

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

di Salomone, perché il loro regno non raggiunse mai questa estensione, ma a dei confini ideali (cfr. Gn 15,18; Dt 11,24; Gs 1,4) in linea con una visione teologica della terra promessa, che intende evidenziare la gratuità e la grandezza del dono divino, più che un'estensione geografica.

È su questa medesima linea teologica che si conclude il brano e con esso anche tutto il codice dell'alleanza, infatti Es 23,32-33 prospetta un paese ideale, dove, non essendoci più cananei, non c'è più idolatria e dove ogni sincretismo è bandito. Compito di Israele – e con ciò la conclusione del codice dell'alleanza si riallaccia al suo inizio (20,23) – è dunque un rifiuto esplicito di ogni alleanza con gli abitanti del paese e una fedeltà assoluta a YHWH. Anche l'ultima espressione della teofania sinaitica, cioè il codice dell'alleanza, riconduce a quell'imperativo fondamentale «non avrai altri dèi di fronte a me», che è il cuore della fede israelitica.

A una lettura frettolosa il passaggio dalla teofania del Decalogo al «codice dell'alleanza» (Es 20,18 - 23,33) è brusco e caratterizzato dalla discontinuità; infatti dalla solennità dei comandamenti si passa a una lunga raccolta di leggi dal sapore arcaico e apparentemente senza connessione con i solenni comandamenti del Decalogo. In realtà è importante notare l'*incipit* del codice dell'alleanza: esso nasce da una rinnovata esperienza teofanica di Mosè: «Il popolo si tenne lontano, Mosè invece si avvicinò alla nube oscura, dove era Dio. YHWH disse a Mosè...» (20,21-22a); nasce dunque come un lungo discorso divino, che termina soltanto in 23,33. In questo senso il codice dell'alleanza continua la teofania del Decalogo e si propone come teofania verbale e come una prima applicazione del Decalogo sul terreno concreto di un Israele ormai sedentario. C'è in esso la consapevolezza della storicità di queste leggi, ma anche la profonda convinzione che ogni attualizzazione della Legge dovrà sempre rispettare lo spirito del Decalogo ed essere considerata essa stessa una parola di Dio. All'interno del codice dell'alleanza stesso è già presente una rilettura delle antiche leggi; infatti se le leggi casistiche enunciano il diritto di una determinata epoca con tutti i suoi limiti storico-culturali, le leggi apodittiche che le affiancano ne costituiscono una prima interpretazione alla luce dell'annuncio profetico di YHWH difensore del diritto dei poveri. È dunque il profeta Mosè che proclama queste leggi al popolo, non il re; ed è in questo senso che il codice dell'alleanza trova la sua collocazione naturale nell'esperienza teofanica del Sinai ed è chiamato «codice dell'alleanza» (*sēper habb'erīt*) in riferimento all'omonima espressione di 24,7. Si comprende allora perché il codice dell'alleanza sia introdotto (20,22-26) e concluso (23,13-19) dalle leggi culturali; infatti quanto esso propone è precisamente una vita vissuta nell'assoluta fedeltà all'alleanza con YHWH.

LA STIPULAZIONE DELL'ALLEANZA

Es 24,1-11

24 ¹E a Mosè disse: «Sali verso YHWH tu e Aronne, Nadab e Abiu e settanta fra gli anziani di Israele, e voi vi prostrerete da lontano¹»; ²Mosè si avvicinerà lui solo a YHWH, essi invece non si avvicineranno e il popolo non salirà con lui». ³Venne Mosè e raccontò al popolo tutte le parole di YHWH e tutte le norme. Tutto il popolo rispose a una sola voce e disse: «Tutte le parole che YHWH ha detto, noi le faremo²». ⁴Mosè scrisse tutte le parole di YHWH. Si alzò presto al mattino e costruì un altare ai piedi del monte, con dodici stele³ per le dodici tribù di Israele. ⁵Mandò alcuni giovani israeliti a offrire olocausti e a sacrificare sacrifici di comunione⁴ a YHWH, dei giovenchi⁵. ⁶Mosè prese metà del sangue e la mise nei catini e metà del sangue la asperse sull'altare. ⁷Prese il libro dell'alleanza e lo proclamò alle orecchie del popolo. Dissero: «Tutto ciò che ha detto YHWH, noi faremo e ascolteremo⁶». ⁸Mosè prese

¹ In conformità alla posizione eccezionale di Mosè, la LXX lo distingue accuratamente sia dal gruppo ristretto di Aronne, dei suoi figli e dei settanta anziani, passando alla terza persona plurale («Ed essi si prostreranno da lontano davanti al Signore»), sia dal popolo, precisando in Es 24,2: «con essi». Specifica inoltre l'oggetto della prosternazione: «davanti al Signore».

² Armonizzando verosimilmente con Es 24,7, la LXX aggiunge: «E noi le ascolteremo».

³ La LXX e il PSam leggono «pietre» forse per evitare l'apparente contraddizione (cfr., in questa unità, la nota 20) con il precedente Es 23,24 (cfr. 34,13) o, meno probabilmente, in armonizzazione con Gs 4,20.

⁴ L'espressione *z'bahim šelāmim* (letteralmente: «sacrifici, sacrifici di comunione»), che ricorre ancora 1 volta in 1Sam 11,15, è particolare, perché ci si aspetterebbe lo stato costruito (*zibhê šelāmim*, sacrifici di comunione; così PSam), anziché la coordinazione dei due termini. È possibile che *z'bahim* in stato assoluto serva da parallelo al precedente *'ōlōt*, olocausti (cfr. B. Jacob, *The Second Book of the Bible*, p. 742) e che *šelāmim* funga da apposizione e da specificazione: «sacrifici, cioè sacrifici di comunione» (cfr. E. König, *Syntax* 333s); in ogni caso il significato è chiaro: si tratta di sacrifici di comunione.

⁵ La specificazione delle vittime appare alla fine della frase, in una posizione strana dal punto di vista della narrazione. È possibile che si tratti di un'aggiunta allo scopo di specificare il valore delle vittime e, di conseguenza, del sacrificio.

