

Ideazione, progettazione e coordinamento redazionale  
OLIMPIA CAVALLO

Primo Testamento  
GIANANTONIO BORGONOVO

Nuovo Testamento  
RINALDO FABRIS

# ESODO

*nuova versione, introduzione e commento*  
di MICHELANGELO PRIOTTO



Per quanto riguarda il Primo Testamento, la Collana segue l'ordine del canone ebraico.

I deuterocanonici sono posti alla fine.

L'espressione «Primo Testamento» sottolinea la continuità, pur nella diversità, tra i due Testamenti (cfr. Eb 8,7.13): essa accoglie l'esito del dialogo ebraico-cristiano, che ha portato a leggere con sensibilità diversa il rapporto tra antica e nuova alleanza e quello tra i due Testamenti.

GC 76.1.2



PAOLINE Editoriale Libri

© FIGLIE DI SAN PAOLO, 2014

Via Francesco Albani, 21 - 20149 Milano

www.paoline.it

edlibri.mi@paoline.it

Distribuzione: Diffusione San Paolo s.r.l.

Piazza Soncino, 5 - 20092 Cinisello Balsamo (MI)

## PREFAZIONE

Mi sono domandato molte volte se non fosse temerario scrivere un commento al libro dell'Esodo, consapevole della vastità e complessità dei problemi ad esso connessi e dell'immensa letteratura che questo libro biblico ha prodotto; tuttavia ho ritenuto che valesse la pena di offrire ai lettori italiani un commento che non fosse la semplice traduzione di un'opera straniera, ma il prodotto della felice epoca postconciliare, che ha visto in Italia un fiorire intenso e appassionato di studi biblici. Questo commento si rivolge anzitutto agli studiosi di Sacra Scrittura e agli studenti delle facoltà teologiche e degli istituti superiori di scienze religiose come uno strumento di lettura e di interpretazione di questo difficile libro biblico; non vuole essere semplicemente una raccolta dettagliata e aggiornata delle sue svariate e numerose interpretazioni, bensì una proposta coerente di comprensione del libro. In questa prospettiva, tralasciando di leggere le parti più specialistiche, il presente commento può suscitare anche l'interesse del pubblico più vasto degli amanti della Bibbia, di coloro che credono in un Dio che parla all'uomo, ma anche di tutti coloro che sono alla ricerca di un senso della vita.

L'Esodo, pur essendo un libro composito, frutto di una tradizione che abbraccia molti secoli, e pur comportando lunghi capitoli apparentemente aridi, offre pagine indimenticabili per la loro bellezza letteraria (basti pensare al racconto della nascita di Mosè: 2,1-10), dove l'estetica è al servizio di un contenuto e il contenuto è inseparabile dalla forma letteraria; perciò ho voluto dare importanza all'analisi estetico-letteraria dei testi.

Frutto di un processo redazionale plurisecolare, il libro dell'Esodo conosce tensioni e problemi di difficile soluzione, come testimonia l'indagine storico-critica oggi più che mai divisa e incerta. È innegabile la confluenza di tradizioni diverse, a volte complementari e a volte anche discordanti; il presente commento le recepisce, senza tuttavia indulgere a ricostruzioni tanto dettagliate quanto ipotetiche; privilegia invece l'analisi sincronica, partendo dalla convinzione che il redattore finale del libro sia uno scriba intelligente, che sa raccogliere e comporre in un disegno unitario i vari elementi della tradizione precedente, senza perderne la ricchezza di contenuto, anche a costo di qualche tensione. La redazione postesilica del libro dell'Esodo risponde certo alla domanda di senso della comunità giudaica, però essendo l'Esodo un libro sacro, è difficilmente immaginabile la libertà di uno scriba che aggiunga a suo piacimento termini, espressioni o unità; nella fedeltà alla tradizione passata ogni rilettura e attualizzazione doveva necessariamente

[18,24-27] La ripresa in Es 18,24 della medesima espressione di Es 18,19 (*šāma' b'le qôl*, ascoltare la voce) dice la prontezza e la fedeltà della risposta di Mosè, risposta che si traduce subito nella scelta dei collaboratori (18,25) e in una attuazione ormai costante<sup>57</sup> delle nuove direttive. Come era apparso improvvisamente, così Ietro se ne va, congedato misteriosamente da Mosè. Non sappiamo se abbia portato con sé la moglie e i due figli di Mosè, ma questo non è importante, perché la sua missione è stata condotta a termine con successo: confessare l'esodo come opera di YHWH e affermare il primato di Dio in ogni esercizio della giustizia.

Un ultimo episodio caratterizza il cammino degli israeliti prima di giungere alla montagna del Sinai: la visita di Ietro a Mosè (Es 18,1-27). Si tratta di un brano tutto imperniato sul tema della Parola. L'itinerario di Ietro è l'itinerario dell'uomo che attraverso l'ascolto della Parola giunge alla fede. Le tappe di questo cammino sono significative: un primo ascolto, che potrebbe appartenere ancora all'ambito dell'informazione e della notizia; l'incontro con il profeta Mosè, annunciatore di una parola kerigmatica; la gioia profonda scaturita dall'ascolto e dall'accoglienza di questa Parola; la professione di fede che emerge dalla preghiera; l'atto finale di culto, segno comunitario dell'avvenuto miracolo della fede. Quanto al popolo esso potrà diventare una vera comunità di pace (18,24) soltanto grazie a una amministrazione della giustizia che scaturisca da magistrati capaci, come Mosè, di stare davanti a Dio; si tratta infatti di interpretare e di insegnare al popolo una Parola capace non solo di dirimere le questioni, ma soprattutto di «indicare loro la via per la quale devono camminare e le opere che devono fare» (18,20).

A conclusione di questa seconda parte dell'Esodo, concernente il cammino di Israele nel deserto (15,22 - 18,27), è evidente lo sforzo di una rilettura delle antiche tradizioni mirante a evidenziare non solo che YHWH è veramente in mezzo al popolo, nonostante le prove e le avversità, ma anche e soprattutto che l'itinerario mira a scoprire e ad accogliere questa presenza; è l'itinerario dell'ascolto e dell'accoglienza della Parola, la sola che permette all'uomo di comprendere il senso della storia e di scoprirvi il dono di una presenza. Grazie a questa riflessione gli israeliti in cammino nel deserto, e con loro il lettore del libro, sono pronti all'evento del Sinai.

<sup>57</sup> Il perfetto *wšāp'fû* (essi giudicavano) denota precisamente l'ormai abituale esercizio della giustizia a opera dei collaboratori.

## L'ANNUNZIO DELL'ALLEANZA

Es 19,1-9

19 <sup>1</sup>Al terzo mese<sup>1</sup> dall'uscita degli israeliti dal paese d'Egitto, in questo giorno, essi arrivarono al deserto del Sinai. <sup>2</sup>Partirono da Refidim e arrivarono al deserto del Sinai; si accamparono nel deserto; là si accampò Israele, di fronte al monte. <sup>3</sup>Mosè salì verso Dio<sup>2</sup>; YHWH lo chiamò dal monte, dicendo: «Così dirai alla casa di Giacobbe e annunzierai agli israeliti: <sup>4</sup>“Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e che vi ho portato su ali di aquile e vi ho fatto venire fino a me. <sup>5</sup>Ma ora, se vorrete davvero ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, sarete per me una proprietà particolare<sup>3</sup> fra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra. <sup>6</sup>Voi sarete per me un regno di sacerdoti<sup>4</sup> e una nazione santa”. Queste le parole che dirai agli israeliti». <sup>7</sup>Mosè andò, chiamò gli anziani del popolo ed espose loro tutte queste parole, che YHWH gli aveva

<sup>1</sup> Di per sé il termine *hōdeš* può significare sia «mese» sia «luna nuova»; in quest'ultimo caso l'espressione di Es 19,1 indicherebbe dunque il primo giorno della luna nuova; così interpretano alcuni commentatori (fra cui M. Noth, *Esodo*, pp. 191-192; U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, pp. 223-224; B.S. Childs, *Il Libro dell'Esodo*, p. 352) per ovviare all'apparente contraddizione tra l'indeterminatezza dell'espressione iniziale e l'indicazione precisa della seconda espressione «proprio in quel giorno». Tuttavia quando l'autore vuole specificare un determinato giorno usa la formula *b'eḥād laḥōdeš* (cfr. Es 40,2; Gn 8,5; Nm 1,1.18; 29,12); traduciamo perciò con «mese».

<sup>2</sup> Il TM sembra contraddirsi: se Mosè è già davanti a Dio, come può chiamarlo? Perciò la LXX traduce: «Mosè salì verso la montagna di Dio» e a «YHWH» sostituisce «Dio». Quest'ultima sostituzione sembra intenzionale e insistente; infatti mentre il TM in Es 19 riporta *yhwh* 18 volte e *hā'ēlōhīm* 3 volte appena, la LXX menziona 13 volte *ó theós* (Es 19,3) e 9 volte *κύριος*. Questa cautela a menzionare il nome divino è propria della LXX, dal momento che le altre versioni seguono il TM ed è dovuta probabilmente al tema peculiare di Es 19, cioè all'intima relazione di YHWH con Mosè (cfr. J.W. Wevers, *Notes*, p. 305).

<sup>3</sup> La LXX rende il termine *s'gullâ* (proprietà particolare) con l'espressione *λαός περιούσιος* (popolo prezioso), dove con l'aggiunta di *λαός*, probabilmente alla luce di Dt 7,6; 14,2; 26,18, la LXX sottolinea Israele come popolo privilegiato, distinto dalle nazioni.

<sup>4</sup> La LXX traduce *βασιλειον ιεράτευμα* (Es 19,6), la cui interpretazione più probabile è letteralmente: «regale corpo di sacerdoti» (cfr. A. Le Boulluec - P. Sandevour, *L'Exode*, p. 200). L'intera espressione, disposta in forma chiasmica (regale - corpo di sacerdoti - nazione - santa), accentua il carattere sacerdotale di Israele; da qui la citazione di *βασιλειον ιεράτευμα* in 1Pt 2,9 per affermare il sacerdozio universale dei cristiani.

ordinato. <sup>8</sup>Tutto il popolo rispose insieme e dissero: «Tutto quello che YHWH ha detto, noi lo faremo»<sup>5</sup>. E Mosè riportò a YHWH le parole del popolo. <sup>9</sup>YHWH disse a Mosè: «Ecco, io sto per venire verso di te in una densa nube, perché il popolo senta quando io parlerò con te e credano per sempre anche a te». Mosè riferì a YHWH le parole del popolo.

**III. Alla montagna del Sinai (Es 19,1 - 40,38).** A) *Dono della legge e stipulazione dell'alleanza (Es 19,1 - 24,11).* L'annuncio dell'alleanza (Es 19,1-9). Israele giunge finalmente al deserto del Sinai e in particolare ai piedi della montagna santa, come enfaticamente sottolinea l'introduzione dell'unità (19,1-2). Così si manifesta e si attua il segno preannunciato a Mosè al roveto ardente (3,12), si realizza la promessa di YHWH di costituire Israele suo popolo (6,7) e questi apprende come servire il suo Signore (10,26). Siamo davvero nel cuore dell'esodo.

