo inizia così:

“Sargon, re forte, re di Akkad sono io. Mia madre era sacerdotessa; mio padre non l’ho conosciuto; il fratello di mio padre abitava la montagna. La mia città era la città di Azupiranu, che giace sulla riva dell’Eufrate. Mi concepì mia madre, la sacerdotessa; di nascosto mi partorì; mi pose in un cesto di canne e con asfalto rinchiuse la mia porta. Mi abbandonò al fiume, che non mi sommerse. Mi asportò il fiume e mi portò da Akki che attinge l’acqua. Akki che attinge l’acqua mi tirò fuori quando immerse il suo secchio; Akki che attinge l’acqua mi prese come suo figlio e mi allevò; Akki che attinge l’acqua mi costituì suo giardiniere. Mentre io ero giardiniere, la dea Ishtar mi concesse il suo amore”.

Grazie a questo incontro con la divinità il povero bambino, salvato dalle acque, potrà diventare il grande fondatore della dinastia.

Ma lo stesso schema di racconto lo ritroviamo nelle Storie di Erodoto, quando lo storico greco narra la nascita del grande Ciro, re persiano. Anch’egli deve essere ucciso e viene abbandonato in un cestino; ma il ministro incaricato non osa sopprimere il fanciullo e lo consegna ad un altro servo, cosicchè, dopo alcune peripezie, alla fine il bambino viene salvato (cfr. Storie I,108-113).

Lo stesso racconto ritorna anche nello storico latino Livio a proposito di Romolo e Remo; questa narrazione ci è ben più familiare, ma appartiene all’identico modello letterario delle grandi nascite. Il re Amulio comanda i esporre i due figli gemelli della nipote Rea Silvia:

“Per un caso che ha del divino, il Tevere che era straripato dilagando in placidi stagni, non permetteva di accostarsi fino al letto normale del fiume, mentre dava ai portatori la speranza che i bambini potessero venir ugualmente sommersi dalle acque per quanto inerti esse fossero. Così, convinti di aver eseguito l’ordine del re che vuole uccisi questi bambini, espongono i bimbi nella più vicina pozza, nel punto in cui oggi si trova il fico Ruminale. V’erano allora in quei luoghi vaste lande deserte. Persiste ancora la tradizione che, quando le acque poco profonde lasciarono in secco l’ondeggiante canestro nel quale i bimbi erano stati abbandonati, una lupa assetata, scesa dai monti circostanti, fu attratta dai loro vagiti; che essa, abbassatasi, offrì le sue poppe ai piccini con tanta mansuetudine che il mandriano del re - dicono si chiamasse Faustolo - la trovò nell’atto di lambire i bambini con la lingua; che costui li portò nelle sue stalle e li affidò da allevare alla moglie Larenzia. Alcuni pensano che codesta Larenzia, per aver spesso prostituito il suo corpo, tra i pastori fosse chiamata lupa: da ciò sarebbe venuto lo spunto per questa straordinaria leggenda” (Livio, Ab Urbe condita, I,4).

Abbiamo ricordato solo grandi esempi; in tutti, però, risalta l’importanza del bambino prodigiosamente salvato: Sargon è il grande fondatore della dinastia di Akkad, Ciro è il grande fondatore della dinastia persiana, Romolo e Remo sono i capostipiti di tutta la grande tradizione romana. Delle origini dei grandi fondatori parlano sempre autori vissuti molto

tempo dopo e raccontano con analoghi schemi narrativi gli avvenimenti prodigiosi che ne hanno segnato i primi momenti di vita.

Anche la vicenda di Mosè ha grande valore di segno e rientra nelle narrazioni di tipo popolare che adoperano tale modo comune di esprimersi. Il salvatore, il grande fondatore, prima di salvare deve essere salvato.

4.3 Il simbolismo teologico

Possiamo così trovare in questa storia, alla luce di tutta la rivelazione biblica, una ricchissima simbologia teologica.

Dal peccato alla grazia

Il narratore, all'inizio del racconto, ricorda innanzi tutto che la famiglia da cui proviene il grande personaggio è la famiglia di Levi. Noi siamo abituati a pensare a Levi come la tribù del sacerdozio, ma nel progresso della storia salvifica tale investitura di Levi non è ancora comparsa; sarà proprio Mosè ad affidare alla sua tribù l'ufficio sacerdotale durante il soggiorno nel deserto. Dal racconto della Genesi, invece, risulta solo che Levi, insieme a Simeone, è un emarginato, poiché è stato maledetto da suo padre Giacobbe (cfr. Gn 49,5-7) a causa della sua violenza (cfr. Gn 34,25-31).