⁶ *4QpaleoExod^m*, LXX^F e *P^sšitta* cambiano l'ordine dei verbi: «ascolteremo e faremo»; si tratta di una *lectio facillior*, che però elimina la figura retorica dell'*hysteron proteron* e soprattutto la sua portata teologica.

il sangue e l'asperse sul popolo e disse: «Ecco il sangue dell'alleanza che YHWH ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole». ⁹Salì Mosè con Aronne, Nadab e Abiu e settanta fra gli anziani⁷ di Israele. ¹⁰Essi videro il Dio di Israele e sotto i suoi piedi c'era come un pavimento in lastre di zaffiro, come il cielo stesso quanto a splendore⁸. ¹¹Ma contro gli eletti degli israeliti non stese la sua mano; essi videro Dio e mangiarono e bevvero.

III. Alla montagna del Sinai (Es 19,1 - 40,38). A) *Dono della legge e stipulazione dell'alleanza (Es 19,1 - 24,11).* La stipulazione dell'alleanza (Es 24,1-11). L'unità conclusiva della della teofania sinaitica (Es 19,1 - 24,11), che fa da inclusione al brano iniziale (19,1-9): l'alleanza ivi preannunciata trova qui la sua conclusione solenne. Sebbene alcuni autori⁹ includano in questa pericope tutto Es 24, conviene porre una cesura tra 24,11 e 24,12; infatti 24,11 con l'ammissione alla visione di Dio e al pasto costituisce il *climax* della narrazione della stipulazione dell'alleanza, mentre il testo di 24,12-18 con la nuova chiamata di Mosè sul monte e la discesa della gloria di YHWH introduce ormai la rivelazione delle istruzioni divine circa la Dimora. È vero che tra 24,1-11 e 24,12-18 esistono dei legami¹⁰, tuttavia è evidente che 24,12 non prosegue la narrazione di quanto descritto prima. A prescindere dalla forte strutturazione di 24,1-11, la promessa della consegna delle tavole (24,12), a cui fa eco 31,18, lega il testo di 24,12-18 a quanto segue, facendone l'introduzione alle istruzioni per la Dimora. Es 24 con i suoi due versanti (12,1-11; 12,12-18) costituisce dunque una cerniera letteraria tra la prima grande sezione sinaitica (19,1 - 24,11) e le istruzioni per la costruzione della Dimora (24,12 - 31,18). Questa unità conclusiva (24,1-11) ha suscitato forti discussioni a motivo delle tensioni e delle diversità letterarie ivi presenti¹¹. Molti autori (fra cui B.S. Childs, J.I. Durham, W.H.C. Propp) vi riconoscono la presenza della tradizione elohista, ma con riserve e incertezze. Sembra indiscussa la presenza di tradizioni molto antiche, come la presenza dei settanta anziani, il pasto sacro alla presenza di Dio e anche la cerimonia del rinnovo dell'alleanza; ma più recente-

⁷ Come in Es 3,18; 4,29; 12,21, la LXX traduce *z'qēnīm* (anziani) con *yeqovoiā* (consiglio degli anziani, Es 24,9).

⁸ La LXX è preoccupata più del TM di sottolineare la trascendenza divina (da qui le espressioni: «Videro il luogo dove stava il Dio di Israele», «come l'aspetto [εἶδος] del firmamento del cielo» (Es 24,10), «e apparvero nel luogo di Dio» [24,11]) e di attenuare l'antropomorfismo («non ne morì uno solo»).

⁹ Vedi, ad esempio, B.S. Childs, F. Michaeli, J.I. Durham, C. Dohmen, C. Houtman (*Exodus*, III, p. 281) dal canto suo lega ancora Es 24,1-2 alle istruzioni precedenti, ritenendole come una specie di appendice delle istruzioni rivolte da YHWH a Mosè a partire da 20,22).

¹⁰ Ricorre il medesimo imperativo iniziale «sali» (Es 24,1.12), come pure la menzione di Aronne e degli anziani (24,1.14); inoltre è presente la medesima struttura di ordine-compimento (24,1.12 // 24,9.15).

¹¹ Cfr. B.S. Childs, *Il Libro dell'Esodo*, pp. 507-510; F. Michaeli, *Le livre de l'Exode* (CAT 2), Delachaux et Niestlé, Paris 1972, pp. 225-226; J.I. Durham, *Exodus*, pp. 340-341; W.H.C. Propp, *Exodus II*, pp. 147-148.

mente viene proposta invece una datazione bassa di questi stessi elementi¹², come apparirà sotto dall'esegesi.

Le tradizioni della nostra unità fanno capo sostanzialmente a due dati: a) la visione di Dio da parte di Mosè, di Aronne, dei suoi figli e dei settanta anziani, con il pasto conclusivo alla sua presenza; b) un sacrificio con l'annesso rituale del rinnovo dell'alleanza. Vi sono dunque due sottounità distinte: 24,1-2.9-11 e 24,3-8. La prima sottounità è costituita da due elementi fra loro paralleli: l'ordine dato a Mosè con la sua esecuzione («sali verso yhwh» // «Mosè sali») e la menzione dei medesimi personaggi (Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani); questi due elementi fanno così da inclusione all'unità centrale; l'azione è ambientata sulla montagna e culmina in una visione di Dio. La sottounità centrale (24,3-8) si svolge invece ai piedi della montagna con la descrizione di un rito che comporta un annuncio con successiva codificazione scritta delle parole di YHWH e un sacrificio con asperzione del sangue. Incornicia l'unità una medesima espressione: «tutte le parole di YHWH» // «tutte queste parole» (24,3.8). Due espressioni scandiscono il testo in modo significativo: «tutte le parole» e «metà del sangue/sangue»; anzitutto compare la prima 3 volte di seguito (24,3), segue una triplice menzione della seconda (24,6.8a), infine appaiono entrambe a chiusura dell'unità (24,8b). Il redattore raccoglie entrambe le tradizioni, cercando di armonizzare il ruolo unico di Mosè; ne consegue una struttura ordinata:

- a) ordine di YHWH a Mosè + Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani (24,1-2);
- b) liturgia dell'alleanza imperniata sul binomio parola-sangue (24,3-8);
- c) attuazione dell'ordine di YHWH culminante nella visione di Dio e in un pasto alla sua presenza (24,9-11).