Con l'arrivo al Sinai termina la seconda parte del libro incentrata sul cammino nel deserto (15,22 - 18,27) e inizia la terza e ultima parte (Es 19-40), che ha come epicentro geografico e soprattutto teologico la montagna santa del Sinai, ai cui piedi sono accampati gli israeliti; vi rimarranno fino alla presa di possesso della Dimora da parte di YHWH (40,34-35) e ancora oltre per ben undici mesi fino alla ripartenza verso la terra promessa (Nm 10,11). Il materiale di questa seconda parte dell'Esodo è manifestamente composito; c'è una trama narrativa generale (arrivo al Sinai, venuta di YHWH sul monte, ratificazione dell'alleanza tra YHWH e Israele, il grave peccato del vitello d'oro, il castigo e infine il rinnovo dell'alleanza), ma all'interno di essa è stato inserito molto altro materiale proveniente da tradizioni varie ed eterogenee (Decalogo, codice dell'alleanza, disposizioni relative alla Dimora e al culto, eccetera); infatti nella tradizione di Israele il Sinai diventa il punto di cristallizzazione più significativo di tradizioni e di precetti, quasi un monte magnetico di attrazione delle tradizioni<sup>6</sup>. Questa terza parte dell'Esodo è articolata in due grandi sezioni che ruotano la prima attorno alla proclamazione della Legge e alla stipulazione dell'alleanza (19,1 - 24,11), la seconda attorno alla costruzione della Dimora, al peccato del vitello d'oro e al rinnovo dell'alleanza (24,12 - 40,38).

La formazione letteraria della prima sezione sinaitica (19,1 - 24,11) ha costituito e continua a costituire per l'indagine storico-critica uno dei problemi più complessi e più discussi<sup>7</sup>, dove alle domande storiche circa la localizzazione della

<sup>5</sup> La LXX, riprendendo Es 19,5 e in sintonia con 24,3, aggiunge: «E noi l'ascolteremo».

<sup>6</sup> Così E. Auerbach: «Es ist, als sei der Sinai der geheimnisvolle Magnetberg, der alles an sich zieht» (È come se il Sinai fosse una montagna magnetica che attira tutto a sé; testo citato da C. Houtman, *Exodus Volume 2* [or. ol., 1989], Kok, Kampen 1996, p. 426).

<sup>7</sup> La bibliografia al riguardo è immensa. A titolo esemplificativo ricordiamo la lunga e approfondita sintesi e discussione di B.S. Childs, *Il Libro dell'Esodo*, pp. 354-369; E. Zenger, *Wie und wozu die Tora zum Sinai kam. Literarische und theologische Beobachtungen zu Exodus 19-34*, in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus*, pp. 265-288; C. Houtman, *Exodus II*, pp. 427-430; W.H.C. Propp, *Exodus II*, pp. 141-154; T.B. Dozeman, *Commentary on Exodus*, pp. 418-432.

montagna sacra, la tipologia dell'evento teofanico e la sua connessione con l'uscita dall'Egitto, si assommano le domande letterarie circa un testo apparentemente disordinato e pieno di tensioni<sup>8</sup>. Il tentativo di spiegare il testo mediante il ricorso alla teoria delle fonti è fallito<sup>9</sup> e anche l'approccio attraverso la storia delle tradizioni è sfociato nella proliferazione delle ipotesi senza raggiungere un ragionevole consenso. Sarebbe ingenuo tuttavia non riconoscere nel testo attuale il frutto di un lungo cammino di maturazione e di fusione di tradizioni antiche e originariamente indipendenti, che nel corso dei secoli confluirono, non senza tensioni, nella tradizione del testo attuale, apportandovi la loro ricchezza e le loro peculiarità<sup>10</sup>. Ripercorrere con sicurezza questo cammino è praticamente impossibile; è possibile però coglierne i tratti più significativi nel quadro di un testo che non solo li ha accolti, ma anche integrati in una sintesi nuova e coerente; infatti la chiave interpretativa della pericope del Sinai; più che in una ricostruzione ipotetica delle sue radici storiche e dell'evoluzione delle sue tradizioni, si trova nel disegno teologico che il redattore finale ha voluto conferire a questa raccolta; esso si cristallizza attorno alla teologia della presenza di YHWH e alla figura carismatica di Mosè.

La figura teofanica potrebbe sembrare riduttiva rispetto alla ricchezza di temi propria di questi capitoli, in realtà ne costituisce la sorgente da cui essi derivano. Finora il tema della presenza di YHWH che accompagna, protegge e salva Israele, ha costituito il filo rosso che congiunge tutti gli episodi della narrazione e anche la sfida della fede continuamente lanciata al popolo; ora questa presenza divina si manifesta in modo unico e dirompente, quasi a costituire una realtà definitiva e irrefutabile, da cui dovrà nascere e vivere Israele per sempre. YHWH al Sinai non offre più la propria presenza salvifica tramite dei segni, suscettibili sempre di altre interpretazioni (le piaghe, il passaggio del mare, l'acqua, la manna), bensì tramite una Parola incisa addirittura sulla pietra, alla quale Israele dovrà rispondere non soltanto con il culto, ma soprattutto con un nuovo stile di vita. È questa adesione fedele e incondizionata alla Parola che permetterà a Israele di essere veramente libero dall'Egitto e di scoprire la sua vera identità di popolo di Dio. Questo dono della presenza divina a Israele avviene grazie al ministero

<sup>8</sup> A questo riguardo è celebre lo sferzante giudizio di H. Gressmann: «Der überlieferte Text bietet einen scheinbar unheilbaren Wirrwarr» (il testo trasmesso presenta un disordine apparentemente insanabile) (*Mose und seine Zeit*, p. 181).

<sup>9</sup> Lo stesso B.S. Childs, dopo aver riassunto le proposte dei commentatori circa l'attribuzione delle fonti di Es 19,25; 20,18-21 (*Il Libro dell'Esodo*, pp. 354-357), rinuncia saggiamente a proporre sia pure ipoteticamente una sua suddivisione, cosa che fa ancora W.H.C. Propp (*Exodus II*, pp. 141-150) con una dettagliata quanto ipotetica suddivisione di 19,1 - 24,18. T.B. Dozeman da parte sua (*Commentary on Exodus*, p. 425) come al solito prospetta semplicemente una divisione fra testi non sacerdotali (Es 19,2.3-5a.6b.7-11a.12-17.19; 20,1-17\*.18-20; 20,21 - 23,33; 24,2-5.7) e testi sacerdotali (19,1.5b-6a.11b.18.20-25; 20,8-11; 24,1-2\*.6.8.9-11\*).

<sup>10</sup> Il testo attuale della pericope sinaitica è verosimilmente una composizione postesilica; infatti è sorprendente come la menzione dell'alleanza sinaitica e di Mosè non trovi alcun riscontro in alcuni passi importanti inerenti alla storia di Israele (cfr. Dt 6,21-23; 26,5-9; Gs 24,2-13; Gdc 11,14-18; Ez 20) o al tema della Legge (cfr. 2Re 22-23; Ger 31,31-34). È soltanto nel salmo storico di Ne 9,6-37 che compare espressamente il dono della Legge sul monte Sinai integrato negli eventi salvifici della storia di Israele (cfr. Ne 9,13).

mosaico<sup>11</sup>. La figura di Mosè è determinante non solo in quanto usufruttore eccezionale della teofania (cfr. 19,9) ma anche in quanto mediatore tra YHWH e il popolo; infatti è lui che trascrivendo e proclamando la Legge la trasmette a Israele ed è ancora lui che sulla base di questa Legge conclude l'alleanza tra YHWH e il popolo (24,3-8). Se nel Vicino Oriente Antico è sempre il re che promulga la legge, non così in Israele, dove infatti la Legge viene donata al Sinai tramite Mosè, ben prima cioè dell'istituzione della monarchia; la sua autorità non deriva da un potere politico, ma dalla investitura profetica, che trova il proprio fondamento nella missione egiziana ma soprattutto nella eccezionale esperienza teofanica al Sinai. L'epoca aurea di Israele non è dunque l'epoca di Davide e della monarchia, bensì l'epoca del deserto culminante nell'evento del Sinai. È così che la Legge diventa unita strettamente a Mosè in quanto *tôrat mōšeh* (Legge di Mosè: Gs 8,32; 2Re 23,25; MI 3,22) o in quanto *seper tôrat mōšeh* (libro della legge di Mosè: Gs 8,31; 23,6; Ne 8,1)<sup>12</sup>.

Il disegno letterario che esprime questa teologia della presenza di YHWH e del ministero mosaico è costituito da una narrazione coerente ed equilibrata, nonostante la varietà del materiale e la sussistenza di alcune tensioni<sup>13</sup>. Le indicazioni cronologico-geografiche di 19,1-2 introducono una nuova unità letteraria, la cui delimitazione è costituita dalla chiara inclusione di due brevi pericoli: 19,3-9 e 24,1-11; infatti la prima, tramite un discorso di YHWH e una pronta adesione del popolo, funge da annuncio programmatico dell'alleanza, alleanza che verrà poi sancita da una solenne liturgia precisamente nella pericope conclusiva di 24,1-11. Il parallelo tra le due pericopi non è solo tematico, ma anche letterario, come testimoniano le corrispondenze verbali tra 19,7-8 e 24,3.7b. Al centro di questa inclusione compare l'evento teofanico, che però deve essere considerato in un orizzonte più ampio rispetto alla sola descrizione di 19,16-19, fino a includere il Decalogo stesso (20,1-

<sup>11</sup> È degna di menzione l'analisi di B.S. Childs (*Il Libro dell'Esodo*, pp. 360-369) circa le due forme del ministero mosaico. Da una parte, Mosè appare come colui che guida il popolo all'incontro con YHWH per concludere con lui un patto; ma il popolo è spaventato dalla teofania, si ritira a distanza e implora Mosè che agisca da mediatore; a lui viene data la Legge ed egli la trasmette al popolo che l'accetta: è il modello che appare principalmente in Es 19 e più tardi in Es 34. Dall'altra parte, YHWH informa Mosè che l'intento della teofania è quello di legittimarlo agli occhi del popolo; YHWH e Mosè conversano insieme in presenza del popolo; Mosè viene poi chiamato sul monte, riceve la Legge e stipula un patto con YHWH a nome del popolo; questo secondo modello è quello predominante e appare soprattutto in Es 19.20.24. Queste due forme del ministero mosaico, secondo B.S. Childs, sarebbero già state unite a livello della tradizione orale.

<sup>12</sup> Cfr. J.-L. Ska, «La scrittura era parola di Dio, scolpita sulle tavole» (Es 32,16). Autorità, rivelazione e ispirazione nelle leggi del pentateuco, in E. Manicardi - A. Pitta (edd.), *Spirito di Dio e Sacre Scritture nell'autotestimonianza della Bibbia. XXXV Settimana Biblica Nazionale*, EDB, Bologna 2000, pp. 7-23.

<sup>13</sup> Circa la composizione letteraria di questi capitoli, cfr. B.S. Childs, *Il Libro dell'Esodo*, pp. 369-375; G. Borgonovo, *Scrittura e b'rit in Es 19-40*, in *Teologia* 26 (2001) 129-154; C. Dohmen, *Exodus 19-40* (HTKAT), Herder, Freiburg-Basel-Wien 2004, pp. 42-43; T.B. Dozeman, *Commentary on Exodus*, pp. 432-435. Per quanto riguarda in particolare la sezione di Es 19,10 - 20,21, vedi l'ottima analisi di A. Wénin, *La théophanie au Sinai. Structures littéraires et narration en Exode 19,10 - 20,21*, in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus*, pp. 471-480.

