

Nella stessa collana:

1. Alister E. MCGRATH, *Teologia cristiana*
2. Alister E. MCGRATH, *Il pensiero della Riforma*
3. Rolf RENDTORFF, *Introduzione all' Antico Testamento. Storia, vita sociale e letteratura d'Israele in epoca biblica*
4. J. Alberto SOGGIN, *Israele in epoca biblica. Istituzioni - feste - cerimonie - rituali*
5. Rolf RENDTORFF, *Teologia dell' Antico Testamento. Volume I: I testi canonici*
6. Rolf RENDTORFF, *Teologia dell' Antico Testamento. Volume II: I temi*
7. François VOUGA, *Il cristianesimo delle origini. Scritti - protagonisti - dibattiti*
8. Wim WEREN, *Finestre su Gesù. Metodologia dell' esegesi dei Vangeli*
9. Walter BRUEGGEMANN, *Genesi*
10. Fred B. CRADDOCK, *Luca*
11. Alister E. MCGRATH, *Spiritualità cristiana*
12. Charles COUSAR, *Galati*
13. William H. WILLIMON, *Atti degli apostoli*
14. *Introduzione al Nuovo Testamento. Storia - redazione - teologia, a cura di Daniel Marguerat*
15. J. Gerald JANZEN, *Giobbe*
16. Gerd THEISSEN, *La religione dei primi cristiani*
17. Lamar WILLIAMSON JR, *Marco*
18. Eric NOFFKE, *Introduzione alla letteratura mediogiudaica precristiana*

Terence E. Fretheim

ESODO

Edizione italiana a cura
di Teresa Franzosi

Claudiana - Torino

www.claudiana.it - info@claudiana.it

Terence E. Fretheim

è docente di Antico Testamento presso il Luther Northwestern Theological Seminary di St. Paul (Minnesota) e responsabile editoriale della sezione di Antico Testamento del "Journal of Biblical Literature".

Questo volume è stato pubblicato con il contributo dell'8% della Chiesa evangelica valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste) cui va il nostro ringraziamento.

Scheda bibliografica CIP

Fretheim, Terence E.

Esodo / Terence E. Fretheim ; traduzione di Domenico Tomasetto

Torino : Claudiana, 2004

448 p. ; 24 cm. - (Strumenti)

ISBN 88-7016-420-9

1. Bibbia. Vecchio Testamento. Esodo - Commenti

222.1207 (CDD 21)

ISBN 88-7016-420-9

Titolo originale:

Exodus

© John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1991

Per la traduzione italiana:

© Claudiana Editrice, 2004

Via Principe Tommaso 1 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.25.42

e-mail: info@claudiana.it

sito internet: www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

GD 1613



Ristampe:

08 07 06 05 04

BIBLIOTECA

1 2 3 4 5 6

Copertina: Umberto Stagnaro

Stampa: Press Grafica s.r.l., Gravellona Toce (Vb)

Sommario dell'opera

<i>Prefazione ai Commentari</i>	7
<i>Nota del traduttore</i>	9
<i>Premessa</i>	11
<i>Introduzione</i>	13
Parte prima	
Crescita e schiavitù in Egitto	
Esodo 1 - 2	37
Parte seconda	
Mosè e Dio: vocazione e dialogo	
Esodo 3,1 - 7,7	71
Parte terza	
Le piaghe	
Esodo 7,8 - 11,10	135

notare che tutto questo si riferisce non soltanto ai consigli di Ietro riguardanti l'amministrazione della giustizia, ma anche a una varietà di altri «decreti e leggi» (vv. 16 e 20) che sono già stati elencati come presenti in Mosè nel suo compito di giudice (vedi il commento a 15,22-27 e l'introduzione alla seguente *Parte sesta*).

Parte sesta

Legge e Alleanza

Esodo 19,1 - 24,18

Introduzione alla Legge e all'Alleanza

Una delle più importanti scene della storia biblica si svolge in questo capitolo. È il momento in cui Dio si manifesta a Mosè e al popolo di Israele sul monte Sinai. È qui che Dio stabilisce la sua alleanza con il popolo e dà la legge. Questo capitolo è diviso in due parti: la prima (vv. 1-17) descrive la manifestazione di Dio sul monte Sinai, e la seconda (vv. 18-24) descrive la stipula dell'alleanza e la consegna della legge.

Questo capitolo è diviso in due parti: la prima (vv. 1-17) descrive la manifestazione di Dio sul monte Sinai, e la seconda (vv. 18-24) descrive la stipula dell'alleanza e la consegna della legge.

Il capitolo si divide in due parti: la prima (vv. 1-17) descrive la manifestazione di Dio sul monte Sinai, e la seconda (vv. 18-24) descrive la stipula dell'alleanza e la consegna della legge.

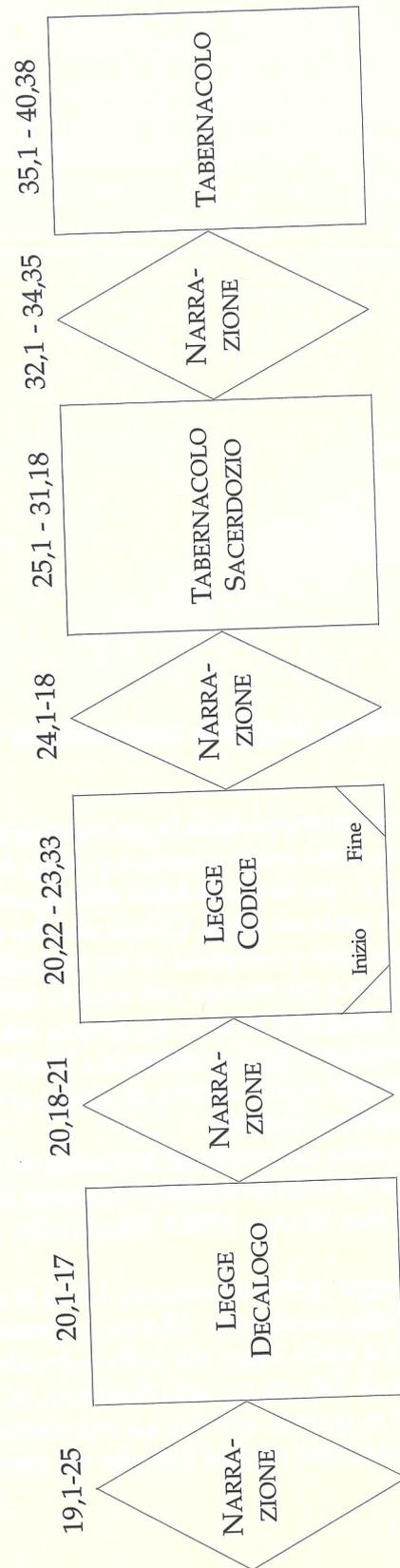
Introduzione: legge e narrazione

Una delle principali caratteristiche della legge veterotestamentaria è di essere inserita nella narrazione (vedi schema a p. 266). Mentre la legge e la narrazione avevano avuto senza dubbio vita separata per anni, ora la prima è stata inserita nella seconda. Quella non ha vita indipendente da questa. Non è neanche presentata in un capitolo singolo all'interno della narrazione, ma è intrecciata con essa in tutto il suo corso. Dalla documentazione attuale si ricava che questa integrazione di legge e narrazione è un fenomeno unico nell'antico Medio Oriente. Le leggi dell'antico Medio Oriente sono raccolte in codici civili o penali, com'è il caso delle leggi greche e romane.