[24,1-2] L'inversione della costruzione¹³ nell'espressione iniziale «E a Mosè disse» intende evidenziare il complemento attributivo, cioè Mosè. Naturalmente è sempre lui l'interlocutore di YHWH, ma quanto segue non è più diretto al popolo, bensì a lui personalmente; si sente la mano del redattore che deve coordinare il precedente discorso del codice dell'alleanza con le nuove istruzioni.

In accordo con 19,24 riappare sulla scena la figura di Aronne, il rappresentante della *leadership* sacerdotale, accompagnato dai figli Nadab e Abiu, i cui nomi significano «nobile» ed «egli (Dio) è mio padre»; essi però non vengono qualificati come suoi figli, come in 6,23, né compaiono gli altri due figli di Aronne: Eleazaro e Itamar; segno forse di una tradizione antica che non conosceva ancora la genealogia sacerdotale di 6,23.

¹² Cfr. E. Ruprecht, *Exodus 24,9-11 als Beispiel lebendiger Erzähltradition aus der Zeit des babylonischen Exils*, in R. Albertz (ed.), *Werden und Wirken des Alten Testaments. Festschrift für Claus Westermann*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1980, pp. 139-173; J.-L. Ska, *Le repas d'Ex 24,11*, in *Biblica* 74 (1993) 305-327; J.-L. Ska, *The Exegesis of the Pentateuch*, pp. 165-183.

¹³ Rashi anticipa queste parole a Es 19,3, cioè prima del dono dei comandamenti. Su questa scia alcuni commentatori preferiscono interpretare il verbo come un piuccheperfetto («E aveva detto a Mosè»); già la LXX tuttavia traduce con il semplice aoristo.

Vengono poi menzionati i settanta anziani. Essi giocano un ruolo significativo nella narrazione della missione di Mosè (3,16.18; 4,29) e della preparazione della Pasqua (12,21), come testimoni privilegiati del miracolo dell'acqua (17,5.6) e partecipi del banchetto sacro offerto da Ietro (18,12) e infine come primi ascoltatori della parola divina rivelata a Mosè al Sinai (19,7); ma in tutti questi testi non compare mai il numero settanta. Qui invece il gruppo appare come una istituzione specifica e conosciuta, fatto questo che ci porta probabilmente a una datazione recente; la tradizione biblica, pur nella diversità della trasmissione, è unanime nel ricordare la partecipazione dell'ufficio mosaico a un gruppo di persone scelte e degne (18,12.21-26; Nm 11,16-17.24-25; Dt 1,9-18); essi dunque rappresentano qui il popolo¹⁴. In questo gruppo, costituito da Aronne, dai suoi due figli e dai settanta anziani, apparentemente Mosè non occupa un posto privilegiato ed esclusivo. Chiarisce la cosa Es 24,2, «a clarifying remark» come lo definisce C. Houtman¹⁵; esso infatti non solo introduce un nuovo soggetto, il popolo, ma specifica chiaramente il ruolo di ciascuno in rapporto a YHWH: soltanto Mosè potrà avvicinarsi a lui; il gruppo di Aronne, dei suoi figli e dei settanta anziani, pur essendo saliti sulla montagna, non potranno avvicinarsi a YHWH, mentre il popolo non potrà neppure salire sulla montagna e dovrà stare a distanza. Si tratta evidentemente di una precisazione che riflette la struttura del tempio gerosolimitano, articolato appunto in tre spazi sacri: quello riservato al sommo sacerdote, quello riservato ai sacerdoti e infine quello riservato al popolo¹⁶. La precisazione riprende e determina l'ultima espressione di 24,1 («Voi vi prostrerete da lontano»), forse essa stessa già frutto della medesima preoccupazione teologica.

[24,3-4aα] Il tempo della narrazione di 24,3-8 è suddiviso in due giorni, che corrispondono a 24,3-4aα (... Mosè scrisse tutte le parole di YHWH) e a 24,4aβ-8. Il primo giorno è dominato dal tema della Parola, come appare dalla triplice ricorrenza: «Tutte le parole di YHWH – tutte le parole che ha parlato YHWH – tutte le parole di YHWH». Mosè scende dal monte e racconta¹⁷ al popolo quanto YHWH gli ha rivelato. Mosè appare davvero come il narratore di Dio, come già con il suocero Ietro (cfr. 18,8: medesima radice verbale *spr*, alla forma *piel*); ma qui in modo solenne e completo, infatti oggetto del suo annuncio sono «tutte le parole di YHWH» (*kol-dibrê yhw*) e «tutte le norme» (*kol-hammišpā'îm*). Le prime si riferiscono verosimilmente alle «dieci parole», cioè ai comandamenti, sebbene qui la mediazione mosaica tenda ad allentarsi a favore di un intervento diretto di Dio (20,1); le

¹⁴ A differenza di Is 24,23, che menziona solo gli «anziani» e di Zc 3,7, che menziona solo il sommo sacerdote Giosuè, il testo di Esodo riunisce entrambi i soggetti, probabile segno della volontà del redattore di riconciliare due gruppi, quello sacerdotale e quello dei settanta; questo testo perciò potrebbe essere una rielaborazione postesilica al fine di legittimare l'autorità dei due gruppi (cfr. J.-L. Ska, *The Exegesis of the Pentateuch*, pp. 165-183).

¹⁵ Cfr. C. Houtman, *Exodus III*, p. 283.

¹⁶ Cfr. C. Houtman, *Exodus III*, p. 283.

¹⁷ A differenza di Es 19,3b, dove compare il verbo *ngd* (alla forma *hifil*, annunziare), qui si usa il verbo *spr* (alla forma *piel*, raccontare). Il significato non cambia molto, ma è interessante notare che è la radice del sostantivo *sēper* (libro); potrebbe già alludere all'imminente libro, cioè alla messa per iscritto delle parole di YHWH (24,4).

seconde invece fanno riferimento alle norme del «codice dell'alleanza», dove chiaramente Mosè funge da mediatore¹⁸; la non specificazione è a favore della onnicomprensione di tutto ciò che YHWH ha precedentemente detto e rivelato. È da notare la ricorrenza insistente (5 volte) dell'aggettivo *kōl* (tutto) sia in riferimento alle parole e alle norme sia in riferimento al popolo: la parola di Dio è una realtà assoluta, integrale, non disponibile ad alcuna manomissione; essa esige a sua volta un'adesione incondizionata e comunitaria, senza eccezione alcuna. La risposta del popolo è inequivocabile: si tratta di una risposta profondamente unitaria, come attesta la doppia sottolineatura «tutto» e «a una sola voce», e fedele, perché rivolta a *tutte* le parole di YHWH.