17). Ne fa fede l'importante indizio letterario di 19,9a<sup>14</sup>, dove l'espressione «perché il popolo senta quando io parlerò con te» preannunzia non solo l'imminente dialogo tra Mosè e YHWH registrato in 19,19, ma anche la proclamazione comune del Decalogo annunciata dalla doppia introduzione narrativa di 19,25 e 20,1, mentre l'espressione seguente «e credano sempre anche a te» rinvia esplicitamente a 20,19, dove il popolo in seguito al Decalogo riconosce in Mosè l'unico e legittimo portavoce di YHWH. A ciò si aggiunga la struttura della sezione 19,10 - 20,21 articolata su due unità parallele: 19,10-20 // 19,21 - 20,21. L'articolazione delle due unità evidenzia chiaramente la loro struttura parallela:

- A) a) ordine di YHWH a Mosè di andare dal popolo per purificarlo (19,10-13)
- b) esecuzione dell'ordine (19,14-15)
- c) teofania con segni sonori e visivi (19,16-19a)
- d) incontro tra YHWH e Mosè (19,19b)
- B) a) ordine di YHWH a Mosè di andare dal popolo per tenerlo lontano (19,21-24)
- b) esecuzione dell'ordine (19,25)
- c) teofania in forma verbale (20,1-17)
- d) incontro tra Mosè e YHWH (20,21).

Con ciò il narratore non solo supera la difficoltà di inserire il Decalogo nel corpo di una narrazione, ma lo interpreta alla luce della precedente teofania, considerandolo esso stesso manifestazione di YHWH; dalla voce della natura si passa alla parola umana.

Un ulteriore allargamento dell'orizzonte teofanico si produce nei capitoli successivi, che noi conosciamo come il codice dell'alleanza (20,22 - 23,33). Il breve brano di 20,18-21, come si è visto sopra, è strutturalmente unito al Decalogo, di cui costituisce la conclusione<sup>15</sup>; nel medesimo tempo però serve anche a introdurre il seguente codice dell'alleanza. Certo, manca l'ordine di YHWH, presente nelle precedenti due preparazioni alla teofania; però è fortemente presente il popolo, che supplica Mosè di essere il portavoce di Dio, e sarà proprio in forza di questo ministero che Mosè potrà far giungere al popolo il codice dell'alleanza. Il codice dell'alleanza stesso appare come la specificazione storica delle «dieci parole», collocandosi così ancora sulla scia della teofania; in esso e tramite esso infatti il popolo conosce la volontà di Dio. Così dunque appare il testo strutturato dell'unità sinaitica:

- 19,1-9: annuncio programmatico dell'alleanza
- 19,10-15: preparazione alla teofania della natura
- 19,16-20: teofania della natura
- 19,21-25: preparazione alla teofania del Decalogo
- 20,1-17: teofania del Decalogo
- 20,18-21: conclusione del Decalogo e preparazione del codice dell'alleanza
- 20,22 - 23,33: codice dell'alleanza
- 24,1-11: stipulazione dell'alleanza.

<sup>14</sup> Vedi l'attenta analisi di A. Wénin, *La théophanie au Sinai*, pp. 472-473.

<sup>15</sup> Vedi al riguardo il ricco commento di B.S. Childs, *Il Libro dell'Esodo*, pp. 380-383.

In conclusione, questa grande unità sinaitica descrive il cammino di una presenza teofanica che per gradi, dai segni della natura al Decalogo e infine alle specificazioni storiche del codice dell'alleanza, giunge gratuitamente a Israele, indicandogli la via della vera liberazione e la figura della sua autentica identità di popolo di Dio. È a questo dono che Israele è chiamato a rispondere con la stipulazione dell'alleanza. Il commento sarà articolato su cinque unità:

- L'annuncio dell'alleanza (19,1-9).
- La teofania della natura (19,10-20).
- La teofania del Decalogo (19,21 - 20,17).
- La teofania del codice dell'alleanza (20,18 - 23,33).
- La stipulazione dell'alleanza (24,1-11).

*L'annuncio dell'alleanza (19,1-9).* Questa prima unità è composta anzitutto da una breve annotazione storico-geografica (19,1-2), che funge da introduzione non solo alla presente pericope, ma anche e soprattutto all'intera narrazione biblica del Sinai, cioè fino alla corrispondente annotazione di Nm 10,11. Segue poi una sottounità (19,3-9) che tradisce innegabili tensioni, visibili soprattutto nei versetti iniziale e finale: se Mosè sale ('lh) al monte (19,3a), perché YHWH lo chiama (qr') dal monte (19,3b)<sup>16</sup>? L'emistichio 19,9b dal canto suo riprende quasi letteralmente l'emistichio 19,8b. Dunque appare chiaro che 19,3b-9a costituisce un'inserzione posteriore, comprovata anche, come vedremo, dal diverso stile e contenuto; non si tratta però di una inserzione arbitraria, essa infatti fa *pendant* al brano finale di 24,3-8<sup>17</sup>, permettendo così di includere l'intera pericope sinaitica nella cornice teologica dell'alleanza. A livello di unità (19,1-9), non senza qualche forzatura, emerge una narrazione così articolata: dopo la segnalazione dell'arrivo al Sinai (19,1-2) segue la descrizione del primo incontro tra Mosè e YHWH con una proposta di alleanza (19,3-6), alla quale Israele risponde con una piena accettazione (19,7-8); chiude l'unità 19,9 che funge non solo da conclusione, ma anche da annuncio della teofania seguente. Anche se dall'analisi diacronica il dialogo YHWH-Mosè risulta localizzato non sul monte, ma ai piedi del Sinai<sup>18</sup>, tramite l'espressione iniziale «Mosè salì verso Dio» (19,3a) esso viene teologicamente inglobato nel dialogo teofanico, conferendogli così maggiore peso; ne risulta una duplice salita di Mosè sul monte, la prima in risposta a una chiamata di YHWH (19,3), la seconda in quanto portavoce del popolo (19,8). Mosè appare così come il diacono di una Parola che riceve e dona al popolo e di una risposta che a sua volta fa giungere fino a Dio; il soggetto primario dunque è la Parola.

<sup>16</sup> In Es 19,3b-9 non compaiono mai i verbi «salire» ('lh) e «discendere» (yrd); in effetti il corrispondente verbo «discendere» (yrd) compare solo in 19,14a, per cui 19,3a è il punto in cui il redattore ha inserito l'unità di 19,3b-9. Un segno supplementare è costituito dal cambio del nome divino: non più 'ēlōhīm bensì yhw̄h.

<sup>17</sup> Cfr. la ripresa del termine *b'rit* (alleanza: 19,5; 24,7,8) e della promessa del popolo (19,8a; 24,3b,7b).

<sup>18</sup> I verbi di movimento di Es 19,3b-9 non implicano alcuna salita al monte, ma sono coerenti con il quadro di un Dio che dal monte parla a un Mosè ancora ai piedi: «lo chiamò» (19,3b), «Mosè andò, chiamò... espose» (19,7), «Mosè riportò» (19,8), «Mosè riferì» (19,9b).

[19,1-2] L'inversione cronologica dei versetti – la notizia della partenza da Refidim dovrebbe precedere quella dell'arrivo al Sinai – e la sua collocazione in apertura intendono evidenziare l'importanza della data. La sua espressione letteraria però è particolare, essa infatti è costituita da due indicazioni cronologiche con al centro il riferimento all'uscita dall'Egitto; la prima espressione «al terzo mese» è generica e apparentemente in contraddizione con quella finale «in questo giorno» (*bayyôm hazzeh*). In realtà quest'ultima espressione riprende quella di 12,41, dove essa indica il giorno della celebrazione pasquale e nello stesso tempo rinvia all'espressione parallela di Gs 5,11 (*b'e'ezem hayyôm hazzeh*, in quello stesso giorno), che segna il compimento della promessa della terra dopo la celebrazione pasquale e la cessazione del dono della manna. In tal modo la cronologia dell'arrivo al Sinai degli israeliti sottolinea il ruolo centrale di quest'ultimo nel calendario della storia esodale<sup>19</sup>. Anche se la connessione del dono della Legge e della stipulazione dell'alleanza con la festa della Pentecoste è una tradizione tardiva giudaico-cristiana<sup>20</sup>, l'indicazione cronologica di 19,1 in forza del sopraccitato riferimento alla celebrazione della Pasqua conferisce all'imminente evento sinaitico un valore liturgico; è infatti un evento aperto all'oggi (*bayyôm hazzeh*), un evento non chiuso nel passato, ma sempre presente nella celebrazione liturgica; in questo senso il giorno in cui si riceve la *tôrāh* è sempre «questo giorno»<sup>21</sup>!

All'annotazione cronologica segue quella geografica; l'annotazione è ridondante e tradisce i segni di una rielaborazione redazionale<sup>22</sup>, ma dal punto di vista del contenuto è ricca e significativa. L'indicazione del luogo è martellante: «deserto del Sinai... deserto del Sinai... nel deserto... là... di fronte al monte». C'è una progressiva determinazione del Sinai, che porta dal deserto al monte; è di fronte ad esso che Israele rimarrà accampato per tutto il tempo della rivelazione sinaitica. Anche l'uso dei verbi è significativo: «arrivarono... partirono... arrivarono... si accamparono... si accampò». Mentre nelle annotazioni di itinerario al verbo *ns'* (partire) segue semplicemente o il verbo *bw'* (arrivare; cfr. Es 16,1; Nm 20,22; 33,9) o il verbo *hnh* (accamparsi: 13,20; 17,1; Nm 21,10.11; 22,1; 33[41x]), qui

<sup>19</sup> Cfr. C. Dohmen, *Exodus*, p. 50. La medesima espressione (*bayyôm hazzeh*, in questo giorno) caratterizza l'inizio del diluvio (Gn 7,11), l'investitura dei sacerdoti (Lv 8,34) e il Giorno dell'espiazione (Lv 16,30). Cfr. T.B. Dozeman, *Commentary on Exodus*, p. 439.

<sup>20</sup> Partendo dall'indicazione di Es 19,1 la tradizione rabbinica determina in cinquanta giorni il periodo intercorso tra la celebrazione pasquale e la promulgazione del Decalogo, fissata al sesto giorno del mese di Sivan; per cui la Pentecoste, che si celebra cinquanta giorni dopo la Pasqua, commemora precisamente l'evento sinaitico. La prima attestazione di questa tradizione risale a R. José ben Halaftha (circa 150 d.C.): «Nel terzo mese (Sivan), il sesto giorno del mese, furono dati loro (agli israeliti) i dieci comandamenti: era un giorno di sabato» (cfr. E. Lohse, *πεντηκοστή*, in *GLNT* 9,1485-1487).

<sup>21</sup> Commenta Rashi: «Lo stesso giorno - Cioè all'inizio del mese. Non avrebbe dovuto scrivere: "Lo stesso giorno", ma "Quel giorno"; perché dunque ha scritto: "Lo stesso giorno"? Per dire che le parole della *Tôrāh* devono essere per te sempre nuove, come se Dio le avesse date per la prima volta in quello stesso giorno» (*Commento all'Esodo*, p. 154).