Qual è il significato di questa collocazione letteraria sia per la legge sia per la narrazione? I seguenti dieci fattori devono essere tenuti in considerazione (vedi in particolare MANN, 1988 e DAMROSCH, 1987).

1. *Dio è il soggetto* e nella legge nella narrazione. Dio è il datore della legge e il protagonista della narrazione. Dio viene presentato come colui che parla e opera sia nella legge sia nella narrazione. La legge dà corpo alla parola di Dio in quanto discorso; la narrazione riempie la parola di Dio in quanto evento. La narrazione permette una più piena rappresentazione di quel Dio che sta dietro la legge,

Struttura di Esodo 19,1 - 40,38



mentre la legge sviluppa le immagini di Dio emergenti della narrazione.

- La legge viene riconosciuta più chiaramente come *dono della bontà di Dio* quando viene collegata strettamente alla narrazione. La legge diventa un'altra parte della più ampia storia della bontà e della misericordia di Dio. Dalla narrazione risulta chiaro come la legge abbia il suo fondamento in una volontà divina personale e benevola. La narrazione rafforza l'intenzione divina presente nella legge: mai lasciare il popolo senza un'indicazione di quel che significa essere una comunità di fede, senza una direzione nella quale un credente possa camminare, senza una qualche istruzione riguardo la vita di fede. La narrazione accresce il disegno di Dio che la legge è data «affinché venisse a noi del bene sempre ed egli ci conservasse in vita» (Deut. 6,24), che la legge ha a cuore il miglior bene del popolo. La volontà divina espressa nella legge intende estendersi a tutti quegli aspetti della vita che hanno già esperito la volontà salvifica descritta nella narrazione. La narrazione aiuta a far vedere che la legge è fondamentalemente un dono, non un peso.
- La narrazione permette di conservare la *dimensione personale* di primo piano e di cuore della legge. L'esperienza ha dimostrato quanto sia facile per la legge diventare un argomento impersonale, che si manifesta in particolare in uno sfibrante legalismo. Può diventare, come è avvenuto, una «legge a se stessa», senza alcun collegamento con un qualche specifico legislatore, dissociata dalla volontà dinamica di colui che sta dietro le sue formulazioni. Nella narrativa si è confrontati con colui che dà la legge come con una persona vivente, che interagisce personalmente con il popolo in ogni momento del suo viaggio. La narrazione rivela un rapporto vivente e pulsante fra Dio e il popolo. È lo stesso Dio che dona la legge e la dona come parte di un rapporto interpersonale già esistente. Così la legge deve essere compresa in termini personali e interrelazionali.
- Questa integrazione mantiene strettamente collegate l'una all'altra *l'azione divina e la risposta umana* . La legge è simile alla liturgia (rito, canto, danza) nell'essere così incastonata nella narrazione. In quanto tale, la legge è compresa come una forma diversa in cui il popolo risponde a quanto Dio ha operato in suo favore. Nello stesso tempo la narrazione mantiene l'azione di Dio in primo piano e al cuore per la legge, specialmente negli avvenimenti dell'esodo. La si vede, per esempio, nell'*incipit* della legge, 20,2: «Io sono il Signore, il tuo Dio,

che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto». L'obbedienza alla legge allora non è vista come una risposta alla legge in quanto legge; l'obbedienza è fondamentalmente una risposta a Dio e a tutto ciò che Dio ha operato. L'obbedienza è un modo in cui la vita può essere immessa in un ritmo che si dimostra rispondente al massimo livello all'interno di un rapporto. L'obbedienza è un modo di rendere giustizia a questo rapporto nel quale Israele già si trova a vivere.

Più in generale, la legge sottolinea il fatto che Dio non ha scelto di fare ogni cosa da se stesso in questo mondo. Tuttavia, mentre la narrazione pone fortemente Dio al centro come agente della liberazione di Israele, la legge fa presente che ci sono importanti iniziative e responsabilità umane che devono essere onorate. Agli esseri umani vengono affidati ruoli di rilievo nel promuovere la causa della giustizia e dell'ordine in Israele e nella più ampia creazione. Mettere ordine nel disordine, conformare il mondo alla volontà di Dio per questo mondo, non sono cose del tutto definite nell'opera salvifica di Dio. Anche a Israele viene dato un ruolo nel promuovere e migliorare il disegno di Dio per la creazione, nel costruire sul fondamento che Dio ha posto.

Ma una simile attività umana alla fine sarebbe qualcosa di diverso se venisse separata dalla precedente liberazione divina. Dire che «la narrazione esiste nell'interesse della legge che modella» (DAMROSCH, 1987, p. 262), non è una formulazione utile. Narrazione e legge sono ora inscindibili per sempre, ma la legge esiste nell'interesse della narrazione, come molte di queste considerazioni dimostrano. La liberazione di Dio non prelude semplicemente alla legge, dopo di che scivola nel passato per diventare un argomento a essa subordinato. La liberazione divina dell'esodo rimane l'avvenimento costitutivo per Israele e continua a essere riattualizzato in quanto tale nel culto di Israele. Non ci sarebbe un Israele che osserva la legge senza questa narrazione continua e continuamente attualizzata. La legge rimane fondata per sempre in questi avvenimenti costitutivi.

5. Questa integrazione dimostra come *la teologia della creazione* costituisca un tema prevalente nel libro dell'Esodo. La legge dà corpo a questa sottolineatura, integrando così l'ordine cosmico e l'ordine sociale. L'opera di Dio come creatore viene spesso correlata troppo strettamente all'inizio di tutte le cose. Oppure, un tale linguaggio viene impiegato per accrescere la continua azione divina di benedizione manifesta, per esempio, nella fertilità umana e nella crescita delle greggi e dei campi. Non altrettanto spesso l'azione del creatore viene messa in relazione con argomenti riguardanti la società. Ma si de-

ve sottolineare che gran parte della legge tratta aspetti della sfera della creazione. Alla luce del rapporto di simbiosi fra gli ordini cosmico e sociale, la legge è un mezzo mediante il quale l'ordinamento di Dio nel caos a livello cosmico viene concretato nella sfera sociale, per cui la volontà di Dio viene fatta in terra com'è fatta nel cielo. Gli egiziani hanno rappresentato un caso esemplare del sovvertimento subito dalla giustizia dell'ordine mondiale di Dio, creando ingiustizia, oppressione e caos sociale. La legge viene data al popolo di Dio come un veicolo con il quale e mediante il quale l'Egitto non si ripeterà più fra di loro. La legge è un mezzo mediante il quale l'ordine cosmico e l'ordine sociale possano essere armoniosamente integrati, per cui la vittoria cosmica di Dio possa essere realizzata in tutte le sfere dell'interazione umana.

6. Il modo in cui Dio agisce nella narrazione serve *sia come norma sia come contenuto specifico* per l'azione propria di Israele. La legge è una esegesi dell'azione divina nella narrazione. Come Dio ha manifestato amore per il popolo ancora schiavo, così Israele deve comportarsi nei confronti di popoli in situazioni simili (vedi 23,9). Siate misericordiosi com'è misericordioso il vostro Dio. La forma che la legge assume deve essere sempre misurata con il modello fondante dell'azione di Dio presente nella narrazione.