Il fatto nuovo in questa «liturgia della Parola» è costituito dalla messa per iscritto delle parole di YHWH da parte di Mosè¹⁹. Non si tratta della prima volta, infatti già in 17,14 Mosè riceve l'ordine di mettere per iscritto il ricordo della battaglia di Israele contro Amalek, ma il contenuto è ancora limitato. Qui invece non solo si tratta di *tutte* le parole di YHWH, cioè della rivelazione sinaitica, ma anche di un contesto eccezionale, quello della stipulazione dell'alleanza tra YHWH e Israele, dove il libro costituisce un elemento fondamentale e non certamente secondario. La specificazione «tutte» prefigura già quella che sarà la *tôrāh* di Israele. Mosè appare qui come il primo scriba e infatti le sue azioni, nonostante la concisione del racconto, sono esattamente quelle che caratterizzeranno l'ufficio degli scribi: anzitutto egli trasmette al popolo *tutte* le parole di YHWH, dove l'aggettivo denota non solo la fedeltà di questa consegna, ma anche implicitamente l'insegnamento che essa comporta; anche la redazione scritta è caratterizzata dalla fedeltà, come espressa dalla ricorrenza della medesima espressione «tutte le parole di YHWH». Il seguito del racconto ci presenterà ancora un Mosè che alla presenza del popolo prende e legge, cioè interpreta questo libro della legge (24,7), perché è ormai in esso che sono contenute e disponibili le parole di YHWH. È dunque questo ministero mosaico che fonderà e specificherà l'ufficio degli scribi in Israele; saranno loro infatti a trasmettere, a trascrivere e a interpretare le parole di YHWH.

[24,4aβ-8] La seconda giornata è caratterizzata da tre eventi con un crescendo in ordine di importanza: l'erezione di un altare (24,4aβ-b), un duplice sacrificio (24,5) e un rito del sangue (24,6-8). Soggetto e protagonista è sempre Mosè: direttamente nel primo e nell'ultimo evento, indirettamente nel secondo.

¹⁸ È probabile che questa seconda espressione «tutte le norme» sia dovuta al redattore finale, che inserisce il codice dell'alleanza nel quadro della rivelazione sinaitica; si spiega così l'assenza dell'espressione nel seguito del racconto (Es 24,3a.7.8).

¹⁹ Vedi al riguardo l'interessante commento di J.-L. Ska, *From History Writing to Library Building: The End of History and the Birth of the Book*, in G.N. Knoppers - B.M. Levinson (edd.), *The Pentateuch as Torah: New Models for Understanding Its Promulgation and Acceptance*, Eisenbrauns, Winona Lake (IN) 2007, pp. 165-169; J.-L. Ska, *La legge come strumento di comunicazione divina e controllo istituzionale: Mosè lo scriba e il libro della Legge*, in G.L. Prato (ed.), *Religione biblica e religione storica dell'antico Israele: un monopolio interpretativo nella continuità culturale. Atti del XV Convegno di Studi Veterotestamentari (Fara Sabina, 10-12 Settembre 2007)*, EDB, Bologna 2009, pp. 142-145.

[24,4aβ-b] L'altare costruito da Mosè è costituito da dodici stele; queste non sono un'aggiunta all'altare, bensì il materiale formante la struttura stessa dell'altare: è un altare formato da dodici stele²⁰. Le stele sono originariamente delle pietre grezze erette a memoria e a testimonianza di un evento; quando però esse intendono rappresentare una divinità, vengono allora condannate (23,34; 31,45; 35,14; Lv 26,1; Dt 7,5; 12,3; 16,22). Qui le dodici stele rappresentano le dodici tribù di Israele, cioè il popolo santo nella sua pienezza, sicché l'altare diventa il luogo dove YHWH incontra il suo popolo. Mosè erige l'altare ai piedi del monte, cioè nello stesso luogo dove sta il popolo durante la teofania (19,17); quanto segue mostrerà appunto la risposta del popolo alla teofania.

[24,5] Si tratta del primo sacrificio dopo la partenza dall'Egitto e sul piano della narrazione rappresenta il compimento dell'ordine divino di 3,18, ampiamente ripreso dalle pagine successive (5,3; 8,4.21-25; 10,25)²¹. I sacrifici offerti sono sacrifici di olocausto e sacrifici di comunione; si tratta dei medesimi sacrifici menzionati nella legge dell'altare di Es 20,24, con la differenza che qui vengono specificati come vittime soltanto i giovenchi, animali particolarmente pregiati secondo le istruzioni di Lv 1,3-17. È significativo che le due specie di sacrificio corrispondano ai sacrifici offerti in onore del vitello d'oro (32,6); i primi suggellano l'alleanza, i secondi la distruggono. Esecutori dei sacrifici sono alcuni giovani israeliti (*na'arê b'ne' yisra'el*), non sacerdoti. Rashi, riprendendo l'antica esegesi targumica (cfr. TgJ; TgO), li interpreta come «primogeniti», che a motivo del loro statuto di consacrati (13,2; 22,28) fungono da sacerdoti, quando questa istituzione non è ancora stata introdotta come responsabile esclusiva del culto sacrificale²². La qualifica di *na'ar* (giovane) di Samuele a servizio nel tempio di Silo (1Sam 2,18) potrebbe far pensare nel nostro testo a servitori dei sacerdoti; in realtà conviene semplicemente interpretare questi soggetti non sacerdotali del sacrificio alla luce della precedente legge dell'altare (20,24-24), dove il sacrificio non contempla ancora alcuna qualifica sacerdotale, tanto più che anche la qualificazione dei due sacrifici rinvia a questo testo. Questi giovani rappresentano l'Israele ai piedi della montagna, distinti dall'altro gruppo (Mosè, Aronne, Nadab, Abiù e i settanta anziani) che salirà sulla montagna. Ed è ancora in quest'ottica redazionale che si può spiegare perché ai sacrifici di comunione non segua alcuna menzione di un pasto: questo avverrà dopo, sul monte, da parte del gruppo sopra indicato. In conclusione, si tratta qui di un sacrificio unico nel suo genere, come unica è la circostanza che lo motiva, cioè la conclusione dell'alleanza.