<sup>22</sup> Da notare la ripresa dal versetto precedente dell'espressione «arrivarono al deserto del Sinai» e la ripetizione del verbo «accamparsi». La LXX semplifica il testo omettendo la frase «e si accamparono nel deserto».

compaiono entrambi<sup>23</sup>, con l'accentuazione del secondo tramite la sua duplicazione; è evidente l'intento di sottolineare che questa non è semplicemente una delle tappe dell'itinerario del deserto, ma la tappa per eccellenza. La localizzazione della montagna santa del Sinai rimane un problema sempre aperto<sup>24</sup>, non così il suo significato simbolico. Il Sinai (*sînāy*) richiama il roveto (*sēneh*) di 3,2 e per assonanza anche il Sion gerosolimitano (*šiyôn*), dove sorgerà il tempio. L'esperienza teofanica offerta a Mosè al roveto ardente diventa ora esperienza teofanica – sia pure a distanza – offerta agli israeliti, prefigurazione di quella presenza permanente che Dio donerà nel tempio del monte Sion. L'arrivo degli israeliti al Sinai inaugura la tappa più lunga e decisiva dell'intero cammino esodale, tappa fondamentale nella quale essi riceveranno la *tôrāh* e diventeranno popolo di Dio; soltanto con Nm 10,11 leveranno le tende e riprenderanno il cammino che li condurrà alle soglie della terra promessa.

[19,3-6] La salita di Mosè al monte è frutto dell'iniziativa gratuita di Dio che chiama il profeta per affidare a lui e al popolo una parola che illumina l'intero evento dell'esodo e che soprattutto interpella in vista di una scelta decisiva. I commentatori sono unanimi nel sottolineare la profondità teologica di questi versetti, che testimoniano una teologia dell'alleanza ormai matura, debitrice della riflessione deuteronomistica, sacerdotale e profetica, maturata nel tardo periodo postesilico dopo la delusione seguita alla prima ricostruzione<sup>25</sup>.

Due espressioni delimitano a mo' di inclusione le parole di YHWH, sottolineando la necessità di annunciare queste parole agli israeliti (19,3,6): sono loro i destinatari dell'annuncio. Esso è articolato in tre momenti<sup>26</sup>: l'esodo (19,4), il sì di Israele (19,5a), il dono di YHWH (19,5b-6). Degna di menzione è la sequenza dei pronomi e degli aggettivi possessivi, quale appare dal testo strutturato:

Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto  
e come *vi* ho portato su ali di aquile  
e *vi* ho fatti venire *fino a me* (19,4).  
Ora se vorrete davvero ascoltare la *mia* voce  
e custodirete la *mia* alleanza (19,5a),

<sup>23</sup> La sequenza dei tre verbi (partire, arrivare, accamparsi) occorre solo più in Nm 33,9 a motivo della qualificazione di Elim come luogo delle dodici sorgenti e delle settanta palme (cfr. C. Dohmen, *Exodus*, p. 51).

<sup>24</sup> Vedi la nota 44 a Es 3,1 (p. 88) e la nota 27 a *Il Mosè della storia. Gli inizi del culto di YHWH* (pp. 750-752).

<sup>25</sup> Secondo J.-L. Ska (*Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique*, in M. Vervenne [ed.], *Studies in the Book of Exodus*, pp. 289-317; cfr. anche Id., *The Exegese of the Pentateuch. Exegetical Studies and Basic Questions* [FAT 66], Mohr Siebeck, Tübingen 2009, pp. 139-164), si tratta di un testo postdeuteronomico e postsacerdotale che raccoglie lo stile e soprattutto la teologia delle due correnti; si situerebbe tra la teologia ottimistica dei primi profeti postesilici, molto aperti nei confronti dei popoli pagani, e la dura critica nei loro confronti propria delle correnti facenti capo ai libri di Esdra e Neemia, configurando l'identità di Israele a partire dalle tradizioni teologiche del patto e dell'esodo più che da frontiere geografiche o politiche.

<sup>26</sup> Non si tratta propriamente di uno schema temporale articolato sul passato, presente e futuro; infatti, se il primo momento, quello dell'esodo, è chiaramente descritto al passato, gli altri due sono paralleli e interdipendenti: al dono divino deve corrispondere l'impegno di Israele.

sarete *per me* una proprietà particolare fra tutti i popoli,  
perché *per me* è tutta la terra.

Voi sarete *per me* un regno di sacerdoti e una nazione santa (19,5b-6).

Pur essendo una parola rivolta a Mosè, in realtà YHWH interpella direttamente gli israeliti con parole che traspirano amore, dolcezza e intimità; da qui l'importanza del gioco dei pronomi. I due pronomi personali all'inizio e alla fine del discorso (*voi*) esprimono l'invito divino a Israele a *vedere*, perché possa *essere*; il soggetto reale è sempre YHWH e Israele ne è il beneficiario (cfr. i due «*vi*» di 19,4). La sequenza dei pronomi di prima persona è significativa. La prima ricorrenza evidenzia fin dall'inizio la meta ultima dell'esodo: *fino a me!* Questa meta viene poi specificata come dono della Parola e dell'alleanza (19,5a), tramite cui Israele potrà diventare veramente il popolo di YHWH, come sottolinea la triplice ricorrenza finale del pronome «*per me*» (19,5b-6).

[19,4] Compito di Israele è anzitutto uno sguardo di fede; da qui l'invito-affermazione: «avete visto»; si tratta cioè di vedere il senso profondo dell'evento esodo; in concreto: questo ascolto della Parola e l'osservanza dell'alleanza. In tal modo Israele sarà veramente il popolo di YHWH. Egli non è soltanto *colui che è*, ma anche *colui che fa essere*. Il riferimento è chiaramente alla passata esperienza della liberazione dall'Egitto, ma anche e soprattutto a un impegno di fede, perché questo vedere è conseguente al vedere di Dio (3,7,9). Ciò che è originario e primo è il vedere di Dio, da cui soltanto nasce il vedere dell'uomo.

Le prime parole di YHWH sintetizzano mirabilmente l'intero evento dell'esodo secondo una triplice articolazione: uscita, cammino, entrata. L'uscita è caratterizzata essenzialmente come opera di YHWH; è in una storia concreta di liberazione che Dio si rivela come soggetto primario e gratuito ed è anche il tratto più dimenticato e più contestato dal popolo. Il riferimento non è dunque alle sole piaghe, ma a tutto l'evento esodo, inteso come opera di YHWH. Il susseguente cammino nel deserto è descritto tramite un'immagine profonda e suggestiva, quella dell'aquila che solleva e porta su di sé i suoi piccoli. Se altrove l'immagine dell'aquila esprime lo svezzamento materno di Dio che si fa nido a Israele (Dt 32,11) oppure il suo giudizio minaccioso (Dt 28,49), qui suggerisce invece l'infinito amore di un Dio che preferisce, secondo la suggestiva interpretazione di Rashi<sup>27</sup>, essere colpito lui stesso piuttosto che il suo popolo. L'uomo, fosse anche il grande profeta Mosè, non può portare Israele (Nm 11,11) né tanto meno difenderlo; YHWH sì! Sarà nell'esodo di Gesù, cioè nella sua morte in croce, che questo amore divino troverà la sua piena epifania (Rm 8,30-31).

<sup>27</sup> Così commenta il celebre esegeta ebreo: «Come un'aquila che porta i suoi piccoli sulle ali, mentre tutti gli altri volatili tengono i loro piccoli fra le zampe, perché temono gli altri uccelli che volano sopra di loro; l'aquila, al contrario, teme solo l'uomo che può colpirla con una freccia, giacché non c'è altro uccello che possa volare più in alto sopra di lei. Perciò pone il piccolo sulle ali pensando che sia meglio che la freccia colpisca lei piuttosto che il figlio. Dio disse: "Anche Io faccio così". "E l'angelo di Dio partì... e venne fra l'accampamento egiziano e...". Gli egiziani scagliavano frecce e pietre e la nube le riceveva» (Rashi, *Commento all'Esodo*, p. 155).

Infine il tratto esodale più suggestivo è costituito dal terzo momento: «E vi ho fatti venire fino a me»; letteralmente: «E vi ho fatti entrare in me (*wā'ābī' 'etkem 'ēlāy*)». Normalmente il verbo *bw'* (andare, giungere) nel contesto della teologia esodale è associato alla terra promessa, esprime cioè la meta del cammino nel deserto<sup>28</sup>; qui l'entrata materiale in una terra si personalizza, diventando accesso a una persona, YHWH stesso. Che l'accesso a YHWH possa avvenire tramite la celebrazione liturgica<sup>29</sup> è un dato pacifico, già ricordato fra l'altro da Es 15,17; ma qui l'espressione è più profonda, perché più che una modalità di comunione, evidenzia la comunione stessa con YHWH, come ribadisce, pur con un'espressione letteraria diversa, Lv 11,45: «Poiché io sono YHWH, che vi ho fatti uscire dal paese d'Egitto, per essere il vostro Dio». È questa la misteriosa e inaudita meta dell'esodo, dalla quale devono trarre legittimità e coerenza tutte le modalità di attuazione, a cominciare dall'entrata nella terra e dall'istituzione della liturgia.

[19,5a] La duplicazione del verbo «ascoltare» nell'espressione ebraica, che nella traduzione si esplicita con la sottolineatura volitiva («se davvero vorrete ascoltare» oppure «se deciderete di ascoltare»), evidenzia il riconoscimento da parte di Dio di un Israele ormai libero e adulto, pienamente responsabile del suo futuro: ha visto il dono, ora deve viverlo. La risposta di Israele deve essere anzitutto l'ascolto, quel comandamento fondamentale (cfr. Dt 6,4; Mc 12,28-30) che fa di lui davvero il popolo dell'ascolto. Oggetto di quest'ascolto non è semplicemente la legge, bensì la voce (*qôl*), termine onnicomprensivo della Parola. L'ascolto poi sfocia nel custodire o vegliare (*šmr*) l'alleanza (*b'ērît*). La menzione dell'alleanza potrebbe far pensare che qui si tratti semplicemente di un rinnovamento e di una reinterpretazione in chiave deuteronomistica dell'alleanza con Abramo (Gn 17,7-9), peraltro già ricordata in 6,4-5<sup>30</sup>; tuttavia 19,5 tramite la particella *w'e'attâ* (ma ora) indirizza decisamente le parole di YHWH verso il presente e verso un futuro immediato; infatti il pressante invito all'ascolto e all'osservanza è soltanto un anticipo di ciò che seguirà<sup>31</sup>; determinante poi è il forte parallelismo del nostro brano con 24,3-8, per cui l'alleanza di 19,5 è quella che verrà conclusa in 24,3-8. Il parallelo voce // alleanza permette di comprendere l'esperienza sinaitica non solo come teofania, ma anche e soprattutto come alleanza<sup>32</sup>; la presenza teofanica nell'alleanza si offre a Israele come presenza strutturale e permanente, previa naturalmente l'accoglienza cosciente e impegnata del dono. Quest'accoglienza è configurata dal verbo *šmr* (custodire, vegliare), che evidenzia il carattere di una risposta fortemente impegnata sul piano esistenziale e nel medesimo tempo profondamente riconoscente

<sup>28</sup> Cfr. L. Alonso Schökel, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, EDB, Bologna 1996, pp. 103-113.

<sup>29</sup> In questo senso commenta Rashi, citando il *Targum*: «Vi ho fatto giungere sino a Me - Come il *Targum*, cioè: "Vi ho portato vicino al mio servizio"» (*Commento all'Esodo*, p. 156).

<sup>30</sup> Cfr. in questo senso C. Dohmen, *Exodus*, pp. 60-61.

<sup>31</sup> Cfr. B.S. Childs, *Il Libro dell'Esodo*, p. 377.