Ancor più, il modo in cui Dio agisce nella narrazione serve a precisare i dettagli particolari della legge. La volontà di Dio per Israele non rimane a livello di principi generali. Poiché Dio ha a cuore il meglio per Israele, Dio ha una volontà per l'ordinamento della vita nelle sue articolazioni particolari (che possono cambiare nel tempo alla luce delle situazioni contingenti della vita umana). Il contenuto specifico della vita di fede deve essere modellato dal racconto di quel che Dio ha operato. Così, per esempio, il coinvolgimento di Dio nelle realtà socio-politiche comporta che anche Israele in quanto popolo di Dio non possa sottrarsi.

7. La *motivazione* data per l'obbedienza alla legge è contenuta nella narrazione: voi eravate schiavi nel paese d'Egitto, quindi dovete modellare la vostra vita nei confronti dei più svantaggiati in modi che manifestino nello stesso tempo compassione e giustizia (22,21-27; 23,9). La motivazione di fondo per obbedire alla Torah è tratta dall'esperienza storica, non da un'argomentazione etica astratta (vedi 12,26; 13,8.14; Deut. 6,20). In negativo, la legge non deve essere intesa come qualcosa cui obbedire solo perché lo pretende Dio. La legge non è una imposizione da parte di Dio avulsa dalla specifica storia

d'Israele o dalla comune esperienza riguardo a quel che è il meglio della vita vera. La legge deve essere obbedita perché essa può essere considerata al servizio della vita e del benessere. Deve essere obbedita perché contribuisce alla saggezza e alla comprensione e può essere riconosciuta come tale da coloro che non appartengono alla comunità di fede (cfr. Deut. 4,6). Questo ci porta al prossimo punto.

8. Per la legge essere parte di una storia significa che essa non è estranea o isolata dalla vita. La legge è *parte integrale della vita*, in almeno due modi:

a. La legge *emerge dall'interno* della matrice della stessa vita. Questo ha due punti significativi. Da una parte, la legge non è semplicemente argomento di rivelazione speciale. Le narrazioni del deserto (18,13-27 in particolare) hanno parlato di costituzioni e di leggi che emergono dalla saggezza dell'esperienza umana comune. Qui con questo si dimostra una significativa continuità fra la parola di Dio che parla in e mediante tale esperienza e la parola di Dio data in forme più dirette. Dall'altra, le leggi non sono date semplicemente come un *corpus* giuridico, come quelle del Sinai. Nel deserto (vedi il commento a 15,22-27) Dio dà a Israele particolari ordini collegati alle situazioni della narrazione specifica. L'obbedienza era già una parte del rapporto Dio/Israele prima del Sinai. Questo rende testimonianza al fatto che esiste una volontà di Dio, legata a situazioni specifiche, del tutto separata dalla rivelazione del Sinai. Il popolo di Dio dovrà così essere attento alla volontà di Dio per le situazioni di vita non articolate in un corpo giuridico.

b. La legge è *intrecciata all'interno stesso* della struttura della vita. Anche questo ha due punti significativi. Da una parte, che la legge sia così particolarmente collocata in un contesto pieno di promesse e di azioni divine di liberazione significa che alla legge viene impedito di essere compresa in termini legalistici. Con ciò si rende chiaro che la legge non è un mezzo mediante il quale uno viene reso membro di una comunità di fede. La legge è data a coloro che sono già liberati. Dall'altra, il fatto che gli ordini siano collocati in diversi momenti di una storia che continua (da Esodo 12 a Deuteronomio) significa che la legge non deve essere vista come eternamente data in una particolare forma; non è immutabile, tanto da non dover cambiare mai nella sua forma o nel suo contenuto. Le leggi sono strettamente legate al tempo. La legge interseca sempre la vita come essa è, piena di situazioni contingenti e di cambiamenti, con le sue complessità e le sue ambiguità. Si muove con il tempo, tenendo presenti l'esperienza e le intuizioni umane, mentre rimane costante nel suo scopo: la miglior vita possibile per il maggior numero

di persone possibile. Questa vita del popolo, in continuo cambiamento, implica la necessità di leggi sempre nuove: nuove situazioni impongono nuovi obblighi.

In altre parole: questa combinazione mantiene una importante tensione fra la tendenza verso l'assolutezza e la certezza delle legge, da una parte, e la contingenza e l'incertezza dell'esistenza storica, dall'altra. La legge in sé e di per sé tende a promuovere il mito della certezza, così che si conosca esattamente quale sia la volontà di Dio in ogni ambito della vita. L'esistenza storica, specialmente quando viene vista nella prospettiva delle narrazioni del deserto, è piena di aspetti contingenti, in cui niente nella barca della vita sembra essere fissato in via definitiva. La legge fornisce una bussola per orientarsi nel deserto; gli aspetti contingenti della vita del deserto impediscono alla legge di assolutizzarsi una volta per tutte nella forma e nel contenuto.

9. L'integrazione di legge e narrazione significa che l'obbedienza alla legge diventa un'altra forma di *testimonianza* a Dio e a quello che egli ha fatto. Mediante l'obbedienza alla legge, così come nel canto di cantici, il popolo fa conoscere il suo Dio e le sue opere meravigliose. Il popolo, conformando la propria vita a quella delle vie di Dio, dimostra così dinanzi agli altri la natura del suo Dio (vedi Deut. 4,6). Da qui rinarrare la storia e obbedire alla legge costituiscono due diverse ma correlate forme di testimonianza a Dio e alla sua opera.

10. La tradizione ha dato il nome di Torah sia al genere legale sia a quello narrativo. La forza di tale aspetto consiste nel fatto che il Pentateuco è *istruzione* (vedi 24,12) e nelle sue leggi nei suoi racconti. Da una parte, i racconti hanno per loro un certo carattere imperativo; servono per istruire, provvedere consigli, esigere un certo tipo di condotta di vita. Non si può ascoltare un racconto senza riconoscere che esso finisce in norme che modellano la propria vita. Dall'altra, alle leggi viene impressa una certa forza narrativa. Nell'essere un riflesso della opera propria di Dio, esse rinarrano il racconto in una forma diversa.

Le istruzioni presenti in ambedue queste forme dicono allora qualcosa di molto fondamentale circa lo stile della vita di fede. Da una parte, la vita di fede si configura come una risposta ad alcuni aspetti del tutto particolari. La vita in rapporto con Dio significa che alcune parole e azioni rendono giustizia a questo rapporto in modo differente rispetto ad altre parole o azioni. Tuttavia, la vita non deve essere plasmata

semplicemente in termini di comandamenti specifici; questa vita di fede è anche narrazione, è una storia. E così anche la narrazione funziona come forgiatore di vita. I racconti conferiscono fisionomia alla vita in almeno tre modi: *a.* una funzione costitutiva – essi modellano l'identità di un popolo; le persone diventano il popolo di Dio nella e mediante la nuova narrazione del racconto; *b.* Una funzione descrittiva – essi diventano uno specchio per la loro identità; guardando il racconto, si può arrivare a riconoscere come debba essere una persona che crede in questo Dio. Tu sei come Israele; *c.* una funzione paradigmatica – essi mettono a disposizione uno schema per la vita di fede, dando a ciascuno una indicazione di quale esempio di vita di fede si debba assumere nelle diverse circostanze del quotidiano. Sii come Israele.