²⁰ Il verbo *bnh* (costruire) non viene mai usato per indicare l'erezione di stele; potrebbe far eccezione 1Re 14,23, dove però il verbo *bnh* ha come complemento oggetto anzitutto le alture sacre, che comprendono anche le stele e i pali sacri. Il parallelo migliore del nostro passo è senza dubbio 1Re 18,31-32, dove Elia costruisce l'altare con dodici stele. Infine sarebbe strano che, dopo aver stigmatizzato l'erezione di stele al capitolo precedente (23,24), Mosè stesso erigesse delle stele (vedi in proposito l'attenta analisi di C. Dohmen, *Exodus 19-40*, pp. 201-202).

²¹ Vedi A. Schenker, *Les sacrifices d'alliance, Ex XXIV,3-8, dans leur portée narrative et religieuse. Contribution à l'étude de la berit dans l'Ancien Testament*, in *RB* 101 (1994) 481-494.

²² Commenta Rashi: «Ai giovani - Sono i primogeniti (che fungevano da sacerdoti)» (*Commento all'Esodo*, p. 219).

[24,6-8] Il rito del sangue ha suscitato molte domande e di conseguenza anche molte risposte; conviene partire dall'analisi letteraria del passo. Esso è articolato in tre momenti:

- a) Mosè prende metà del sangue e ne asperge l'altare (24,6);
- b) Mosè prende il «libro dell'alleanza» e lo legge agli orecchi del popolo + risposta del popolo (24,7);
- c) Mosè prende metà del sangue e ne asperge il popolo, proclamandolo «sangue dell'alleanza» (24,8).

Emerge anzitutto un forte parallelo tra l'azione di 24,6 e quella di 24,8a, dove un medesimo vocabolario («prendere», «metà del sangue», «aspergere») intende sottolineare non soltanto un parallelo altare // popolo, ma un loro rapporto profondo. Questo rapporto passa attraverso l'azione narrata da 24,7, dove la medesima espressione «Mosè prese» ha come oggetto il libro, che parimenti viene «asperso», cioè letto sul popolo. Questo libro poi è qualificato con lo stesso termine con cui verrà qualificato, nel versetto seguente (v. 6), il sangue: libro dell'alleanza // sangue dell'alleanza. È dunque tramite la Parola che avviene il passaggio dall'aspersione dell'altare all'aspersione del popolo ed è ancora tramite la Parola che il rito del sangue riceve il suo significato profondo. Vediamo ora i singoli passaggi²³.

Es 24,6. Il sangue significa nella Bibbia la vita stessa (Lv 17,11) e perciò non è disponibile per l'uomo (Gn 9,4-6; Dt 12,16.23), appartenendo la vita unicamente a Dio. Benché non venga spiegato, il rito dell'aspersione del sangue sull'altare significa l'offerta della vita delle vittime a Dio e implicitamente il riconoscimento che la vita appartiene solo a lui; l'altare infatti rappresenta Dio²⁴ o, meglio, è il segno della presenza di Dio (Gn 33,20; 35,7; Es 17,15-16). È questo il significato dell'altare secondo la legge di 20,24, dove infatti esso appare propriamente come il luogo in cui YHWH fa ricordare il suo nome e offre la sua venuta e la sua benedizione. Non stupisce dunque che l'altare costituisca nel nostro testo non solo il luogo in cui Israele incontra YHWH, ma anche il segno di ciò che Israele stesso diventa con la stipulazione dell'alleanza; grazie ad essa Israele diventa l'altare di YHWH. Come lo diventi è spiegato da 24,7.

Es 24,7. Le parole di YHWH scritte da Mosè (24,4) vengono ora definite come «il libro dell'alleanza»; ciò significa che c'è un'identità perfetta tra le parole udite da Mosè sul monte, le parole da lui trasmesse al popolo e le parole contenute nel libro; per cui leggere e ascoltare le parole del libro equivale a leggere e ad ascoltare le parole di YHWH. Mosè con la lettura e il popolo con l'ascolto e la risposta riconoscono e sanciscono che le parole contenute nel libro sono esattamente quelle udite da Mosè sul monte e da lui trasmesse al popolo, cioè le parole di YHWH. Le parole del libro vengono proclamate da Mosè «nelle orecchie» del popolo, come Dt 31,9-11 prescriverà che avvenga ogni sette anni e come avverrà in occasioni particolarmente importanti della storia di Israele (cfr. 2Re 23,2; Ne 8,3). Non si tratta di una semplice lettura e quindi di un doppione rispetto al precedente inter-

²³ Vedi, in proposito, l'attenta analisi di C. Dohmen, *Exodus 19-40*, pp. 203-205.

²⁴ Vedi, ad esempio, M. Noth, U. Cassuto, F. Michaeli, J.I. Durham, A. Nepi, *ad locum*.

vento di Mosè (24,3)²⁵, bensì di una lettura liturgica, quasi di una «aspersione» delle parole di YHWH sul popolo, come suggerisce il parallelo letterario con il versetto precedente: «Mosè prese la metà del sangue e ne asperse l'altare» // «Mosè prese il libro dell'alleanza e lo proclamò alle orecchie del popolo».

La risposta pronta ed entusiasta del popolo è caratterizzata da una curiosa inversione dei verbi: «Noi faremo e ascolteremo»; infatti rispetto alla precedente risposta del popolo (24,3) si aggiunge, apparentemente in modo illogico, l'impegno all'ascolto. Non si tratta solo di una figura retorica, l'*hysteron proteron*, bensì attraverso di essa di una significativa sottolineatura teologica; infatti bisogna tener presente che il nostro passo conclude e suggella l'intera teofania sinaitica. In 19,3-6 YHWH aveva promesso a Israele, a condizione che ascoltasse la sua voce e fosse fedele all'alleanza, di diventare un regno sacerdotale e una nazione santa, e il popolo aveva promesso: «Tutto quello che YHWH ha detto, noi lo faremo»; ora il medesimo impegno viene ripreso 2 volte nel nostro passo a conclusione della teofania; ma mentre in 24,3 si tratta di un impegno generale, in 24,7 l'impegno viene specificato e sottolineato proprio grazie all'aggiunta «e ascolteremo». Infatti in 20,19 il popolo aveva pregato Mosè di fare da intermediario tra lui e YHWH: «Parla tu a noi e noi ascolteremo»; qui il popolo non solo riconosce e accoglie la mediazione di Mosè, ma si impegna a riconoscere e ad accogliere quella mediazione permanente che è il libro dell'alleanza. L'impegno a osservare le parole di YHWH comporta dunque l'impegno ad ascoltare le parole scritte nel libro. A questo punto non è più importante determinare esattamente l'estensione di questo libro della legge²⁶; importante invece è l'affermazione della corrispondenza tra legge orale e legge scritta e il riconoscimento dello statuto teologico del libro.