Dietro l'insistenza sull'origine del salvatore sta dunque un principio teologico: dal peccato alla grazia. Mosè nasce da una tribù segnata dal peccato e quindi non sarebbe naturalmente portatore della benedizione; eppure sarà lo strumento della grazia di Dio.

Un racconto popolare ebraico parla di un sogno che il faraone fece, in cui vide una bilancia; su un piatto c'era un agnello e sull'altro tutti i maghi, gli astrologi e gli scienziati d'Egitto e l'agnello pesava di più. Il faraone espose il sogno ai suoi interpreti, che così gli dissero: Questo è il sogno evidente di un grande male che si abatterà sul paese d'Egitto. Nascerà infatti un bambino che distruggerà il nostro potere!" (cfr. Yashar Shemot 128a-130b).

Era un racconto popolare conosciuto già al tempo di Gesù. L'evangelista Matteo ha richiamato anche questo testo e nel suo racconto dei Magi, ha ricostruito un'altra narrazione profondamente teologica e riccamente simbolica. Erode è il tipo del faraone che vuole distruggere la vita, mentre i maghi sono quelli che riconoscono la presenza del divino nel fanciullo appena nato. Matteo ha riletto questa pagina dell'Esodo ed ha applicato a Gesù il racconto della salvezza di Mosè, nonostante la persecuzione del faraone: nella vicenda dell'Esodo, dunque, è possibile riconoscere molteplici segni dell'opera redentrice culminata nel mistero di Cristo.

La salvezza attraverso l'acqua

Altrettanto ricco di significato religioso è l'elemento attraverso cui si opera la salvezza: l'acqua. L'acqua, infatti, è un elemento ambivalente: può rappresentare la salvezza, ma anche la morte. Senza acqua non c'è vita, ma troppa acqua fa annegare. L'acqua permette la vita, ma dove c'è solo acqua

non è possibile la vita, al punto che l'elemento acquatico diviene simbolo del caos primitivo ed il mare è spesso sinonimo di male.

Il bambino, dunque, viene gettato nell'acqua; nell'acqua le cose si disfano, si sciolgono, si annientano. Il bambino viene buttato nell'elemento che deve segnare la sua morte e, invece, dall'acqua il bambino troverà la sua vita. Egli entra nell'acqua in un cestello, che in ebraico è indicato con lo stesso termine (tebah), che nel racconto del diluvio traduciamo con "arca". L'autore ebraico ha utilizzato intenzionalmente la parola tecnica che indica l'arca di No,; egli parla pertanto dell'arca di Mosè. Ciò che dà la morte, per intervento di Dio, diventa datore di vita.

Ancora un elemento rende ricco questo simbolismo. La cesta, cosparsa di bitume come l'arca di No,, viene deposta in un canneto, che in ebraico è chiamato suf. Questo termine non dice niente a noi, perché siamo abituati a chiamare il mare attraverso cui sono passati gli Ebrei "Mar Rosso"; ma nel testo ebraico esso è chiamato Yam suf, cioè "Mare delle canne". Gli Ebrei passeranno attraverso il mare delle canne e Mosè in un'arca viene gettato nel mare in mezzo alle canne: Mosè, dunque, porta in s, la storia dell'antico No, e anticipa in s, la storia del futuro Israele.

In questa storia è adombrato il mistero della nascita e della rinascita. La prima nascita di Mosè è destinata alla morte nell'acqua, ma poi dall'acqua Mosè rinasce; è buttato nell'acqua (segno della morte) ed è estratto dall'acqua (segno della vita).

Il nome di "Mosè"

Proprio a questo fatto è legato il suo nome, impostogli dalla figlia del faraone che lo chiamerà Moseh. L'autore interpreta tale nome secondo la lingua ebraica e fa derivare questo vocabolo dal verbo ebraico MSH che vorrebbe dire tirar fuori, estrarre. Quindi il termine Moseh sarebbe il participio di tale verbo, ma un participio attivo che significherebbe: colui che tira fuori, colui che libera, il liberatore. La spiegazione del nome proposta dal narratore (2,10) è solo un adattamento al racconto, che sottolinea la necessità del liberatore di essere liberato.