Su ali d'aquila

Esodo 19,1-8

Il resto degli avvenimenti del libro dell'Esodo (più Levitico e Numeri 1,1 - 10,11), avvengono sul monte Sinai (cfr. 3,12). Il popolo di Dio rimase undici mesi ai piedi di questo monte. Si tratta di un periodo carico di non piccole conseguenze per il futuro di Israele. Questa breve sezione costituisce la base per tutto quello che segue.

Esodo 19 è un capitolo molto complesso, quasi certamente di natura composita, al quale tutte le maggiori fonti del Pentateuco hanno dato il loro contributo. Nello stesso tempo, la redazione finale presenta una prospettiva ragionevolmente coerente. La risposta del popolo in 19,8 e 24,3-7 fa da cornice a questo racconto del Sinai. Tuttavia l'impegno del v. 8 è di diversa natura di quello presente in 24,3-7; si tratta di un impegno di consacrazione nei confronti dei più ampi disegni di Dio nel mondo, articolati nei vv. 5-6. Alla luce di questa risposta, la presentazione dettagliata della legge può procedere immediatamente.

I vv. 4-6 hanno un valore centrale per interpretare quel che segue. La difficoltà di questi versetti risiede sia nel significato delle singole parole sia nel rapporto tra le varie frasi e con 24,3-8. Le opinioni degli studiosi relative alle fonti e alla loro datazione sono fortemente discordanti (per quanto sia probabile un'influenza deuteronomica). Contrariamente al parere di qualche studioso, è improbabile che questo testo sia stato influenzato dalla forma di un trattato (vedi MCCARTHY, 1972, e NICHOLSON, 1986).

È importante interpretare queste parole all'interno del più ampio contesto dei capitoli 1 - 18. Si è detto che l'elezione d'Israele come popolo di Dio sia avvenuta al Sinai. Ci sono, però, una serie di testi che rendono questa interpretazione inaccettabile. Israele è stato identificato da Dio come «mio figlio, il primogenito» (4,22-23) oppure «mio popolo» (3,7.10; 5,1; 7,4.16; 6,1.20-22; 9,1.13.17; 10,3-4; cfr. anche 5,23; 15,16) in tutto il corso della narrazione, e questo uso si ritrova in tutte le varie fonti. In effetti, l'espressione «mio popolo» è presente nel corso del Pentateuco soltanto nel libro dell'Esodo (con l'eccezione di Lev. 26,12). Questo fatto suggerisce una particolare sottolineatura dello *status* di Israele quale popolo di Dio nel corso del soggiorno in Egitto. Non c'è «elezione» di Israele nel libro dell'Esodo; l'elezione è presupposta. L'alleanza al Sinai non fonda il rapporto fra Israele e Dio.

Inoltre, il ricorrente riferimento al Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe e le promesse di Dio nei loro confronti presuppongono che questo popolo sia già il popolo di Dio, l'erede delle promesse fatte ai loro antenati (3,15-17; 6,4.8). Dio ricorda l'alleanza con i padri (2,24; 6,4-5), che è stata stipulata non soltanto con Abramo, ma anche «con la tua discendenza dopo di te» (Gen.17,7), Israele in Egitto è compreso come parte di quel rapporto di alleanza, e questo prima del Sinai (vedi il commento a 6,7). Dio ha fatto una promessa, ha assunto un obbligo nei confronti non solo di Abramo, ma anche di Israele in Egitto. Non c'è quindi alcuna buona ragione per ipotizzare che l'espressione «il mio patto» di 19,5 sia in qualcosa diverso da quella in 6,4-5, l'ultimo riferimento dell'Esodo all'alleanza (cfr. 2,24). Questo conferma che per l'Esodo *l'alleanza del Sinai è una particolare alleanza all'interno del contesto dell'alleanza con Abramo*. Anche altri testi vetero-testamentari indicano che l'alleanza del Sinai, a prescindere dalle sue tradizioni storiche, sia stata qui attratta nella stessa orbita dell'alleanza con Abramo; e allora anch'essa ha un carattere fondamentalmente di promessa (32,13; Lev. 26,42-45; Deut. 4,31; 9,27; Giud. 2,1; cfr. I Sam. 12,22; Sal. 105,8-11; 106,45).

Già in 4,31 questo popolo crede la buona novella di Dio detta da Mosè, si inchina e adora YHWH. Il materiale relativo alla Pasqua continua questo tema del culto (12,27) e arriva al suo culmine nell'azione culturale di 15,1-21. Il popolo che è stato liberato dall'Egitto è l'eletto popolo di Dio, una comunità di fede che già adora YHWH. È in quanto tale che gli israeliti «temono il Signore» e «credono nel Signore» (14,31). Le opere salvifiche di Dio, prese per iniziativa divina, hanno condotto la comunità in una nuova orbita di vita e di benedizione, alla quale il popolo ha risposto in fede/adorazione. Prima di una qualsiasi parola relativa all'obbedienza della legge, quel che Dio ha fatto ne riempie la vita. Ripe-

tendolo ancora una volta: l'alleanza del Sinai è un'alleanza particolare all'interno di una precedente alleanza con una comunità eletta, redenta, credente e adorante.

Torniamo ai vv. 4-6. Dio ricapitola brevemente quel che è stato fatto a favore di Israele, liberandolo dall'Egitto e portandolo su ali d'aquila al Sinai, dove egli ha la propria particolare dimora. L'immagine di Dio come un'aquila madre viene più pienamente descritta in Deut. 32,10-12: Dio ha trovato Israele «in una terra deserta, in una solitudine piena d'urli e di desolazione. / Egli lo circondò, ne prese cura, / lo custodì come la pupilla dei suoi occhi. / Come un'aquila che desta la sua nidia, / svola sopra i suoi piccini, / spiega le sue ali, li prende / e li porta sulle penne».

Questa è una splendida immagine di Dio come una madre che si prende cura dei suoi piccoli durante quel tempo in cui sono particolarmente vulnerabili. Essi possono trovare rifugio dai pericoli della vita all'ombra delle sue ali. Inoltre, si tratta di un'immagine di crescita e di maturazione, un tempo di prova, come l'aquila madre cerca di aiutare i suoi piccoli a volare da soli. Essa li spinge fuori dal nido così che possano mettere alla prova le loro ali e se hanno qualche problema cala subito sotto di loro e li sorregge con le sue ali poderose. Questa è una immagine di Dio che è comune nei Salmi (Sal. 17,8; 36,7; 57,1; 61,4; 63,7; 91,4) e qui viene applicata non soltanto per il tempo della gioventù. Dio è colui le cui ali sono sempre disponibili come rifugio in tempo di attacchi, come riparo dagli elementi distruttivi dell'ambiente e come amorevole cura in ogni occasione. Questo Dio, allora, è stato pienamente coinvolto nella vita di Israele dall'uscita dall'Egitto, attraverso il deserto e fino a questo punto nella sua vita.