Es 24,8. L'aspersione del popolo con il sangue delle vittime sacrificali, parallela a quella dell'altare, è accompagnata dalle parole di Mosè, che ne illustrano il significato; infatti è «sulla base di tutte queste parole» che viene stretta l'alleanza, non in forza di un rito magico. Il sangue è il segno dell'efficacia della Parola, perciò ne assume la stessa qualificazione: il libro dell'alleanza, proclamato da Mosè e accolto dal popolo nel quadro di una celebrazione liturgica, trasforma il sangue in sangue dell'alleanza. Di conseguenza si tratta di un'alleanza stretta sulla base di una Parola offerta e accolta, ma espressa dal segno del sangue.

Il rapporto del nostro passo con 19,5-8 è forte, come dimostra sia il parallelo tra la risposta del popolo in 19,8 e quella in 24,3,7, sia la ripresa del termine *b'ērît* (alleanza) di 19,5 in 24,7.8 (da notare che quest'ultimo termine in tutta la sezione

²⁵ Cfr. A. Schenker, *Drei Mosaiksteinchen: «Königreich von Priestern», «und ihre Kinder gehen weg», «wir tun und wir hören»* (Exodus 19,6; 21,22; 24,7), in M. Vervenne (ed.), *Studies in the Book of Exodus*, pp. 378-380.

²⁶ L'espressione *sēper habb'ērît* (libro dell'alleanza) è diventata il termine tecnico per indicare Es 20,22-23,33, cioè il codice dell'alleanza. Se la precisa estensione di questo testo di Esodo è oggetto di discussione, a livello della redazione attuale esso comprende sì la raccolta legislativa di Es 20,22-23,33, ma in quanto essa è intimamente unita al Decalogo, di cui costituisce una attualizzazione diretta e di cui partecipa la qualità pattuale. Questa qualità pattuale che il Deuteronomio sottolinea come propria delle tavole del Decalogo (4,13; 9,9) è nel nostro racconto di Esodo allargata ai *mišpātīm* del codice dell'alleanza, per cui essi, assieme al Decalogo, diventano veramente il *sēper habb'ērît*.

di Es 19-24 compare soltanto in questi tre passi). Dunque 24,3-8 realizza quanto prospettato in 19,5-8: con la stipulazione dell'alleanza Israele diventa veramente un popolo sacerdotale e una nazione santa. Più che di una consacrazione sacerdotale²⁷ a imitazione di quella descritta in Es 29, si dovrebbe parlare più propriamente del dono di una vicinanza particolare a Dio, proprio come avviene per i sacerdoti durante il loro servizio liturgico; in questo senso il parallelo con l'altare è significativo: come l'altare, così anche Israele diventa con l'alleanza il luogo in cui Dio si è fatto presente all'uomo, il segno cioè della sua vicinanza e della sua presenza.

[24,9-11] È un passaggio molto sintetico e altrettanto difficile, che tradisce l'esistenza di una tradizione assai antica, che il redattore accoglie e integra nel racconto attuale; gli elementi più significativi di questa antica tradizione sono certamente la visione di Dio da parte di un gruppo scelto di israeliti e il pasto sacro da loro consumato alla sua presenza. Il loro significato originale sfugge all'indagine moderna, che di conseguenza è costretta a imboccare il cammino di ipotesi molteplici e inverificabili; conviene allora evidenziare il significato che essi assumono nell'attuale trama della narrazione. Mentre il rapporto con quanto narrato in 24,3-8 è tenue²⁸, costituendo il nostro passo semplicemente un nuovo episodio della sequenza narrativa, il legame con i versetti iniziali dell'unità è solido; infatti 24,9-11 illustra l'esecuzione del comando divino di 24,1-2. Siamo in presenza di una teofania a favore di un gruppo scelto di israeliti, costituito dai sacerdoti o futuri sacerdoti (Aronne, Nadab e Abiu) e dai settanta anziani. Mosè, menzionato per primo, apparentemente non riveste alcun ruolo speciale e partecipa alla teofania come gli altri. In realtà il disegno del redattore è chiaro: Mosè sale sul monte con il gruppo (24,9); quest'ultimo usufruisce di una teofania (24,10-11), mentre l'incontro di Mosè con Dio, a motivo della sua funzione eccezionale e singolare (24,2), verrà descritto a partire da 24,12; dunque protagonista della teofania è soltanto il gruppo accompagnatore di Mosè.

La scena è articolata in due momenti: la visione di Dio (24,10) e la partecipazione del gruppo al pasto sacro (24,11). La descrizione della visione di Dio tradisce un certo pudore, come appare dalla menzione del nome generico di Dio: essi infatti «vedono l'*'ēlōhīm* di Israele», non YHWH²⁹. Soprattutto poi la descrizione

²⁷ Alcuni autori (E. Ruprecht, E.W. Nicholson, E. Blum, E. Otto, J.-L. Ska) mettono in parallelo il nostro testo con Es 29, dove si descrive la consacrazione dei sacerdoti; nonostante le somiglianze (divisione del sangue in due parti, aspersione sul popolo/sacerdoti, aspersione del sangue attorno all'altare), si tratta di due contesti diversi soprattutto a motivo della teologia del libro; senza contare poi che è difficile parlare di un popolo sacerdotale nel senso stretto di una consacrazione.