<sup>32</sup> Il redattore riprende così la riflessione del Deuteronomio, dove YHWH conclude un'alleanza all'Oreb (Dt 5,2,3; cfr. Dt 4,13; 9,9.11; 29,69). Vedi J.-L. Ska, *Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique*, in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus*, pp. 305-307; G. Borgonovo, *Scrittura e b'ērît in Es 19-40*, in *Teologia* 26 (2001) 141-142.

del dono ricevuto. YHWH «aveva vegliato» (cfr. *šimmurîm*, veglia) tutta la notte perché Israele potesse uscire dall'Egitto (12,42), ora è Israele a essere chiamato a vegliare sul dono dell'alleanza.

[19,5b-6] Tre espressioni descrivono che cosa significa per Israele «entrare in Dio», essere cioè suo popolo: *s'egullâ* (proprietà particolare); *mamleket kōhānîm* (regno di sacerdoti); *gōy qādōš* (nazione santa)<sup>33</sup>. Il termine *s'egullâ* non indica soltanto una proprietà, ma anche e soprattutto una proprietà particolare; imparentato con il termine accadico *sikiltu*, che significa «acquisto, tesoro personale», *s'egullâ* indica dunque un bene prezioso, particolarmente caro a YHWH, un bene che egli si è acquistato a titolo singolare. Non si tratta però di un privilegio a discriminazione dei popoli, perché tutta la terra appartiene a YHWH e dunque l'elezione particolare di Israele non può essere considerata un particolarismo esclusivo, bensì responsabilità e impegno di testimonianza fra i popoli, come attesta il seguito del testo. *Mamleket kōhānîm* (regno di sacerdoti). L'espressione, di difficile interpretazione<sup>34</sup>, è strettamente parallela a quella seguente (nazione santa), con la quale forma un'unità<sup>35</sup>; assodato che l'elezione di Israele non comporta una discriminazione dei popoli, si tratta di descriverne la specificità<sup>36</sup>. Certamente Israele è una comunità governata dai sacerdoti, tanto più nel contesto postesilico dove matura questa riflessione<sup>37</sup>, ma dell'istituzione del sacerdozio si parlerà soltanto nei capitoli seguenti; qui il redattore intende descrivere il carattere sacerdotale di questa comunità, cioè la loro relazione particolare con YHWH. I sacerdoti sono coloro che possono avvicinarsi a Dio; sono famigliari di Dio, perché da lui scelti a essere suoi ministri (Es 28,43; Dt 10,8) e a essere a lui vicini (Nm 1,51; 3,10.38). Dunque la natura intima di Israele in

<sup>33</sup> Oltre ai commentari, vedi in particolare J.-L. Ska, *Exode 19,3b-6 et l'identité de l'Israël postexilique*, in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus*, pp. 294-304.

<sup>34</sup> L'espressione *mamleket kōhānîm* è un *hapax legomenon* dell'AT, il cui senso è di difficile determinazione. Numerose sono le proposte, che però si riducono essenzialmente a due; l'una interpreta l'espressione in senso collettivo: regno di sacerdoti o regno sacerdotale, dove la dignità sacerdotale è propria sia di ciascun individuo sia del popolo in quanto tale (è in questo senso che il Nuovo Testamento [cfr. 1Pt 2,9; Ap 1,6; 5,10] applica l'espressione a tutti i cristiani); l'altra interpreta l'espressione nel senso di un regno (governato) dai sacerdoti.

<sup>35</sup> Le tre espressioni di Es 19,5b-6 sono certamente parallele, tuttavia tra la prima e le altre due c'è uno stacco, dovuto alla frase esplicativa «perché mia è tutta la terra»; questa affermazione è in funzione della prima espressione («proprietà particolare») e serve a precisarne il senso, specialmente contro il pericolo di una interpretazione discriminante nei confronti dei popoli. La nuova introduzione di 19,6 con l'enfaticizzazione del pronome personale «voi» e il nuovo verbo riconcentrano l'attenzione del lettore sullo statuto di Israele, caratterizzandolo con due nuove qualità.

<sup>36</sup> In connessione con la precedente menzione dei popoli si è voluto interpretare (cfr. G. Barbiero, *Mamleket kōhānîm [Es 19,6a]: i sacerdoti al potere?*, in *RivBib* 37 [1989] 427-446) l'espressione *mamleket kōhānîm* come l'affermazione di un sacerdozio di Israele esercitato a favore dei popoli. In questo senso già Filone di Alessandria sottolineava la vocazione di Israele a un sacerdozio esercitato in favore di tutta l'umanità (*De vita Mosis* 1,149; specialmente 2,163.167; *De Abrahamo* 98). Il testo tuttavia parla sì di una distinzione di Israele rispetto ai popoli, ma non di una missione di Israele nei loro riguardi.

<sup>37</sup> Questa concezione ha una sua consistenza non soltanto storica, testimoniata dal governo teocratico postesilico, ma anche filologica, in quanto il termine *mamlākâ* significa un territorio governato da un re; tuttavia, pur non negando questa realtà, il nostro testo intende evidenziare lo statuto particolare di Israele nei confronti dei popoli.

quanto popolo dell'alleanza sarà proprio questa vicinanza particolare a Dio, come quella che si verifica con i sacerdoti durante il loro servizio liturgico<sup>38</sup>.

L'espressione «nazione santa» (*gôy qādôš*) è unica nell'AT, dove normalmente compare la forma 'am qādôš (popolo santo; cfr. Dt 7,6; 14,2.21; 26,19; Is 62,12, eccetera). Il termine 'am (popolo) definisce una unità specialmente a partire da ciò che i suoi membri hanno in comune, come la parentela e il sangue<sup>39</sup>; il termine *gôy* (nazione) al fattore parentela e comune ascendenza aggiunge anche i concetti di territorio e di governo<sup>40</sup>, per cui definisce una unità a partire da ciò che distingue i suoi membri dalle altre nazioni, come un proprio territorio e una propria costituzione. Ora ciò che distinguerà Israele dalle altre nazioni sarà la santità, cioè il suo appartenere unicamente a Dio; Israele dovrà essere fra le nazioni il testimone della santità di Dio, cioè della sua incomparabile unicità (Os 11,9; Is 43,10-12); sia la legge che la terra dovranno essere segno di questa santità divina, secondo lo stile di vita che verrà descritto da Lv 17-26 e che farà di Israele il luogo della presenza dell'unico Dio, YHWH.

[19,7-8] Mosè va (*bw'*)<sup>41</sup> e chiama (*qr'*) gli anziani; chiamato da Dio dal monte (19,3), chiama a sua volta gli anziani del popolo per riferire loro il messaggio di Dio. Come al momento della chiamata di Mosè gli anziani di Israele erano stati i primi a conoscere il messaggio divino (3,16), così anche qui essi sono i primi a ricevere da Mosè la parola di YHWH. La risposta del popolo è entusiasta e incondizionata, ma anche incoativa, perché dal punto di vista narrativo si deve ancora conoscere il contenuto della rivelazione divina; e tuttavia la risposta del popolo ha una sua consistenza e legittimità, perché è una risposta a ciò che non solo è anteriore alla stessa *tôrâh* e a ogni ulteriore specificazione, ma a ciò che ne costituisce il fondamento stesso, cioè al fatto della liberazione dall'Egitto; infatti ciò che YHWH dirà è ciò che ha già detto attraverso il dono della liberazione. Appare qui la dimensione pratica del credere biblico<sup>42</sup>, per cui la legge non verrà ad aggiungersi alla fede, ma ne determinerà il significato pratico mediante l'indicazione di un comportamento. Il ritorno di Mosè da YHWH non è dettato da un ordine, ma scaturisce dalla sua volontà; ciò definisce e legittima il particolare ministero di Mosè: egli non è solo il mediatore dell'alleanza tra YHWH e Israele, ma anche e soprattutto colui che, solo, può accedere a Dio, conversare con lui, esserne il continuo intermediario con il popolo; si tratta di un ministero non circoscritto al Sinai, ma permanente, come dimostrerà in particolare la tradizione della Tenda del convegno (33,7-11).

<sup>38</sup> Una conferma può venire dal testo di Is 61,6, dove l'espressione *kôhânê yhw* (sacerdoti di YHWH) definisce la comunità giudaica della Gerusalemme postesilica ricostruita (Is 61,4), che sarà servita dalle nazioni e che, come i sacerdoti, non dovrà più preoccuparsi della produzione dei beni di prima necessità, perché potrà contare sulle offerte portate al tempio.

<sup>39</sup> Cfr. E. Lipiński, 'am, in *GLAT* 6,814.

<sup>40</sup> Cfr. G.J. Botterweck, *gôj*, in *GLAT* 1,1975-1978.

<sup>41</sup> Il verbo *bw'* (andare) non indica di per sé la discesa di Mosè dal monte (questa sarà indicata espressamente dal verbo *yrd* [discendere] in Es 19,14), ma definisce piuttosto il dialogo dapprima tra Mosè e gli anziani (19,7) e poi tra YHWH e Mosè (19,9).

<sup>42</sup> Vedi al riguardo le interessanti riflessioni di G. Giordano, *La riflessione biblica su credere*, in P. Bernardi - G. Giordano - G. Lingua (edd.), *La decisione di credere. Per una comprensione della fede come atto pratico*, Esperienze, Fossano (CN) 1996, specialmente pp. 73-77.

[19,9] Il dialogo di YHWH con Mosè continua e si arricchisce di nuovi contenuti; dalla prospettiva della futura alleanza si passa ora all'annuncio della imminente teofania; si tratta di una teofania personale, offerta a Mosè soltanto, perché YHWH stesso (cfr. la forma enfatica del pronome di prima persona 'anôkî) con la stessa naturalezza con cui Mosè era andato prima dagli anziani viene ora da lui. Il segno della presenza divina è costituito da una densa nube ('*ab hê 'anân*); si tratta di un'espressione enfatica, unica nell'AT, caratterizzata dall'accumulo di due termini sinonimi di cui il primo sottolinea in particolare l'aspetto di densità<sup>43</sup>, quasi a simboleggiare una presenza che rimane sempre oscura per l'uomo. Se la nube sotto forma di colonna segnava la presenza e la guida di YHWH nel cammino esodale degli israeliti (13,21), ora si propone come il segno dell'incontro personale di YHWH con Mosè.

Il contenuto della nuova parola divina qualifica l'imminente teofania come un'esperienza della parola divina: YHWH parlerà a Mosè e il popolo ascolterà. Si comincia a percepire quanto questo tema dell'*ascolto* sia fondamentale per la comprensione della teofania: nella precedente parola YHWH invitava pressantemente il popolo a un atteggiamento di ascolto (19,5), ora aggiunge che il popolo ascolterà il suo dialogo con Mosè, senza tuttavia ancora specificare in qual modo; se in 19,19 sembra che il popolo ascolti soltanto il suono del corno, in 20,18-19 si preciserà che Israele potrà ascoltare la stessa parola divina, ma solo attraverso la mediazione di Mosè. Si comprende allora come questo coinvolgimento del popolo abbia lo scopo di suscitare la sua fede in Mosè, obiettivo tanto difficile quanto urgente, dal momento che fin dall'inizio della sua chiamata Mosè mette in forse la fede del popolo (4,1); infatti già con l'inasprimento dei lavori forzati gli scribi del popolo contestano Mosè e Aronne (5,19-21) e se dopo il passaggio del Mare il popolo crede in YHWH e in Mosè (14,31), poco dopo, prima a Mara (15,24), poi nel deserto di Sin (16,2), infine a Refidim (17,1-7), esso protesta e mormora contro Mosè. YHWH dunque offre la teofania per fondare in modo stabile la fede del popolo: soltanto tramite Mosè esso potrà conoscere la rivelazione divina, per cui la fede in YHWH deve passare necessariamente attraverso la fede in Mosè.