Dopo aver richiamato tutto quel che Dio ha fatto a beneficio di Israele, viene espresso un «dunque». La priorità dell'azione di grazia di Dio nei confronti del suo popolo è stata espressa con chiarezza; si pone come il fondamento di tutto ciò che seguirà. È soltanto a motivo di quel che Dio ha operato che queste parole possono entrare in gioco. Questo ordine delle cose è reso con particolare risalto nel libro del Deuteronomio. Per esempio, dopo un richiamo dell'azione salvifica di Dio, Deut. 4,40 dichiara: «Osserva dunque le sue leggi e i suoi comandamenti» (vedi anche 11,7-8). Quando i figli chiedono ai loro genitori perché devono osservare i comandamenti (6,20-24), il motivo viene espresso in termini di quel che Dio ha operato per loro. L'osservanza dei comandamenti è quindi una preoccupazione che deriva da un rapporto precedentemente stabilito da Dio. Con questo, quando il popolo risponde come fa in 19,8 e 24,3-7, si tratta di un impegno nei confronti di quel Dio al quale essi sono già strettamente legati.

«Se ubbidite alla mia voce e osservate il mio Patto». In primo luogo si deve notare che l'argomento viene presentato in termini personalistici: ho fatto; vi ho portati; tornate a me, darete ascolto alla mia voce, osserverete il mio Patto, sarete il mio tesoro particolare, sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa. Quel che viene richiesto a Israele è proposto in un linguaggio che parla più di impegno personale verso Dio stesso che verso particolari comandamenti. Al momento non c'è alcun aspetto specifico nella parola che deve essere asservito.

In secondo luogo, obbedire alla voce di Dio è un impegno già espresso in Esodo (vedi il commento a 15,26). Abbiamo visto come l'esigenza dell'obbedienza non sia semplicemente connessa alla legge rivelata al Sinai, ma come emerga anche in rapporto a varie situazioni nella vita di Israele. Perciò, quando non è in rapporto a un caso specifico, si registra un'apertura rispetto al tipo di obbedienza richiesto da Israele, il riconoscimento che *obbedire alla voce di Dio implica molto più che obbedire alle leggi date al Sinai*.

In terzo luogo, quanto su detto può valere anche per «e osservate il mio patto». Non è un dire sconosciuto; è parte integrante del patto stipulato con Abraamo (Gen. 17,9-10). In quest'ultimo contesto, il riferimento è alla circoncisione; però, il prosieguo del brano fa capire con chiarezza come l'obbedienza – in ultima istanza – vada estesa anche a tutti quei comandamenti divini che di volta in volta saranno dati. Abraamo aveva accettato e compreso il patto: «tu hai obbedito alla mia voce» (Gen. 22,18); Abraamo «osservò quello che gli avevo ordinato: i miei comandamenti, i miei statuti e le mie leggi» (Gen. 26,5), in quanto essi tutti erano legati alla promessa divina. L'«osservanza» degli statuti e delle leggi è anche, qui, in 15,26 e in 16,28 (cfr. 18,16.20, 13,10). Pertanto, nel v. 5 l'osservanza del Patto equivale essenzialmente a obbedire alla voce di Dio, ma con un'allusione specifica ad Abraamo. Per la prima volta, quale *comunità*, Israele risponde a Dio come fece Abraamo. Osservare il Patto è obbedire appieno alla voce di Dio. In senso più lato, la relazione del popolo di Dio significa praticare la giustizia, essere fedele: una responsabilità molto più inclusiva della sola obbedienza alla legge del Sinai.

Questo punto viene confermato dalla redazione dei capitoli 19 - 24. Si può essere d'accordo che 19,3-8 anticipi e interpreti la cerimonia dell'alleanza del capitolo 24 (CHILDS, 1974, p. 367 e 502). Tuttavia, la collocazione redazionale della risposta del popolo in 19,8 dimostra che essa non deve essere semplicemente appiattita nella risposta di 24,3-7, così che le due finiscano con l'essere risposte alla legge data nei capitoli 20 - 23. Il v. 8 deve essere messo in relazione con quel che Dio ha detto nei vv. 4-6, senza alcun riferimento ai comandamenti del Sinai. Se obbedi-

re alla voce di Dio e mantenere l'alleanza è un aspetto più ampio e più profondo dell'obbedienza ai comandamenti del Sinai, allora il v. 8 è un impegno di obbedienza *nei confronti di qualunque parola che Dio comanderà nel corso della storia d'Israele*, e 24,3.7 è un *aspetto specifico* di tutto questo, con i comandamenti dati al Sinai particolarmente in evidenza.

Allora, il v. 8 è un impegno verso Dio *senza limiti di tempo*, verso qualunque cosa Dio possa dire in ogni momento nella sua storia. Questo includerebbe, per esempio, la legge deuteronomica (se fosse così, sarebbe un modo formidabile di incorporare in un precedente impegno una legge successiva!). Tutto questo è fatto di concerto con il personalismo presente nelle parole di Dio. L'impegno del popolo del v. 8 comporta un alto livello di fiducia in Dio stesso, che quel che Dio potrà dire in ogni momento del futuro sarà a loro massimo beneficio, che esso si troverà sotto le cure di un'aquila in ogni sua impresa.

Nei vv. 3-6 sono contenuti tre nuovi elementi: 1) Israele è per Dio il tesoro particolare fra tutti i popoli; 2) un (popolo) regno di sacerdoti; e 3) una nazione santa. I significati delle tre espressioni sono correlati, ma distinti. Una delle chiavi per il loro più corretto significato è l'espressione: «tutta la terra è mia». Questo tema creazionale è troppo importante nell'Esodo per essere considerato una parentesi che disturba (CHILDS, 1974, p. 367) o semplicemente la motivazione che ha indotto Dio a scegliere Israele anziché qualche altra nazione. Questo tema è prominente nel ciclo delle piaghe, associato alle espressioni ricorrenti sul conoscere YHWH (9,29: 9,14; 8,22), e collegato a 9,16, «perché il mio nome sia proclamato su tutta la terra». Alla luce di questi testi, il significato più pieno può essere colto con questa traduzione: «*Dal momento che tutta la terra è mia, e così anche voi, voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa*». Questa traduzione suggerisce il riferimento a una missione che comprende il disegno di Dio per il mondo intero. *A Israele viene affidata la missione di essere il popolo di Dio a vantaggio del mondo intero che appartiene a Dio*.

Israele è chiamato a essere:

1. il *tesoro particolare* di Dio, un gruppo speciale di persone fra tutte le nazioni che sono proprietà di Dio, e perciò un popolo che Dio può chiamare a essere il portatore di questo disegno (per una diversa formulazione, vedi Deut. 7,6; 14,2; 26,18);
2. *un regno di sacerdoti*, vale a dire, «una nazione che serve, anziché una nazione che comanda» (DURHAM, 1987, p. 263). Come nazione dovrà dedicarsi a *una funzione mediatrice* fra Dio e gli altri regni, a muoversi tra le nazioni come un sacerdote funziona in una comunità religiosa (vedi Is. 61,6). In quanto tale, tutto il popolo di Dio, e non sol-

tanto il clero, deve essere «impegnato a estendere per tutto il mondo» la conoscenza di YHWH. Qui c'è un duro colpo contro ogni forma di clericalismo che vorrebbe reclamare uno *status* particolare nell'economia divina;

3. *una nazione santa*, vale a dire: un popolo messo a parte, non soltanto da altri popoli/nazioni, ma per uno scopo particolare. Israele deve incarnare il disegno proprio di Dio nel mondo. Il linguaggio della nazione, anziché quello della congregazione/comunità, fa riferimento a tutti gli aspetti della vita di Israele come pertinenti al compimento di questo disegno, non semplicemente di tipo religioso.