²⁸ Si potrebbe ritenere che il pasto consumato sul monte alla presenza di Dio sia in relazione ai sacrifici di comunione menzionati nella scena precedente (24,5). In realtà si tratta di due scene distinte, dove diversi sono gli attori e diversa la contestualizzazione geografica e dove non è così evidente il significato sacrificale del mangiare e del bere di 24,11 (vedi esegesi più avanti); il centro di attenzione del narratore infatti è sul rito di alleanza (24,6-8), per cui la menzione dei sacrifici è in funzione del sangue necessario al rito, indipendentemente dalla questione se ci siano stati pasti sacrificali o meno. Nella prospettiva redazionale l'episodio teofanico sul monte potrebbe illustrare un esempio concreto di quella vicinanza a Dio acquisita da Israele grazie all'alleanza, sebbene a usufruirne qui siano soltanto i suoi rappresentanti.

²⁹ La LXX addirittura traduce: «E videro il luogo dove stava il Dio di Israele»; così in 24,11: «E apparvero nel luogo di Dio», segno evidente di una scelta di tipo teologico.

di Dio è molto circoscritta, infatti, forse sfruttando la posizione di prostrazione del gruppo (24,2), più che Dio viene descritto il «trono» di Dio. Come nel caso di Is 6,1, dove la visione di Dio diventa la visione del suo trono, dei cherubini che lo attorniano e del lembo del suo manto che riempie il tempio, così qui la descrizione evidenzia ciò su cui poggia Dio, «come un pavimento di lastre di zaffiro, simile per limpidezza al cielo stesso». È anzitutto importante sottolineare le due particelle iniziali «come» e «stesso»³⁰, che dicono non solo il ricorso forzato al paragone, ma anche la non rappresentabilità della visione.

Il paragone conduce a una specie di pavimento costruito da lastre di zaffiro, la cui iridescenza è ulteriormente paragonata alla limpidezza stessa del cielo. Si tratta del comune *lapislazzuli*, una pietra di colore blu opaco, che compare nei miti cananei come ornamento del palazzo celeste di Baal; in Mesopotamia il dio Bel-Marduk siede in cielo su un trono di pietra di zaffiro ed è ancora con questa pietra che Ezechiele descrive il trono regale di YHWH (1,26; 10,1). In queste rappresentazioni è proprio lo zaffiro del trono regale della divinità che trasfonde il suo splendore al cielo stesso³¹. Anche se nel nostro testo non si parla direttamente del trono regale di YHWH, bensì semplicemente di un pavimento costruito con pietre di zaffiro, l'immagine si riferisce ugualmente allo splendore della maestà regale divina, che dal cielo irraggia questo splendore sul cielo stesso. È alla visione di questo splendore che sono fatti partecipi gli israeliti saliti sul monte; più che di una visione diretta di Dio, che non è possibile all'uomo (33,20-23), si tratta della percezione della presenza di Dio, di una forte esperienza mistica, la cui descrizione supera i limiti umani. Del resto anche Mosè al roveto ardente aveva visto soltanto lo «spettacolo» (*hammar'eh*) del roveto e udito la parola di YHWH (3,1-6), così come gli israeliti della teofania sinaitica «vedono» soltanto i segni naturali e ascoltano la voce (19,9.16-19).

Qual è il significato teologico di questa visione di Dio? Essa ci introduce nel campo del ministero profetico, perché sono proprio i profeti coloro che partecipano della visione di Dio (cfr. 2Re 22,19; Ger 23,18). Mosè stesso ne aveva già fatto l'esperienza nella scena del roveto ardente (3,1-6) e nell'esperienza teofanica al Sinai, sebbene nella narrazione di quest'ultima non compaia mai esplicitamente l'espressione «vedere Dio». Se il profeta autentico è colui che ha visto Dio, questa medesima visione legittimerà la prossima investitura sacerdotale di Aronne e dei suoi figli e la funzione giudiziale dei settanta anziani³², la missione cioè di quelli che sono i responsabili di Israele³³.

Il versetto 24,11 narra l'impatto della visione sui protagonisti e la loro risposta. Consapevole dell'eccezionalità dell'esperienza, il redattore anzitutto rassicu-

³⁰ L'espressione ebraica *k'e'ešem* aggiunge alla particella *k'e* (come) un termine (*'ešem*, stesso) che esprime una completa identità: «come il cielo stesso quanto a splendore».

³¹ Cfr. W.H.C. Propp, *Exodus II*, pp. 296-297.

³² Vedi in particolare J.-L. Ska, *Le repas d'Ex 24,11*, in *Biblica* 74 (1993) 305-327; J.-L. Ska, *The Exegesis of the Pentateuch*, pp. 170-175.

³³ Il termine *'āšîlîm* non significa un gruppo ristretto e privilegiato di israeliti, ma prefigura piuttosto il dono dello spirito ai settanta anziani, spirito che YHWH «prenderà» (*'šl*: Nm 11,17.25) da Mosè e infonderà su costoro per renderli partecipi del suo ministero (cfr. W.H.C. Propp, *Exodus II*, p. 297).

ra il lettore che la visione di Dio non ha provocato né la morte né danno alcuno sul gruppo, il che è ancora un modo di dire che non si è trattato di una visione diretta di Dio; l'espressione «stendere la mano» infatti ha sempre una connotazione negativa quando ha come soggetto Dio (cfr. 3,20; 9,15; Ez 8,3; Sal 138,7). Per esprimere la visione di Dio si usa il verbo *hzh* (contemplare), che, rispetto al semplice *r'h* (vedere) rinvia ancora di più alla visione profetica. Questo è ulteriormente confermato dalla successiva espressione «mangiare e bere». L'espressione non rinvia a un pasto sacrificale o a un pasto di alleanza³⁴, bensì all'ambiente di corte e in particolare al privilegio accordato ad alcuni personaggi importanti di mangiare alla tavola del re (cfr. 2Re 25,27-29; 2Sam 9,7.10-13; 18,29; Est 1,3)³⁵. È dunque un ulteriore segno che caratterizza la visione di Dio: Aronne con i suoi figli e i settanta anziani, ammessi alla presenza di Dio, ne gioiscono tramite un banchetto; diversa sarà la partecipazione di Mosè alla presenza di Dio, che avverrà infatti tramite uno stretto digiuno di quaranta giorni e quaranta notti (34,28).

Infine tutta la scena si svolge in un impressionante silenzio, dato che distingue ulteriormente questa visione di Dio da quella seguente di Mosè, caratterizzata da un lungo discorso di YHWH.