Al narratore biblico preme soprattutto definire teologicamente l'arrivo degli israeliti alla montagna del Sinai (Es 19,1-9); se l'annotazione temporale-geografica è ridondante (19,1-2), ciò è in funzione del carattere teologico di questa montagna, definito soprattutto dalla parola di Dio; infatti la presente unità introduttiva è tutta dominata dalla parola che YHWH rivolge a Mosè e tramite lui agli israeliti. In contrapposizione alle proteste del deserto dominate dalla sconfessione dell'esodo, qui YHWH rilegge questo evento nel suo significato reale e profondo, con due sottolineature determinanti: il soggetto di quella liberazione è stato unicamente lui e la meta di quella liberazione è ancora soltanto lui. Se la meta della liberazione esodica è l'entrata di Israele in Dio (19,4), allora la terra promessa e tutte le istituzioni

<sup>43</sup> Il termine '*ab* infatti indica di regola la nuvola densa, carica di pioggia; protegge dalla calura, ma è collegata soprattutto con i violenti nubifragi (cfr. B. Holmberg, '*ab*', in *GLAT* 6,336). La LXX traduce «in una colonna di nube» con un chiaro riferimento a Es 13,21.

ni che da essa nasceranno (giudicatura, monarchia, tempio, comunità postesilica, eccetera) dovranno essere commisurate unicamente a questa comunione con Dio: un impegno formidabile, che dopo tutte le disattese storiche troverà il proprio compimento soltanto nell'incarnazione del Verbo (Gv 1,14).

Si comprende allora che l'imminente teofania non sarà soltanto un'esperienza eccezionale e temporanea, né un'esperienza vissuta soltanto da Mosè, bensì un dono offerto a tutto il popolo, che diventerà così una proprietà particolare di YHWH, una nazione santa e un regno di sacerdoti (19,5-6). Il popolo da parte sua deve promettere di osservare la Parola e di custodire l'alleanza, cosa a cui solennemente si impegna. La ratifica dell'alleanza però avverrà dopo la teofania, perché è soltanto da una profonda esperienza e comunione con Dio che il rito liturgico trae la sua efficacia.

## LA TEOFANIA DELLA NATURA

Es 19,10-20

**19** <sup>10</sup>YHWH disse a Mosè: «Va' dal popolo<sup>1</sup> e santificali, oggi e domani; lavino le loro vesti<sup>11</sup> e siano pronti per il terzo giorno, perché nel terzo giorno YHWH scenderà sul monte Sinai agli occhi di tutto il popolo. <sup>12</sup>Fisserai al popolo<sup>2</sup> un limite tutto attorno, dicendo: "Guardatevi dal salire per il monte e dal toccarne le falde. Chiunque toccherà il monte sarà messo a morte; <sup>13</sup>nessuna mano dovrà toccare costui, ma sarà lapidato o colpito con frecce; animale o uomo, non dovrà vivere". Quando suonerà il corno, essi<sup>3</sup> potranno salire per il monte». <sup>14</sup>Mosè scese dal monte verso il popolo; santificò il popolo ed essi lavarono le loro vesti.

<sup>15</sup>Poi disse al popolo: «Siate pronti per il terzo giorno; non accostatevi a donna». <sup>16</sup>E avvenne che il terzo giorno<sup>4</sup>, sul far del mattino, vi furono tuoni e lampi e una nube densa sul monte e un suono fortissimo di tromba e tremò tutto il popolo che era nell'accampamento. <sup>17</sup>Mosè fece uscire il popolo dall'accampamento incontro a Dio; essi stettero in piedi alle falde del monte. <sup>18</sup>Il monte Sinai tutto quanto emise fumo, perché su di esso era sceso YHWH nel fuoco; il suo fumo saliva come il fumo di una fornace; tutto il monte<sup>5</sup> tremò molto. <sup>19</sup>Ed ecco il suono della tromba andava facendosi sempre più forte<sup>6</sup>; Mosè parlava e Dio gli rispondeva con

<sup>1</sup> La LXX traduce: «Scendi e istruisci il popolo»; è una espansione del TM armonizzata con Es 19,21.

<sup>2</sup> Il PSam ha «monte»; la LXX segue il TM.

<sup>3</sup> Il TM ha semplicemente *hēmmā* (essi); si tratta del popolo. Circa l'interpretazione mi-drashica della LXX, cfr., in questa unità, la nota 15.

<sup>4</sup> L'espressione *lišlōšet yāmīm* differisce rispetto a quella di Es 19,11 *layyôm haššēlišit* (al terzo giorno); in realtà la prima, nonostante l'uso dell'ordinale, non significa «per tre giorni», bensì «dopo tre giorni», cioè «al terzo giorno» (cfr. A.E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar* 1340, nota 1). La LXX invece traduce: «tre giorni».

<sup>5</sup> In contrasto con TM, PSam, *Targum* e *Pešitta*, la LXX armonizza la frase con Es 19,16 sostituendo «monte» con «popolo».

<sup>6</sup> Nell'espressione *hōlēk w'hāzēq m'ōd* (andava facendosi sempre più forte) il participio *hōlēk* conferisce all'aggettivo verbale il carattere di continuità (P. Joüon - T. Muraoka, *A Grammar of Biblical Hebrew* 123s).

voce<sup>7</sup>. <sup>20</sup>YHWH scese sul monte Sinai, sulla cima del monte, e YHWH chiamò Mosè sulla cima del monte. Mosè salì.

**III. Alla montagna del Sinai (Es 19,1 - 40,38).** A) *Dono della legge e stipulazione dell'alleanza (Es 19,1 - 24,11). Teofania della natura (Es 19,10-20).* Ciò che colpisce in questa descrizione di 19,10-20 non è tanto la grandiosità delle immagini, quanto la corallità dell'esperienza; infatti è vero che soltanto Mosè parla con Dio, ma ciò avviene in presenza di tutto un popolo, esso pure profondamente coinvolto nell'evento. Si tratta dell'unico caso nella Bibbia in cui la comunità di Israele è posta a confronto con una simile esperienza diretta di Dio. Se la sequenza delle immagini della nube, del fumo, del fuoco, dei tuoni, del suono di tromba e del tremore del monte, pare subito conquistare il centro della scena, in realtà diventa presto linguaggio teologico che cerca di descrivere l'indicibile e di annunciare l'ineffabile, la presenza cioè di un Dio che si offre alla comunione dell'uomo. Dio non si può vedere, ma si può ascoltarne la parola, come commenta egregiamente il Deuteronomio: «Il Signore vi parlò dal fuoco; voi udivate il suono delle parole, ma non vedevate alcuna figura; vi era soltanto una voce» (4,12). Es 19,10-20 è articolato in due sottounità: preparazione (vv. 10-15) e teofania (vv. 16-20).

La prima presenta una struttura concentrica:

- a) istruzioni divine per la preparazione del popolo («verso il popolo», «santificare», «lavare le vesti», «essere pronti per il terzo giorno»: 19,10-11a);
- b) annuncio della discesa di YHWH sul monte («scendere», «sul monte»: 19,11b);
- c) inviolabilità e sacralità del monte (19,12-13a);
- b') annuncio della salita al monte («salire», «sul monte»: 19,13b);
- a') esecuzione delle istruzioni divine da parte di Mosè («verso il popolo», «santificare», «lavare le vesti»: 19,14-15).

Come si vede, al centro il narratore evidenzia con forza il carattere sacro del monte teofanico, con il divieto assoluto di accostarvi, pena la morte; sul monte infatti si manifesta la presenza di YHWH, a cui il popolo<sup>8</sup> può avvicinarsi dopo essersi purificato.

La seconda sottounità (19,16-20) è articolata su due momenti, seguiti da una conclusione:

- a) descrizione della teofania (19,16) e accostamento del popolo (19,17)
- b) descrizione della teofania (19,18-19a) e dialogo di Mosè con Dio (19,19b)
- c) conclusione teologica (19,20).

C'è una progressione evidente nell'articolazione di questa seconda sottounità: se le due descrizioni della teofania si richiamano (cfr. la ripresa della medesima espressione relativa al suono della tromba), si differenziano però nelle immagini

<sup>7</sup> L'espressione *b'qôl* richiama certamente i tuoni (*qôlôl*) della descrizione teofanica (Es 19,16), ma il passaggio dal plurale al singolare evidenzia che quelli erano soltanto il segno della voce (*qôl*) di Dio, cioè della sua parola rivolta a Mosè.

<sup>8</sup> Circa l'apparente incongruenza della salita del popolo al monte, vedi qui l'esegesi.

(tuoni, lampi, densa nube, nella prima; fuoco e fumo, nella seconda); se nel primo momento è il popolo che trema nell'accampamento (19,16b), nel secondo è il monte che trema (19,18bb); se nel primo momento si evidenzia l'accostamento del popolo al monte (19,17), nel secondo si sottolinea il dialogo tra Mosè e YHWH (19,19b). Dalla prospettata articolazione dell'unità appare che la duplice descrizione della teofania è in funzione di due soggetti distinti e con modalità diverse: il popolo dapprima, poi Mosè. La conclusione sottolinea la valenza teologica dei fenomeni naturali, cioè la presenza di YHWH e la chiamata di Mosè all'esperienza teofanica.

[19,10-11a] Essendo Israele chiamato a essere una nazione santa (*qādôš*: 19,6), è naturale che Dio inviti Mosè a purificare<sup>9</sup> il popolo tramite il gesto del lavare le vesti<sup>10</sup>. Si tratta di un gesto conosciuto dalla tradizione biblica (cfr. Gn 35,2; Lv 11,25.28.40), il cui intento non è quello di una purificazione da una immondezza fisica, quanto piuttosto quello di una separazione da ciò che è profano; infatti è proprio la separazione l'accezione più importante della radice *qdš*, per cui l'avvicinarsi a «Colui che è tre volte santo» (Is 6,3) comporta da parte del popolo una purificazione, simboleggiata qui dal lavacro degli indumenti.

[19,11b] Il motivo della purificazione non è semplicemente un'azione liturgica, ma l'accesso all'esperienza della stessa presenza di YHWH. Se il racconto evidenzierà in particolare la partecipazione di Mosè alla teofania, qui il testo sottolinea la partecipazione del popolo a questa esperienza teofanica; infatti rispetto al semplice ascoltare di 19,9 YHWH si offre alla sua vista (*l'ênê*, agli occhi); si tratta di tutto il popolo, nessuno escluso. In questa prospettiva alcuni indizi sono significativi dell'importanza della promessa divina: il passaggio dalla prima alla terza persona; la specificazione del nome del monte, il Sinai; la precisazione di un congruo lasso di tempo<sup>11</sup> in vista del solenne giorno teofanico, il terzo.

[19,12-13a] Dopo la purificazione delle persone e la fissazione di un tempo sacro è la volta della delimitazione di uno spazio sacro. La precedente struttura ha indicato in questi versetti il centro dell'unità, perché il gesto indica l'inviolabilità dello spazio divino; tuttavia è importante notare che la montagna è sacra non in sé, ma perché YHWH scende su di essa. In questo senso è già indicativo che l'oggetto del verbo *gbl* (alla forma *hifil*, fissare un limite) non sia il monte<sup>12</sup>, bensì il popo-

<sup>9</sup> Il verbo ebraico *qdš* alla forma *piel* significa trasferire qualcuno o qualcosa nella condizione di santità (cfr. W. Kornfeld, *qdš*, in *GLAT* 7,843), cioè li trasferisce dall'ambito profano all'ambito sacrale proprio di Dio; ora una delle accezioni principali di questa radice è proprio la comprensione della santità come purificazione. Ritroviamo questo medesimo significato del verbo ancora 2 volte in Es 19,14.22 (cfr. T.B. Dozeman, *Commentary on Exodus*, p. 453).