Questa etimologia, tuttavia, è solo un accomodamento popolare perché, propriamente, il nome Moseh è un nome egiziano, e non ebraico; nessun ebreo, infatti, per quel che ne sappiamo, fino almeno al 1000 d.C., non ha mai portato il nome di Mosè. Moses, in egiziano (m s w), vuol dire semplicemente "figlio" ed conosciuto perché entra nella composizione di molti nomi di faraoni: Ah-moses, Tut-mosis, Ra-mses (=Ra-moses), cioè: Figlio di Ah, Figlio di Tot, Figlio di Ra.

Forse, dicono gli studiosi, anche Mosè aveva nel suo nome un prefisso di nome divino; nell'ambito della casa del faraone gli sarebbe stato dato un nome gentilizio, portatore anche di una denominazione divina. Poi, il pudore religioso della tradizione ebraica avrebbe censurato il prefisso teoforico egiziano, lasciando solo Moses. La spiegazione reale del nome si trova implicita proprio nel versetto 10: "La figlia del faraone lo prese con s, ed egli divenne per lei come un figlio e lo chiamò Moses".

Le due madri di Mosè

La figlia del faraone prende il bambino con sé, eppure lo allatta la madre; continua questo rapporto duplice. Mosè è segnato da questa dualità. È ebreo, ma cresce come egiziano; è da una parte e dall'altra; ha due madri, come ha avuto due nascite; è radicalmente segnato da questa duplicità.

Gregorio di Nissa nella sua "Vita di Mosè", quando arriva a questo punto, trattando delle due madri di Mosè, presenta la sua interpretazione simbolica e dice:

"La figlia del faraone, che era sterile e senza figli, rappresenta la cultura pagana. Fa credere che il ragazzo sia suo per poter essere chiamata madre, ma una volta che il bambino è arrivato all'età adulta, sappiamo che Mosè considera una vergogna essere chiamato figlio di una donna sterile.

A mio parere qui ci viene insegnato che non dobbiamo lasciare il latte della Chiesa, nostra madre, quando nel periodo della formazione fossimo costretti a familiarizzare con dottrine estranee alla fede".

È facile notare come i Padri leggono il testo biblico interessati soprattutto alla loro attualità. La madre di Mosè diviene così l'immagine della Chiesa, mentre la figlia del faraone che lo adotta può rappresentare la cultura pagana. È possibile, dice Gregorio (e lui lo ha fatto), studiare ad Atene e leggere gli antichi filosofi pagani, senza mai lasciare il latte e la dottrina della madre Chiesa. Nonostante venga educato a corte, Mosè viene allevato nell'infanzia da sua madre. Questo è solo un esempio della grande rilettura tipologica e attualizzante che gli esegeti cristiani hanno condotto sul testo biblico.

Lo schema dei quarant'anni

Negli Atti degli Apostoli, al capitolo 7, Stefano tiene un lungo discorso in cui racconta ai capi del Sinedrio la storia biblica; una sintesi della storia della salvezza per arrivare al punto che gli interessa, quello, cioè, della venuta del Messia. In questo saggio di teologia della storia parla anche di Mosè e aggiunge alcuni particolari che il testo biblico non conosceva:

"Quando stava per compiere i quarant'anni, gli venne l'idea di far visita ai suoi fratelli, i figli di Israele ... Passati quarant'anni, gli apparve nel deserto del monte Sinai un angelo" (At 7,23.30).

Lo schema offerto dal discorso di Stefano presenta la vita di Mosè divisa in tre grandi periodi di quaranta anni. Secondo la tradizione biblica, infatti, Mosè visse centoventi anni (Dt 34,7) e iniziò l'attività dell'Esodo a ottant'anni (Es 7,7). La sua vita, quindi, viene schematicamente divisa in tre fasi di quaranta anni ciascuna. Il quaranta è un numero particolarmente simbolico e caratteristico di una generazione: secondo questo schema, dunque, Mosè vive tre tappe essenziali nella sua vita.