La forza della particella «se» e la dimensione condizionale del Patto devono essere affermate con molta determinazione (vedi anche il commento a 20,5-6; 23,21-22). Il problema non è come Israele possa diventare il popolo di Dio; esso è già il popolo eletto. Non c'è alcun interesse nel fargli presente che perderà tale *status* se sarà disobbediente. Il problema consiste nel conoscere che cosa comporta il rapporto con Dio: *che cosa significa essere nel mondo il popolo che Dio ha liberato*. Si tratta di un invito a essere un popolo che manifesta il disegno di Dio nel mondo (vedi PATRICK, 1977). Il modo per essere questo tipo di popolo consiste nell'osservare l'alleanza; *osservare l'alleanza significa essere questo tipo di popolo*. La condizione è che un Israele disobbediente non sarebbe in grado di essere il tipo di popolo che Dio ha chiamato a essere e, quindi, Dio non sarebbe in grado di utilizzarlo per questo scopo come vorrebbe. È degno di nota il fatto che anche l'obbedienza di Abramo venga messa in rapporto con le nazioni (Gen. 22,18; 26,4-5) e non rende meno efficace l'incondizionalità della promessa fatta a lui.

Questo testo non indica un cambiamento dall'essere «i figli di Israele» in un rapporto che «trascende la discendenza biologica» (contro la tesi di DURHAM, 1987, p. 262). Il riferimento è a Israele in quanto «popolo» fra «tutti i popoli» (vedi 33,16). Quello che viene sottolineato è la finalità di Israele come un popolo fra le nazioni. Israele risponde nell'accogliere questo disegno divino (v. 8): un impegno ad assumersi la responsabilità di essere un regno di sacerdoti. Questo, sostanzialmente, è il compito della mediazione, dell'obbedienza della legge, per il vantaggio non proprio, ma del mondo. Si tratta di un mezzo mediante il quale la volontà di Dio si può muovere verso la sua realizzazione nell'intero mondo.

Le leggi che seguono, e che il popolo accetta di seguire in 24,3-7, costituiscono l'istruzione di alcune delle forme più fondamentali in cui Israele possa essere quel tipo di popolo che Dio ha invitato o chiamato a essere. Il rito di 24,3-8 è la formalizzazione di questo impegno alla mis-

sione divina in funzione delle specifiche istruzioni che sono state date nei capitoli 20 - 23. Deut. 4,6 esprime molto bene come la conseguenza dell'obbedienza alla legge sia in relazione agli altri popoli: «Le [leggi e prescrizioni] osserverete dunque e le metterete in pratica, perché quella sarà la vostra sapienza e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli, i quali, udendo parlare di tutte queste leggi diranno: "Questa grande nazione è il solo popolo savio e intelligente!"» (vedi Deut. 26,18-19; Es. 34,10; Ez. 36,23). Israele allora dovrà nel contempo far seguire l'azione alle parole. Non avrà poca difficoltà in ciò, come si vedrà. Ma all'inizio di tutto quel che segue, c'è l'invito a essere il popolo di Dio fra le nazioni, portando la conoscenza di Dio «per tutta la terra».

I Pietro 2,9 cattura questo significato con le seguenti parole: «Ma voi siete una stirpe eletta, un sacerdozio regale, una gente santa, un popolo che Dio si è acquistato, perché proclamiate le virtù di colui che vi ha chiamati dalle tenebre alla sua luce meravigliosa». La chiesa, in continuità con Israele, deve assumere per sé la missione alla quale il popolo di Dio è stato da tempo chiamato. Si deve notare che molti testi centrali sulla missione nel Nuovo Testamento sono profondamente radicati nell'Antico Testamento (Lc. 24,45-47; At. 13,47; 15,14-18; Rom. 15,8-12; Gal. 3,8-9).

Teofania e legge

Esodo 19,9 - 20,21

Gli studiosi hanno spesso notato che molte tradizioni diverse sono confluite in questa narrazione complessa. Eppure, nonostante le persistenti difficoltà, è evidente una certa coerenza. Si è ipotizzato che questa narrazione rifletta repliche celebrative posteriori all'avvenimento del Sinai (cfr. Deut. 31,9-13). Per quanto le cose possano stare così, non c'è alcuna prescrizione che queste preparazioni debbano essere ripetute nel tempo (diversamente da Es. 12 - 13). Quali che siano state le successive celebrazioni culturali del Sinai, esse non hanno l'immediatezza di questa teofania. Questo è l'unico caso nell'Antico Testamento in cui la comunità raccolta è messa a confronto con una simile esperienza diretta di Dio, che ascolta Dio parlare direttamente, senza alcun intermediario. Si tratta di *una apparizione divina unica*.

Le finalità di questa esperienza diretta racchiudono la sezione (19,9; 20,20; *ba'* «verrò»; *ba'abur*, «affinché»): la prima si riferisce alla risposta del popolo a Mosè; la seconda alla risposta di quello a Dio. All'interno dell'unità sono compresi i Dieci comandamenti. *Il carattere unico di questa teofania ha come scopo il corretto ascolto e la corretta comprensione di queste parole di Dio, non un'esperienza della sua presenza in quanto tale* (contrariamente a quanto pensa DURHAM, 1987, pp. 264, 269).

In 19,9 Dio parlerà *in forma pubblica* a Mosè per questo scopo: per convincere il popolo – ora e per sempre – che Mosè è *un mediatore della parola di Dio* e non portatore di una sua opinione personale. L'inclusione di questa dichiarazione dalla ripetizione del resoconto di Mosè (19,8c.9c)

sottolinea sia questo scopo sia quello del ruolo di mediazione di Mosè (talvolta indicato troppo strettamente come «mediatore del Patto»). I diversi viaggi di Mosè su e giù per la montagna rafforzano questa indicazione. L'importanza del «credere in Mosè» è stato sottolineato nelle narrazioni precedenti (4,1-9; 14,31).

Si deve notare che questo tipo di apparizione non sarebbe necessario per veicolare la parola a Mosè. Di solito Mosè riceve le parole da Dio in modi meno spettacolari (cfr. 33,7-11); per Mosè la maggior parte delle nuvole non sono tempeste. In 24,9-11, settantaquattro anziani «vedero il Dio d'Israele» in un contesto privo di fenomeni naturali. In effetti, queste persone non dimostrano alcuna paura; non vengono prese precauzioni speciali, non viene dato alcun avviso né vengono date precise indicazioni sulla distanza da osservare (24,1-2). E tuttavia esse sperimentano la presenza di Dio in una forma ancor più diretta di quanto non avesse fatto il popolo nel capitolo 19. Tutti i fenomeni collegati al terremoto hanno uno scopo particolare: che il popolo creda che quel che Mosè dice viene da Dio.