<sup>10</sup> Il termine *simlâ* di per sé indica il mantello (Es 12,34; 22,26), ma può anche indicare semplicemente il vestito (3,22; 12,35), come nel nostro caso e in 19,14. Nei testi sacerdotali si usa piuttosto il termine parallelo *beqed* a proposito dei riti di purificazione dalle malattie della pelle (Lv 13-14) e dalle impurità sessuali (Lv 15).

<sup>11</sup> Si tratta di un giorno e mezzo, tempo necessario per staccarsi dalla quotidianità del tempo ordinario (cfr. C. Dohmen, *Exodus*, p. 67) e anche periodo minimo richiesto per l'astensione dai rapporti sessuali (cfr. Es 19,15; 1Sam 21,5-6).

<sup>12</sup> Questa è la lettura del PSam, che sulla scia di Es 19,23 pone come complemento oggetto «il monte».

lo; fissare un limite al popolo significa metterlo in guardia dall'entrare arbitrariamente nello spazio di Dio; esso potrà entrarvi, ma soltanto quando YHWH lo chiamerà (19,13b). Questa inviolabilità dello spazio divino esprime l'assoluta trascendenza di YHWH; egli certo stipula un'alleanza con Israele, facendone il suo popolo, ma la sua trascendenza permane inviolabile, pena la morte dell'uomo<sup>13</sup>. Anche il semplice gesto del toccare viene sanzionato, perché la santità può occupare pure uno spazio fisico ed essere così trasmessa impropriamente tramite contatto; 19,13a sottolinea ulteriormente la gravità della trasgressione, prospettando la sanzione della lapidazione a chiunque venga anche soltanto in contatto con ogni eventuale trasgressore<sup>14</sup>. Non è importante sapere se si tratta di una morte provocata dalla violazione dello spazio sacro o di una morte inflitta da Mosè a motivo della trasgressione; essenziale è l'affermazione che l'uomo non può di sua iniziativa avere alcun diritto di accesso allo spazio divino. Si tratta dunque di salvaguardare la santità divina, ma anche di salvaguardare l'uomo dal pericolo inerente a una sua appropriazione indebita.

[19,13b] Quest'ultima parola di Dio non contraddice quanto detto prima, ma, secondo lo stile biblico, «aggiunge» qualcosa: l'uomo non può accedere a Dio di sua iniziativa, pena la morte; Dio però può accordare gratuitamente questo privilegio come dono del suo amore. A chi lo concede? Il TM fa riferimento a un semplice «essi»; chi sono costoro? Le risposte dei commentatori sono varie: il popolo oppure i sacerdoti prima menzionati (19,22), oppure Mosè con Aronne, i suoi figli e i settanta anziani, quelli cioè che lo accompagneranno sul monte (24,1-2)<sup>15</sup>. Dal punto di vista grammaticale il senso più ovvio è quello di riferire il pronome al popolo, sebbene ciò contraddica quanto detto in 19,17.21.23, dove il popolo si ferma alle falde del monte o addirittura gli si vieta esplicitamente di salire sul monte. Di fronte a queste incertezze si deve rispettare il testo, senza forzature o logiche troppo occidentali; il fatto che il redattore abbia lasciato un soggetto indeterminato e aperto significa che, spinto da tradizioni probabilmente diverse<sup>16</sup>, intendeva semplicemente affermare per il popolo la possibilità, una volta compiuti i riti di preparazione, di accedere a Dio<sup>17</sup>; il corso poi della narrazione specificherà che

<sup>13</sup> L'espressione *môt yūmāt* (sarà messo a morte) è la formula giuridica per la pena capitale (Es 21,12.15.16.17.18 e ancora altri passi).

<sup>14</sup> Si noti la forma enfatica dei due verbi *sāqōl yissāqēl* (sarà lapidato) e *yārōh yiyyāreh* (sarà trafitto con frecce) che tramite la duplicazione del verbo sottolineano l'incondizionalità della sanzione. Una ulteriore conferma proviene dall'ultima frase di Es 19,13a, che include nel divieto ogni creatura, sia umana sia animale.

<sup>15</sup> Cfr. C. Houtman, *Exodus II*, pp. 452-453. La LXX offre una interpretazione midrashica traducendo: «Quando le voci, le trombe e la nube lasceranno la montagna, quelli (*ἐκείνοι*, Es 19,13) potranno salire sulla montagna». L'intento di armonizzazione con il versetto precedente è evidente: il pronome personale imprecisato del TM è reso con il pronome dimostrativo *ἐκείνοι*, indicando con ciò il popolo; l'indicazione temporale invece è riferita non all'inizio, ma alla chiusura della teofania, per evitare l'apparente contraddizione con 19,16-19: quando YHWH lascerà la montagna, il popolo le si potrà avvicinare (cfr. A. Le Boulluc - P. Sandevor, *L'Exode*, p. 202).

<sup>16</sup> Ne fa fede l'uso del termine *yōbēl* (corno d'ariete), che in tutto il libro dell'Esodo compare soltanto qui, mentre in 19,16.19; 20,18 si usa il termine parallelo *šōpār*.

<sup>17</sup> Infatti l'espressione *hēm mā ya'ālū bāhār* (essi saliranno nel monte: Es 19,13b) corrisponde esattamente alla precedente espressione *hiššām rû lakem 'ālōt bāhār* (guardatevi dal salire nel monte,

la modalità di questo accesso a Dio non sarà la salita fisica sul monte, bensì la mediazione di Mosè. Il tempo dell'incontro del popolo con YHWH è espresso dal suono del corno (*yōbēl*). Il termine ha un significato liturgico nell'antico Israele, dove viene associato alla istituzione dell'anno giubilare (Lv 25; 27,16-25; Nm 36,4) e alla guerra santa (Gs 6,4.6.8.13)<sup>18</sup>; qui il simbolo liturgico intende caratterizzare la teofania sinaitica come una grande liturgia.

[19,14-15] Mosè esegue l'ordine divino. Apparentemente vengono tacite le disposizioni relative a Es 19,12-13, a favore di un nuovo ordine, quello di non accostarsi a donna; in realtà il testo potrebbe essere perfettamente consequenziale. Normalmente si interpreta il divieto di accostarsi a donna alla luce della purità rituale richiesta ad esempio ai sacerdoti per l'esercizio del culto (Lv 15) o ai soldati che intraprendono una guerra santa (Gs 3,5; 1Sam 21,5-7) o vivono nell'accampamento (Dt 23,10-12), per cui il popolo deve prepararsi alla teofania ritualmente puro; tuttavia potrebbe essere preferibile una suggestiva interpretazione di B. Jacob, ripresa poi da C. Dohmen<sup>19</sup>. Il verbo *ngš* nell'AT non viene mai usato per indicare il rapporto sessuale, per contro lo troviamo più volte nella sezione sinaitica per indicare l'incontro con YHWH (19,22; 20,21; 24,2); così nel nostro testo il Sinai appare come una sposa, essendo essa come il Sinai, cioè come un santuario, come una realtà sacra vietata a ogni altra persona che non sia il marito; perciò il tenersi lontano da ogni donna diventa modello e preparazione per l'incontro con Dio. In questa prospettiva, quasi come un esempio concreto dell'atteggiamento da tenere<sup>20</sup>, l'ordine di Mosè di non accostarsi a donna riprende implicitamente l'ordine di 19,12-13, dove si sottolinea appunto l'esigenza di neppure toccare il monte. In conclusione, non si tratta della purità rituale, ma dell'esigenza di riconoscere appieno la santità e la trascendenza di Dio, evitando ogni tentativo di accaparramento; soltanto partendo da questa «lontananza» si potrà poi ricevere in dono di partecipare all'esperienza teofanica.

[19,16-17] Una doppia annotazione cronologica introduce la descrizione della teofania; la prima, riallacciandosi all'espressione di 19,11, evidenzia il terzo giorno, sfruttandone il valore simbolico<sup>21</sup>, mentre la seconda (sul far del mattino) ricorda che quello è il tempo dell'intervento di Dio nelle piaghe (7,15; 8,16; 9,13; 10,13) e nell'evento del Mare (14,24.27).

19,12), esprimendo la cessazione del divieto grazie ai riti di purificazione e dunque la possibilità di avvicinarsi a Dio. È da notare la peculiare costruzione *'lh bāhār* (letteralmente: «salire nel monte»), che ricorre soltanto qui; essa si differenzia rispetto alla normale costruzione *'lh 'el har / 'lh 'el hāhār* (salire verso il monte; cfr. Es 19,23; 24,13.15.18; 34,2.4) e tradisce probabilmente una diversa tradizione o una sfumatura di significato.

<sup>18</sup> Cfr. R. North, *yōbēl*, in *GLAT* 3,645-651.

<sup>19</sup> Cfr. B. Jacob, *The Second Book of the Bible*, pp. 536-537, e C. Dohmen, *Exodus*, pp. 68-69.

<sup>20</sup> Che l'ordine di non accostarsi a donna appaia quasi come una esemplificazione concreta, appare anche dal fatto che esso è preceduto da un comando di ordine generale: «Siano pronti per tre giorni (*lišlōšet yāmīm*)»; corrisponde alla frase parallela di 19,11, con un'insistenza sul lasso di tre giorni, piuttosto che sul terzo giorno (*layyôm haššēlīšī*).

<sup>21</sup> La fissazione della teofania al terzo giorno lo include così anche nei tre giorni preparatori (cfr. Es 19,15).

Con una prima pennellata il narratore descrive non la teofania, il cui mistero rimane sempre indescrivibile per l'essere umano, ma alcuni fenomeni che nel contesto culturale del tempo fungono da segni di una presenza divina che si offre a Israele: tuoni<sup>22</sup>, lampi<sup>23</sup>, densa nube<sup>24</sup>. Accanto ad essi un altro elemento, inusuale nelle descrizioni teofaniche, indirizza piuttosto verso il mondo liturgico: il fortissimo suono di tromba (*šôpār*)<sup>25</sup>. Questa presenza di un segno liturgico è molto pertinente, perché è soprattutto la liturgia che usa dei segni per evocare la presenza divina; questa colorazione liturgica della descrizione teofanica è confermata dalla processione del popolo verso le falde del monte, dal suo stare in piedi e più in generale dalla stessa descrizione della montagna come santuario della divinità. L'intensità della descrizione è sottolineata dal triplice avverbio *me'od* (molto), che illustra 2 volte il suono della tromba (19,16.19) e anche il tremore del monte (19,18); è l'intensità della presenza divina, che sovrasta ogni normale aspettativa.

Le reazioni del popolo e di Mosè sono diverse, ma complementari: il tremore del primo esprime il sentimento della creatura di fronte all'incommensurabile presenza di Dio; la decisione di Mosè di far avvicinare il popolo alla montagna esprime a sua volta la fiduciosa accoglienza di un Dio che vuole entrare in comunione con l'uomo. Facendo uscire il popolo dall'accampamento (*yš'*, alla forma *hifil*) e accompagnandolo alla visione teofanica, Mosè realizza il segno predetto da YHWH in 3,12: «Quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio presso questo monte».