Il Cardinale Martini, commentando la vita di Mosè, interpreta la prima fase, i quaranta anni che Mosè trascorre in Egitto alla corte del faraone, educato in tutta la sapienza egiziana, come il tempo dei metodi, il tempo cioè in cui Mosè studia e si prepara. La seconda fase è quella travagliata dell'inizio, è il momento in cui Mosè, "divenuto grande, uscì verso i suoi

fratelli e vide i loro lavori forzati” (2,11): è il momento in cui Mosè esce fuori dalla situazione statica della cultura egiziana per andare incontro ai suoi fratelli; è il tempo dell’impegno ed è anche il tempo della frustrazione e della delusione; è soprattutto il tempo che Mosè trascorre nel deserto e nella solitudine. Solo dopo quaranta anni di deserto e di solitudine sarà pronto per iniziare la grande epopea dell’Esodo e dare inizio alla terza fase della sua vita.

Non possiamo prendere alla lettera questi numeri, come se indicassero realmente una quantità di anni, perché essi hanno un valore simbolico. Questi tre grandi momenti della vita di Mosè sono significativi di un metodo: per quaranta anni di servizio ad Israele, Mosè si è preparato ottanta. Per quaranta ha studiato, per quaranta ha meditato nel deserto e poi è stato pronto per servire il suo popolo.

5. LA SCELTA DI MOSE’

Come abbiamo già osservato, la prima sezione del libro dell’Esodo (1,1-2,25) comprende tre grandi quadri; il secondo (2,1-22) è tutto dedicato alla figura di Mosè, ma secondo due angolature diverse: dapprima è presentata la sua nascita (2,1-10) e poi la sua scelta (2,11-22). Ci soffermiamo adesso a considerare questo delicato momento che ha deciso la vita del futuro liberatore.

5.1 Il dilemma di Mosè

Il passaggio dalla casa del faraone alla situazione dei suoi fratelli pone il dilemma di Mosè: lo schema narrativo dell’episodio è segnato da un passaggio e può riassumersi come conflitto/fine del conflitto.

“In quei giorni Mosè, cresciuto in età, si recò dai suoi fratelli e notò i lavori pesanti da cui erano oppressi” (2,11).

Uscì dalla casa del faraone e andò dai suoi fratelli: è la prima uscita di Mosè, è il primo esodo. Ha lasciato una sicurezza ed anche una identità egiziana per scegliere i fratelli, nonostante l’insicurezza. In un racconto rabbinico si narra che Dio, apparendo a Mosè, gli confidò: “Poiché tu sei uscito e ti sei preso a cuore i tuoi fratelli, io scenderò per prendermi a cuore i miei figli.”

Mosè compie il primo esodo alla ricerca dell’identità, per uscire dalla dolorosa situazione di dualità in cui si era trovato; quaranta anni non gli sono serviti per dimenticare le radici. Nel suo primo esodo egli è soprattutto un uomo che vede la situazione:

“Mosè vide i lavori pesanti da cui erano oppressi. Vide un egiziano che colpiva un ebreo, uno dei suoi fratelli. Voltatosi attorno e visto che non c’era nessuno, colpì a morte l’egiziano e lo seppellì nella sabbia” (2,11-12).

Mosè entra in scena; vede la situazione e sceglie di difendere il suo popolo. Però sceglie un metodo violento, sceglie di uccidere, come sistema di soluzione. Si oppone alla violenza con la violenza.

Nella storia delle interpretazioni questa azione violenta di Mosè è stato valutata in modo molto diverso. I rabbini l'hanno sempre ritenuta una giusta esecuzione capitale, nel senso che Mosè avrebbe applicato la legge, poiché quell'uomo ingiusto oppressore meritava la morte, secondo i precetti della legge ebraica. I Padri della Chiesa, invece, leggendo questo testo in un'ottica cristiana, hanno sempre parlato di una grave colpa di Mosè.

Naturalmente la nostra mentalità è molto più vicina a quella dei Padri della Chiesa: sentiamo, infatti, questo primo Mosè, liberatore violento, come un Mosè fallito. In effetti egli stesso sperimenta il fallimento del suo intervento proprio il giorno dopo. Egli, infatti, interviene fra due ebrei che stanno litigando e, come uomo di giustizia che cerca di distinguere la ragione dal torto, individua quello dei due che ha torto, si sente dire: "Chi ti ha costituito giudice su di noi?". È una domanda terribilmente bruciante per Mosè; una domanda che nel testo non ha risposta; anche il lettore, dunque, deve chiedersi a questo punto: Chi ha costituito Mosè giudice? Chi gli ha dato l'incarico di fare giustizia? Anche il lettore deve ammettere di trovare risposta adeguata.