Questa determinazione divina di accentuare la credibilità di Mosè aumenta l'importanza della *guida*. Se la comunità di fede non ha fiducia in coloro che dicono la parola di Dio, quella parola e la sua efficacia nella vita delle persone ne soffrirebbe. Dio ha scelto di dipendere da tali persone nel veicolare la sua parola, anziché parlare direttamente. Questa azione mette in evidenza un modo d'agire divino relativo alla rivelazione della parola e alla volontà divine. Far udire direttamente al popolo le parole di Dio non sarà più il modo in cui Dio «si presenta» loro. Dio opererà in e mediante *guide* scelte con cura, che ne hanno il dono. Non è quindi una sorpresa che Dio, dopo aver chiamato tali persone al loro compito, opera per aumentare il loro «livello di rendimento» all'interno della comunità di fede.

Il popolo risponde alle parole dirette di Dio dei Dieci comandamenti con timore e tremore; non può sopportare più a lungo questo parlare divino diretto (20,18; vedi anche Deut. 5,23-28). Che sia Mosè ad ascoltare e il popolo ascolterà lui. Così è lo stesso popolo che, *in base alla propria esperienza di difficoltà*, richiede la mediazione di Mosè, non ne subisce l'imposizione. L'abilità amministrativa divina è esemplare! Dato che Mosè esercitava già questo ruolo in 18,26 e 19,3-8 (vedi 18,19-20), questa è una *conferma* del suo ruolo rispetto al peso di queste parole divine. Perciò, soltanto Mosè si avvicina a Dio e ne riceve le altre parole (20,21).

Lo scopo indicato in 20,20 per l'esclusività della teofania è quello di *concentrare il rispetto e l'attenzione del popolo su quel Dio che dona la legge*. Si è pensato spesso che 19,18-21 in origine fosse collocato dopo 19,19a.

Tuttavia, si può ricavare una buona interpretazione dall'attuale contesto, se si considera 19,20-25 come un interludio, mentre 20,1 riprende là dove 19,19 si era fermato. In effetti è l'ascolto diretto del discorso di Dio a Mosè che convince il popolo del suo ruolo di mediatore. I vv. 18-21 interromperebbero le parole di Dio, ma si tratta proprio di quella interruzione che Dio sperava. Dal punto di vista letterario, questi versetti includono il decalogo all'interno degli aspetti più diretti della teofania e lo distinguono dalle leggi che seguiranno.

Le parole di Mose, «Non temete, [...] perché ci sia in voi timore di Dio», costituiscono un gioco di parole sul binomio «temere/paura». Il popolo era spaventato a morte per tutto ciò che stava accadendo; Mosè lo rassicura dicendo che non bisogna essere spaventati. Il popolo non deve obbedire a queste parole per il fatto che Dio stia dinanzi a loro come una minaccia. La risposta più corretta a quel che Dio ha detto e fatto non è la paura, bensì il rispetto, che non è la stessa cosa dell'obbedienza; questo è un centrare profondamente il proprio io su Dio in quanto Signore. È proprio una tale focalizzazione in Dio e nel disegno divino che li guarderà dal peccare, vale a dire, dal violare un rapporto stabilito. L'espressione «e così non pecciate» non significa impeccabilità, o che la legge non sarà mai violata, ma che nel timore del Signore è possibile vivere una vita che sia in profondo accordo con il rapporto che Dio si prefiggeva (cfr. Deut. 30,11-20).

Il timor di Dio, fondamento dell'obbedienza, mantiene in essa il singolo (vedi il commento a 19,1-8). Non si tratta di un'obbedienza in stretto riferimento a un codice di leggi oggettivo, di obbedire alla legge in quanto legge. *Si tratta di obbedienza nei confronti di colui che ha dato la legge*. Si tratta di onorare Dio stesso, di essere leali e fedeli a questo Dio, unico punto di riferimento. A questo scopo la legge arriva al popolo fin dall'inizio come un'esigenza divina diretta: osservare la legge orientata in termini di rapporto personale. Dio è apparso personalmente davanti a loro per dire queste parole affinché esso possa onorarlo e magnificarlo (il datore della legge). Se il popolo focalizza così i suoi occhi su Dio, sarà questo che li metterà in grado di obbedire anziché di prestare attenzione ai dettagli della legge. Esso allora vedrà veramente che Dio viene con queste parole «affinché venga a noi del bene sempre ed egli ci conservasse in vita» (Deut. 6,24).

Tutta la *fase preparatoria per l'incontro* con Dio è predisposta nei termini dei due scopi indicati sopra. Per il popolo, un tale avvenimento è straordinario, non ultimo alla luce della consapevolezza generale che le persone umane non possono vedere Dio e vivere. Ma la preparazione e le precauzioni non servono soltanto per renderli pronti, ma imprimeranno su di loro il fatto che questa era la cosa importante, un'autentica

teofania. Come parte di questa preparazione, Mosè deve consacrare il popolo, vale a dire: metterlo formalmente da parte rispetto ai suoi impegni quotidiani. Esso ora è santo. Da parte sua, per motivi di purificazione, quando viene in contatto con la presenza di Dio, il popolo deve lavare i propri vestiti (vedi Gen. 35,2) e astenersi dai rapporti sessuali (vedi I Sam. 21,4-5). Mosè deve anche istruire il popolo sui limiti della sua presenza e comportamento. L'intera area della montagna sarà terra consacrata (19,23), la cui violazione viene considerata così nefanda da comportare la pena di morte. La montagna viene dunque considerata come il Santo dei Santi.

Si ipotizza spesso che questo rifletta una antica concezione della *santità* come potenza misteriosa e tremenda, come se la montagna fosse carica di elettricità. Una tale prospettiva, tuttavia, non può essere mantenuta, almeno in questa forma. È importante notare che il semplice tocco non causa la morte. Le persone che la toccavano dovevano essere messe a morte dalla comunità (vedi Num. 1,51; 4,15). Così II Sam. 6,6-8 non è un parallelo diretto, anche se ricorre il verbo «*paras*» («avventarsi», come in 19,22.24). Inoltre, non viene detto che la persona che toccasse il colpevole (19,13) morirebbe a sua volta. Né tale persona è «contaminata» dalla santità; il testo non dice questo e non si riscontra alcun parallelo altrove. Forse il tutto potrebbe essere spiegato alla luce di Numeri 16,26: viene interdetto il contatto con il malvagio e con quanto gli appartiene, per non essere colpiti da morte.

La questione va riferita a 19,20-25, «ma [...] non facciano irruzione per salire contro il Signore per guardare, altrimenti molti di loro moriranno», affinché il Signore «non si avventi contro di loro». Nel contesto l'ultima espressione deve essere spiegata attraverso 19,12-13; l'avventarsi di Dio contro qualcuno, potrebbe comportare una condanna a morte della comunità (per una parallela azione umana in relazione con l'«avventarsi di Dio», vedi II Sam. 5,20). Il problema è quello di vedere Dio. «Guardare» è lo stesso verbo ricorrente nella formula «voi non potete guardare Dio e vivere» (33,20). Questo *non* significa che Dio non può essere visto. Piuttosto, che lo possa, ma che quindi uno non può continuare a vivere. Tuttavia, in 24,10 Dio permette ad alcuni di «vedere» e nessun danno ne deriva per loro; non si tratta, allora, di avvicinarsi alla santità di Dio in quanto tale.