[19,18-20] Mosè e il popolo sono giunti ai piedi della montagna; pare quasi che il narratore inviti il lettore a contemplare con loro quanto accade; l'andamento della descrizione si svolge in un mirabile intreccio e in un forte crescendo. La prima espressione è uno sguardo globale e totalizzante su un evento prima assente: «Il monte Sinai tutto quanto emise fumo (*'āšān*)»<sup>26</sup>; la precisazione del nome del monte<sup>27</sup> e l'espressione enfatica *kullô* (letteralmente: «tutto di lui») sottolineano la radicalità dell'evento. Segue la motivazione: «Perché era sceso (*yārād*) su di esso YHWH nel fuoco»; è l'affermazione più importante, quella che dà valore al simbolismo dei segni, relativizzando così ogni tentativo di precisare l'evento

<sup>22</sup> Anche se nella tradizione biblico-cananea il tuono (*qôl*) può essere interpretato come la voce della divinità (cfr. il Sal 29), nella nostra narrazione il plurale *qôlôt* (tuoni) indica semplicemente il suono dei tuoni naturali; in quanto segno però portano al suono (*qôl*) liturgico della tromba (Es 19,19a) e soprattutto alla voce (*qôl*) di Dio (19,19b).

<sup>23</sup> Già la sequenza tuoni-lampi, inversa rispetto alla sequenza naturale, fa capire la qualità simbolica dei fenomeni qui evocati. In Zc 9,14 i lampi sono paragonati alle frecce di YHWH.

<sup>24</sup> Come in Es 19,9. sebbene con una variazione terminologica, la nube densa è il segno della presenza di YHWH.

<sup>25</sup> Si tratta di uno strumento a fiato presente nelle celebrazioni liturgiche, come ad esempio in 2Sam 6,15, dove accompagna la processione dell'arca a Gerusalemme o in Sal 47,6, dove celebra l'intronizzazione di YHWH nel tempio.

<sup>26</sup> Usualmente si traduce «era fumante», ma il perfetto *'āšān* indica qui un evento prima assente, un evento connesso infatti con la venuta di YHWH; conviene perciò rispettare la qualità puntuale del verbo.

<sup>27</sup> La specificazione «Sinai» intende richiamare l'importanza del monte, prima indicato semplicemente con il nome generico di «monte» (Es 19,12ab.13.14.16.17).

dal punto di vista fenomenologico<sup>28</sup>. L'affermazione della venuta di YHWH conferma che l'interesse della narrazione non sta tanto nella descrizione di un luogo sacro, quanto piuttosto nell'affermazione dell'evento di una presenza divina, evento legato non alla santità di un luogo, quanto piuttosto a un dono assolutamente gratuito di Dio e corrispondentemente a una precisa preparazione del popolo; l'espressione finale «nel fuoco» precisa il perché del fumo e si riallaccia a un simbolo tradizionale di Dio (3,1-6). La successiva frase, continuando la descrizione della teofania, riprende il simbolo del fumo: «Il suo fumo come il fumo di una fornace» (19,18b); il fumo per sua natura nasconde la realtà retrostante, per cui l'insistenza sul fumo serve a sottolineare il mistero di una presenza invisibile all'essere umano (cfr. Gn 15,17; Is 6,4; Gl 3,3; Sal 18,9; 104,32; 144,5)<sup>29</sup>. La frase finale di 19,18: «Tutto il monte tremò molto» descrive la reazione del monte alla venuta di Dio alla stessa stregua del popolo; si tratta quasi di una personificazione del monte<sup>30</sup>, che al di là di ogni interpretazione del Sinai come di un luogo sacro per natura, evidenzia ancora l'assoluta gratuità dell'evento teofanico.

L'emistichio 19,19a continua la descrizione riprendendo il tema del suono della tromba (19,16) e passando dai verbi puntuali al participio, per esprimere ora la continuità dell'azione: «Ed ecco il suono della tromba diventava sempre più potente»; la rinnovata menzione del fortissimo e prolungato suono di tromba con il suo significato liturgico prepara chiaramente l'apice di tutta la teofania: «Mosè parlava e Dio gli rispondeva con voce» (19,19b). È l'affermazione che, riallacciandosi a quella precedente circa la venuta di YHWH sul monte, determina la qualità teologica della teofania sinaitica, infatti è una teofania della Parola e del dialogo Dio-uomo; il Deuteronomio insisterà a lungo su questo aspetto (cfr. 4,9-20). Se l'imminente Decalogo evidenzierà il dato fondamentale della rivelazione divina, in questa prima descrizione viene sottolineato l'accesso dell'uomo al dialogo divino; viene infatti descritto un Mosè che parla con Dio e un Dio che lo ascolta e gli risponde; Mosè è sì il mediatore della rivelazione divina al popolo, ma è anche colui che intercede presso Dio a suo favore. Il testo non specifica il contenuto delle parole rivolte da Mosè a Dio; lo si capirà nel corso della narrazione, quando egli dopo il peccato del vitello d'oro intercederà per ottenere il perdono e il rinnovo dell'alleanza (Es 32-34).

La connessione tra i due emistichi di 19,19 è asindetica<sup>31</sup>, per cui l'annotazione del dialogo tra Mosè e Dio non esprime tanto la prosecuzione dell'azione precedente, cioè del suono della tromba, quanto piuttosto ciò che sta dietro a tutta la

<sup>28</sup> Circa l'interpretazione del fenomeno teofanico, cfr. R.G. De Vaux, *Histoire*, pp. 403-410; C. Houtman, *Exodus II*, pp. 429-431; T.B. Dozeman, *Commentary on Exodus*, pp. 417-418.

<sup>29</sup> Il testo attuale, sappiamo, è il risultato di un lavoro redazionale che ha cucito insieme diverse tradizioni, per cui è possibile che le due brevi descrizioni della teofania (Es 19,16.18) corrispondano a due tradizioni diverse; la prima userebbe soprattutto l'immagine di un temporale (lampi, tuoni, nube), mentre la seconda evocherebbe l'immagine di una eruzione vulcanica (fuoco, fumo, terremoto). Si tratta in ogni caso di ipotesi difficilmente verificabili, che comporterebbero la soluzione di altri problemi, come ad esempio la localizzazione della montagna sacra. In ogni caso l'interesse del testo non è sull'evento naturale, quanto su ciò che esso simboleggia.

<sup>30</sup> Cfr. T.B. Dozeman, *Commentary on Exodus*, p. 457.

<sup>31</sup> Cfr. C. Dohmen, *Exodus*, p. 48.

descrizione esterna, vale a dire la realtà di un Dio che dialoga con Mosè; si compie così l'annuncio di 19,9. Es 19,20 aggiunge poi due precisazioni: il luogo dell'incontro tra Mosè e Dio è la sommità del monte; con ciò si rispetta la distanza del popolo ritto in piedi alle falde del monte; da parte sua Mosè accede alla cima del monte non per propria iniziativa, ma unicamente grazie alla chiamata di Dio. Se l'inizio della teofania è segnato dal suono del corno (19,13), non c'è alcuna formula di conclusione; il silenzio del testo lascia intendere che la teofania continua, fino alla presa di possesso del santuario (40,34). In ogni caso si tratta di una presenza divina articolata<sup>32</sup>: da un lato le falde del monte dove accede il popolo (19,17), dall'altro la sommità del monte dove accede il solo Mosè (19,20); in seguito apparirà ancora uno spazio intermedio, dove accederanno Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani (24,1). Concludendo, la descrizione teofanica mostra YHWH come Signore della creazione, tuttavia egli non può essere visto; i segni ne manifestano la presenza, non l'immagine! La vera immagine è data dalla sua parola, che diventa non soltanto comunicazione di ordini o di precetti, bensì dialogo d'amore<sup>33</sup>, come evidenzia mirabilmente 19,19b.

Apparentemente la narrazione biblica di Es 19,1 - 40,38 descrive una serie di teofanie che si succedono l'una dopo l'altra, diverse quanto a modalità e a durata: da una prima teofania caratterizzata dagli elementi naturali fino alla teofania liturgica nel santuario appena costruito; in realtà non si tratta di teofanie diverse, ma del tentativo di narrare il misterioso itinerario che guida l'essere umano all'esperienza di Dio. Dio si offre alla comunione con l'uomo con un progetto gratuito e salvifico; l'uomo da parte sua risponde articolatamente, spinto da una fede che rimane sempre fragile e limitata; da qui le varie esperienze teofaniche.

La descrizione della prima esperienza teofanica (Es 19,10-20) è caratterizzata dalla presenza degli elementi naturali (tuoni, lampi, densa nube, fuoco, fumo, terremoto); evidentemente sono segni che rinviano al Dio creatore. Non si tratta semplicemente di un'ignoranza scientifica, ma di una innata percezione che spinge l'uomo, pur nella limitatezza delle sue conoscenze scientifiche, a riconoscere nel creato e in particolare in alcuni fenomeni naturali il segno della presenza e della potenza divina; questo vale naturalmente anche per Israele. Verosimilmente la montagna del Sinai rinvia a un luogo sacro, antecedente l'arrivo degli israeliti, dove essi fanno una profonda esperienza religiosa, che segnerà tutto il loro futuro destino. L'accurata delimitazione dell'area sacra e il divieto al popolo di entrarvi

<sup>32</sup> Cfr. C. Dohmen, *Exodus*, p. 71.

<sup>33</sup> Su questa linea si pone la tradizione interpretativa giudaica, che sottolinea il significato nuziale della teofania sinaitica: «Ora, la notte d'estate fu così breve e così dolce il sonno dell'alba, che al terzo mattino, il sesto del mese di Sivan, quando Dio discese sul Sinai, andando incontro a Israele, tutti gli ebrei dormivano ancora. Mosè, il solo sveglio, fece il giro dell'accampamento; risvegliando ognuno diceva: "Alzati, comunità di Israele, scuotiti dal sonno, il tuo sposo attende la sua fidanzata sotto il baldacchino nuziale". E camminando in testa, seguito da Aronne e dai suoi figli e da tutti gli uomini, donne e bambini di Israele, condusse l'intera assemblea ai piedi della montagna, coperta da una nuvola come da un baldacchino nuziale» (E. Fleg, *Mosè secondo i saggi*, EDB, Roma 1986, p. 73).

significano da parte di Israele la presa di coscienza dell'assoluta trascendenza di Dio, ma anche la necessità di salvaguardare se stesso dal pericolo inerente a un'entrata indebita nello spazio divino.

Due sono i soggetti, sebbene con modalità diverse, di questa prima esperienza teofanica: il popolo e Mosè. Al primo si chiede non soltanto di rispettare lo spazio sacro, ma anche di partecipare alla teofania con la visione; Dio infatti si offre alla sua vista (19,11b); a Mosè invece Dio concede il dono di una piena partecipazione, segnata dalla chiamata a salire sulla cima del monte (19,20) e soprattutto dal dialogo con lui (19,9.19b). Il contenuto di questo dialogo non viene ancora specificato, lo sarà nell'immediato seguito della narrazione; è però importante per il narratore sottolineare che i fenomeni naturali prima descritti sono in funzione di una presenza divina che entra in dialogo con l'uomo; la loro funzione infatti non è quella di descrivere un'immagine di Dio, ma di essere segno della sua presenza e in particolare della sua presenza dialogante con l'uomo. Il dialogo passa attraverso la mediazione di Mosè, sarà infatti attraverso lui che la Parola giungerà al popolo.