Mosè non ha nessuna risposta, Mosè si sente abbandonato e difatti:

"Allora Mosè ebbe paura e pensò: Certamente la cosa si è risaputa. Il faraone sentì parlare di questo fatto e cercò di mettere a morte Mosè. Allora Mosè fuggì dal faraone e si stabilì nel paese di Madian e si sedette presso un pozzo" (2,14-15).

Colui che ha ucciso viene cercato per essere ucciso; la morte provoca morte; Mosè non riesce a dare la vita ai fratelli e rischia anche di perdere la sua. La scelta del metodo violento porta al fallimento della prima attività di Mosè; perde su due fronti: non è più egiziano e non è più ebreo. Gli egiziani lo rifiutano perché ha ucciso un egiziano e quindi si è messo contro di loro; gli ebrei lo rifiutano come guida perché non riconoscono la sua autorità.

Commenta ancora il discorso di Stefano negli Atti degli Apostoli: "Egli pensava che i suoi connazionali avrebbero capito che Dio dava loro salvezza per mezzo suo, ma essi non compresero" (At 7,25). A Mosè non resta che la fuga e l'esilio.

5.2 L'incontro presso il pozzo

Tutto questo racconto è molto veloce, pieno di verbi incalzanti: dà l'impressione di una corsa affannosa che finisce presso un pozzo.

Notiamo un piccolo, ma importante particolare: in questi primi due capitoli dell'Esodo dominano le figure femminili e dove regnano le donne predomina la vita. Le levatrici temettero Dio e salvarono i bambini (1,17); la madre di Mosè, la sorella e la figlia del faraone permettono a Mosè di vivere (2,1-10). In questa seconda parte del capitolo (2,16-22) troviamo di nuovo altre donne: sette ragazze, le figlie del sacerdote di Madian, incontrano Mosè e grazie a tale incontro inizia una nuova possibilità di vita per l'eroe. Solo nel quadretto centrale (2,11-15), dove Mosè diventa un

liberatore violento, ci sono soltanto uomini: in questo caso sono descritte scene di oppressione, di litigio, di lotta, addirittura di uccisione e di vendetta.

Notiamo ancora una volta che il tema di questa ouverture del libro dell'Esodo è proprio il dono della vita comunicato all'uomo e le figure femminili assumono l'eloquente e simbolico ruolo di chi è dalla parte di Dio come datore di vita.

Mosè si calma presso il pozzo e di nuovo diventa un operatore di giustizia. Il racconto, essenziale e veloce, segue un canovaccio tradizionale nei gruppi di pastori legati ai pozzi come fonti primarie di vita. Si narra di Mosè che interviene, questa volta gratuitamente e in modo disinteressato, per liberare delle ragazze sconosciute dai pastori che impedivano loro di abbeverare il bestiame (2,16-17). Le ragazze parlano di Mosè al padre e il padre domanda: "Dov'è?" (2,18-20). Questa domanda segna il cambiamento della sorte per Mosè e l'inizio di una nuova vita.

"E Mosè si fermò ad abitare presso quell'uomo ed egli diede a Mosè la propria figlia Zippora come moglie. Essa gli partorì un figlio ed egli lo chiamò Ghersom, perché diceva: 'Sono diventato un emigrato in terra straniera'" (2,21-22).

L'incontro con il sacerdote di Madian è un incontro molto importante nella storia di Mosè, perché ha segnato i secondi quaranta anni della sua esistenza. Per lo meno ha segnato la seconda parte della sua vita. Prima era stato formato nella cultura egiziana, adesso viene formato nella tenda di questo sacerdote madianita. Evidentemente, col termine sacerdote si intende un uomo che conserva le antiche tradizioni, un capo della comunità, una guida, un uomo che ha insegnato senz'altro a Mosè molte cose.