Perché, allora, la pena è così severa per il popolo nel suo complesso? Il problema non è una preoccupazione per Dio, come se la trascendenza o sovranità divine fossero compromesse o violate. Il problema è esplicitamente per il bene del popolo; per preservarlo in vita. Il non vedere Dio fa riferimento a una struttura della creazione con lo scopo di preservare la libertà e la vita umane. Questo perché una presenza piena di

Dio sarebbe considerata coercitiva: una presenza divina troppo diretta annullerebbe l'esistenza umana, come una fiamma uccide una farfalla. Dio deve tenere distante da sé il popolo. La visione di Dio deve essere di natura tale per cui l'incredulità rimanga una possibilità. I *capi* come Mosè costituiscono una parziale eccezione a tutto questo (per quanto l'ambiguità non venga del tutto rimossa), a motivo della loro funzione mediatrice, per poter comunicare la parola di Dio al popolo (per dettagli, vedi FRETHEIM, 1984, pp. 90-92).

Ecco: come previsto, Dio appare sul monte Sinai. Fenomeni naturali, di tipo temporalesco e vulcanico, accompagnano la presenza divina. Tutta la natura sembra essere interessata all'avvenimento, per la finalità detta. Allora Mosè conduce il popolo fino al monte «per incontrare Dio» (19,17; cfr. 19,13). Diversamente da Mosè, il popolo reagisce con timore e tremore. Mentre esso si trova ai piedi del monte, con tutta la natura che riempie l'aria con suoni e visioni straordinarie, Dio parla a Mosè (19,19, non nel tuono, come qualche traduzione moderna lascerebbe intendere, ma in una «voce», forse non del tutto articolata per le orecchie del popolo). Lo scopo di questo è di portare il tutto alla soglia del punto finale: il popolo *ascolta* Dio e Mosè parlarsi l'un l'altro (si noti che Mosè sta ancora con il popolo) e la sua attenzione è concentrata su Dio.

Il tema della *prova* si è già incontrato in precedenza (15,25 e 16,4) in riferimento ai mezzi con i quali Dio possa verificare se il popolo renda o meno giustizia a questo rapporto, come esso risponda alle responsabilità legate a tale rapporto. Il preponderante punto focale della prova in questo contesto è il primo comandamento: una lealtà assoluta verso YHWH. La sezione che segue è racchiusa da questa preoccupazione (20,23; 23,24-25.32-33).

Come abbiamo notato, la prova deve essere compresa in termini relazionali e non legalistici. I momenti iniziali (in particolare) di *ogni* rapporto sono momenti di prova, in quanto le due controparti si vengono a trovare in situazioni diverse in cui la reciproca lealtà viene messa alla prova. Quel che costituisce la prova sarà determinato della natura del rapporto e dalle attese che i rispettivi *partner* hanno. La prova in un matrimonio avrà contenuto diverso dalla prova di un rapporto d'affari. Come il rapporto matura, e si costruisce un alto livello di fiducia, le risposte alle prove di un legame relazionale tenderà a diventare una seconda natura e quindi sempre meno una prova (per quanto, in fondo, questo aspetto non diventerà mai automatico).

Perché questi sviluppi accadano, è importante che le attese siano chiare, che le due parti conoscano quel che significa essere fedeli al rapporto (altrimenti, l'uno non saprà mai se ci sia stata mancanza di lealtà). La legge data da Dio a Israele è, in verità, un porre le fondamenta dell'at-

tesa per questo rapporto (Dio non tiene il popolo all'oscuro su questo!). La legge è per Israele un mezzo di conoscenza delle implicazioni esistenziali di questo rapporto. Per Dio attendersi qualcosa proprio da Israele significa, volente o nolente, una prova. Dio non vuole mettere Israele in una situazione in cui la sua lealtà sia duramente messa alla prova (vedi 23,33; 34,12; casi come Gen. 22,1 non sono previsti), ma Dio sa bene come vivere la vita in un rapporto di relazione comporti una sequenza di prove.

Da tempo si è osservato che 19,20-25 disturba il corso della narrazione. È possibile, allora, considerare questi versetti come un interludio fra 19,19 e 20,1. Dio chiama Mosè sulla sommità del monte e gli chiede di avvisare il popolo del pericolo. Mosè obietta che egli si sta ripetendo. Ma Dio insiste, così ribadendo con chiarezza che *l'autorità di Mosè è al servizio di quella di Dio*. Non sono previste nuove disposizioni per il popolo (ma soltanto per i sacerdoti, qui nominati per la prima volta, puntualizzando in tal modo come anche il sacerdozio, che sarà stabilito più avanti [28,1], sia subordinato a Mosè nel godere della particolare vicinanza di Dio).

La nuova realtà che porta a questo dialogo è che Dio è apparso e ha iniziato a parlare con Mosè. La situazione ora è cambiata per tutti. Le possibilità per il disordine e per il caos sono aumentate. Si sente la necessità di una nuova parola per questa nuova situazione. Alla luce della situazione, il popolo deve mostrarsi obbediente. La considerazione fondamentale, però, rimane la stessa: conservare il popolo in vita. Mosè, allora, torna dal popolo e annuncia l'interesse di Dio per esso (19,25), con le parole di Dio che seguono immediatamente.

Questi versetti sono quindi al servizio di un duplice scopo dell'intera sezione: concentrare l'attenzione del popolo sulla realtà della presenza divina e chiarire il ruolo di Mosè quale intermediario (egli oltrepassa i confini sacri!). Dal punto di vista letterario, questi versetti ritardano il flusso dell'azione per sottolineare ancor di più quel che deve ancora accadere. In fondo, centrale non è semplicemente il trovarsi alla presenza divina o di ascoltare Dio parlare con Mosè; è quanto Dio dice al momento. Il tutto a vantaggio della parola di Dio che dev'essere detta e della sua corretta interpretazione.

I Dieci comandamenti

Esodo 20,1-17

Notevoli energie esegetico-teologiche sono state impegnate nello studio di queste dieci parole nel corso delle ultime generazioni (vedi HARRELSON, 1980). Qui possiamo limitarci ad alcune osservazioni introduttive (vedi anche i commenti ai capitoli 19 e 21 - 23).

L'Antico Testamento presenta più decaloghi o formulazioni simili al decalogo (per esempio, 34,17-26; Deut. 27,15-26; Lev. 19), ma soltanto Deut. 5,6-21 costituisce uno stretto parallelo. Il numero dieci appare per la prima volta in 34,28, e la divisione in due tavole – in un momento sconosciuto – viene indicata per la prima volta in 34,1. La seconda persona singolare del comandamento è costante (si noti il passaggio dalla prima persona in riferimento a Dio nel v. 7). Le differenze che si riscontrano con il testo di Deut. 5 sia nel comandamento, sia nella sua espansione (cfr. 20,9-11; Deut. 5,13-15), dimostra che essi non erano tramandati in una formulazione da mantenere inalterata nel tempo. Le opinioni degli studiosi divergono per quanto riguarda l'epoca, la struttura e il contesto originario; è probabile che i comandamenti fossero tutti molto brevi e al negativo. Nel corso del tempo essi sono stati ampliati o adattati alla luce di particolari bisogni della comunità.

La forma esortativa delle espansioni suggerisce che il culto di Israele costituiva il contesto vitale primario per i comandamenti. La loro raccolta in questa forma semplice, diretta, facile da memorizzare, tuttavia, stimolava la loro applicazione al di fuori del santuario e li manteneva