Questa lunga sezione che parte da Es 19,1 e arriva fino a Es 24,11 costituisce il cuore stesso del libro dell'Esodo, il punto d'arrivo del cammino di liberazione dalla schiavitù egiziana e una prima e decisiva riflessione sul dono della presenza di Dio accordato a Israele. Il percorso della narrazione è chiaro: dalla promessa dell'alleanza da parte di YHWH, accompagnata da una prima risposta entusiasta del popolo (19,1-8), si passa all'illustrazione della teofania sinaitica nella lunga sezione di 19,9 - 23,32, per poi terminare con la «stipulazione dell'alleanza» prima annunciata (24,1-11). Il centro letterario, ma soprattutto teologico, è dunque costituito dalla descrizione della teofania; si tratta di una riflessione impegnativa, perché deve rispondere alla domanda: come può avvenire l'incontro Dio-uomo? Come può Dio rendersi presente all'uomo? Si tratta di esplicitare quella prima e decisiva parola che YHWH aveva rivolto a Mosè: «Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatti venire fino a me» (19,4).

La risposta procede per gradi, descrivendo anzitutto una teofania di segni naturali: fuoco, fumo, tremore del monte (19,16-19); è l'apparato simbolico tradizionale con il quale l'uomo biblico descrive le teofanie e riconosce in questi fenomeni naturali la signoria del Dio creatore e la sua manifestazione-presenza all'uomo. È evidente che si tratta solo di una prima approssimazione, perché l'accento non cade su questi fenomeni naturali, ma sulla Parola, come già ammoniva YHWH nella parola di 19,9 rivolta a Mosè. Conseguentemente si passa alla teofania della Parola, cioè al Decalogo (20,1-17); è questa Parola infatti che rivela all'uomo il vero volto di Dio, il volto di un Dio che è intervenuto nella storia per liberare Israele (20,2). È una Parola che si offre all'uomo come un vero programma di li-

³⁴ Così, ad esempio, B.S. Childs, *Il Libro dell'Esodo*, p. 515.

³⁵ Vedi J.-L. Ska, *Le repas d'Ex 24,11*, in *Biblica* 74 (1993) 305-327, pp. 317-320.

berazione: obbedendo ad essa Israele diventerà veramente libero e attuerà il progetto creatore di Dio. Il racconto teofanico si allarga infine al successivo codice dell'alleanza (20,18 - 23,33). Apparentemente si tratta di un corpo slegato dalla teofania; in realtà scaturisce dall'esperienza mosaica della divina presenza (20,21) e si propone come una prima applicazione delle «dieci parole» sul terreno concreto del vissuto storico di Israele

Si giunge così alla ratifica dell'alleanza (24,1-11), dove il quadro di un rito culturalmente datato, il rito del sangue, è dominato da una Parola proclamata e accolta, vero soggetto di alleanza; è infatti «sulla base di tutte queste parole» che viene ratificata l'alleanza tra Dio e Israele. In continuità con la precedente teofania delle «dieci parole» e del codice dell'alleanza questa Parola viene ora raccolta in quella che si potrebbe definire la «teofania del libro», cioè nel libro dell'alleanza scritto da Mosè; d'ora in poi ogni futuro israelita potrà così accedere egli stesso alla teofania sinaitica e ascoltarne le parole.

MOSÈ SALE SUL MONTE

Es 24,12-18

24 ¹²YHWH disse a Mosè: «Sali verso di me sul monte e sii là; io ti darò le tavole di pietra¹, cioè² la legge e il comando che io ho scritto per istruirli». ¹³Mosè si alzò con Giosuè, suo aiutante, e Mosè salì sul monte di Dio. ¹⁴Agli anziani aveva detto: «Restate qui per noi, fin quando torneremo da voi; ed ecco con voi Aronne e Cur; chiunque avrà delle questioni³ si rivolgerà a loro». ¹⁵Mosè salì sul monte e la nube coprì il monte. ¹⁶La gloria di YHWH venne a dimorare⁴ sul monte Sinai e la nube lo coprì per sei giorni. Al settimo giorno egli⁵ chiamò Mosè dal mezzo della nube. ¹⁷La visione della gloria di YHWH era agli occhi degli israeliti come fuoco divorante sulla cima del monte. ¹⁸Mosè entrò in mezzo alla nube e salì sul monte. Mosè rimase sul monte quaranta giorni e quaranta notti.

III. Alla montagna del Sinai (Es 19,1 - 40,32). B) Il dono e modello della Dimora (Es 24,12 - 40,38). Mosè sale sul monte (Es 24,12-18). Come ricordato sopra⁶, la terza parte di Esodo localizzata alla montagna del Sinai (19,1 - 40,32) è articolata in due grandi sezioni incentrate rispettivamente sull'alleanza (19,1 -

¹ L'espressione *lūhōt hā'eben* (tavole di pietra) ritorna ancora in 34,18, mentre in 34,1.4(2x) è al plurale: *lūhōt 'ābānīm* (tavole di pietre), come regolarmente nel PSam e nella LXX; il Deuteronomio riporta sempre il plurale (Dt 4,13; 5,22; 9,9.10.11; 10,1.3; 1Re 8,9).

² Il primo *waw* di *w^ehattōrā* è un *waw* esplicativo (cfr. A.E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar* 154a, nota 1b); non hanno il primo *waw* la LXX, 4Q*Reworked Pentateuch* e PSam

³ L'espressione ebraica *mī-ba'al d^ebārīm* letteralmente significa: «chi [è] possessore di parole»; è un'espressione idiomatica, dove *d^ebārīm* indica «questioni».

⁴ Il verbo *škn* (cfr. *wayyīškōn*, venne a dimorare) richiama la *miškān*, cioè la Dimora; effettivamente la Dimora che erigerà Mosè sarà come un «Sinai mobile», un luogo della permanente, e non più saltuaria, presenza di YHWH. La LXX traduce, e soltanto qui, il verbo con *κατέβη* (discese), probabilmente a causa del parallelismo gloria // nube: come la gloria scende sul monte, così la nube copre il monte.

⁵ Il soggetto del verbo è sottinteso e può essere tanto la gloria (*kābōd* è maschile) quanto YHWH. La LXX e P^e*šitta* precisano «il Signore».

⁶ Cfr. qui *Alla montagna del Sinai. Introduzione*, p. 346.