Madian è quella regione, attualmente dell'Arabia, che si affaccia sul Mar Rosso: per raggiungere questa regione, quindi, il cammino di Mosè è stato molto lungo, ha dovuto attraversare tutta la penisola del Sinai per uscire fuori dal territorio controllato dagli egiziani e trovare un luogo sicuro di rifugio. I Madianiti, anche se non legati agli Ebrei da vincoli di sangue, sono tuttavia molto vicini a loro e con buona probabilità Mosè ha imparato molte tradizioni proprio da quest'uomo, sacerdote di Madian (cfr. Es 18). Il suo nome è tramandato da vari documenti biblici in forme di verse: è chiamato in questo contesto Reuel (2,18), poco dopo Jetro (3,1) ed altrove forse Hobab (Num 10,29). E' questo un chiaro esempio di antica tradizione molteplice: il nome storico dell'antico kain, capo religioso del clan, non è più ricostruibile; ma la sua figura è rimasta impressa nel ricordo popolare come determinante e significativa per la loro storia.

Il salvato, dunque, adesso comincia a salvare; ma mantiene l'identità dello straniero e il figlio che gli nasce prende questo nome che non è un buon auspicio; secondo l'etimologia popolare vuol dire infatti "straniero là" (gher - sam).

Il racconto era iniziato con la nascita di un bambino, Mosè, e questa pagina termina con la nascita di un altro bambino, il figlio. Ma questo figlio dice, con il suo nome simbolico, la lontananza; dice che tutto è fermo e la

storia potrebbe drammaticamente finire qui. Il lettore aveva pensato ad altri sviluppi, quando quest'uomo poteva fare qualcosa; ma adesso tutto è fermo e mancano gli elementi per sperare che l'oppressione degli Israeliti venga risolta.

5.3 La risposta di Dio

Gli ultimi versetti (2,23-25) costituiscono il terzo grande quadro della sezione introduttiva.

La scena ritorna in Egitto e finalmente compare l'attore principale che finora mancava: il lettore attento si è infatti accorto che fino a questo punto non si è mai parlato di Dio. L'unica volta in cui è nominato, è a proposito delle levatrici che temettero Dio, ma ancora non si è detto esplicitamente che Dio intervenga nella storia per salvare Mosè o per ispirare Reuel ad accogliere il profugo. Tutto viene descritto in un'ottica esclusivamente umana. Solo alla fine della sezione il narratore concentra l'attenzione sulla "molla" del racconto, quell'evento che determina la continuazione: altrimenti la storia sarebbe finita.

"I figli di Israele gemettero per il lavoro e gridarono e il loro grido di aiuto per il lavoro salì verso Dio. Dio ascoltò il loro gemito e Dio ricordò la sua alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe. Dio guardò ai figli di Israele e Dio conobbe".

Se prima non era stato nominato, adesso in tre versetti Dio viene nominato cinque volte; la traduzione italiana ha voluto sopprimere qualche ripetizione, mentre ritengo sia importante conservare lo stile originale del testo, proprio per cogliere i cambiamenti nella dinamica del racconto.

In questi versetti di tradizione sacerdotale cogliamo lo schema narrativo di domanda/risposta e, soprattutto, veniamo a conoscere un particolare nuovo. Fino ad ora non ci era stato detto che gli Israeliti si erano rivolti al Signore: il narratore aveva semplicemente descritto la loro oppressione. Adesso, invece, si precisa che la loro situazione di oppressi viene presentata al Signore e ne deriva una risposta.

Con una narrazione schematica, tipica del sacerdotale, vengono contrapposte le azioni del popolo (gemettero e gridarono) alle azioni di Dio (ascoltò, ricordò, guardò, conobbe). I due verbi ascoltare e guardare dicono una presa di coscienza; ma sono più significativi ancora gli altri due. Dio ricordò l'alleanza, il patto con i Patriarchi: significa il legame con la storia passata, la validità delle promesse divine e l'effetto sicuro della benedizione.

Ma è importante soprattutto quell'ultimo verbo: "Dio conobbe", senza complemento oggetto. Che cosa conobbe? Non semplicemente la situazione. Il verbo conoscere, infatti, è nel linguaggio biblico qualcosa di molto più profondo che una conoscenza intellettuale: indica una partecipazione e una condivisione personale; è segno di una relazione di vita connotata soprattutto dall'amore e dall'affetto. "Dio conobbe" è, dunque, una frase sintetica, ma molto forte per dire: "Dio entrò in

relazione, in comunione di vita con la sua gente, Dio si coinvolse nella loro storia”.