

# ESODO 1-2

don Matteo Crimella

## 1. Il libro dell'Esodo

Prima di cominciare la nostra lettura dell'Esodo vorrei fare una breve premessa.

Prendiamo in considerazione il titolo del libro che suona in due modi differenti in greco (e quindi nella tradizione cristiana) e in ebraico.

Il titolo greco, dato dai LXX al secondo libro della Torah è *Esodo* (*éxodos*). Esodo è un titolo concettuale, riassuntivo: riassume il contenuto principale del libro; Esodo infatti significa "uscita" e il libro parla, in effetti, dell'uscita del popolo d'Israele dalla schiavitù egiziana, dell'uscita dall'Egitto. Ma l'esodo non è solo il titolo di un libro: esodo è un *paradigma* biblico, che comprende tutto l'itinerario d'Israele dalla schiavitù alla libertà. In questo senso l'esodo si compone di quattro momenti, di quattro tappe:

1. La schiavitù egiziana
2. La liberazione o "uscita" in senso stretto
3. Il cammino nel deserto (e il dono della Torah, cioè della Legge di Dio)
4. L'ingresso nella terra promessa.

Queste quattro azioni compongono l'esodo, in quanto epopea narrativa. Ma dell'ingresso della terra non si parla nel libro dell'Esodo. Ciò significa che le quattro azioni non si trovano tutte nel libro dell'Esodo ma in altri libri e non solo nei Numeri o nel Deuteronomio, ma anche nel libro di Giosuè, che racconta l'ingresso nella terra di Canaan. Perciò noi possiamo parlare di un *esodo-paradigma* che struttura tutti i libri dall'Esodo fino a Giosuè.

Questo è un fatto importante, come prospettiva di lettura, perché ci dice che l'Esodo-libro non è autosufficiente, fa parte di uno schema storico-teologico più vasto, che si ritrova dappertutto nella Bibbia, anche nei Salmi, e che è l'esodo-paradigma. Quindi l'esodo-paradigma costituisce una chiave di lettura dello stesso Esodo-libro.

Seconda osservazione: "esodo" significa "uscita dalla schiavitù", quindi acquisizione della *libertà*. Ora, è strano notare che in ebraico biblico non esiste una parola per dire "libertà", non esiste proprio la nozione. In greco sì, evidentemente. Tuttavia la parola greca *eleuthería*, che significa "affrancamento dalla schiavitù", non ricorre neppure una volta nella traduzione greca del libro dell'Esodo (ricorre quattro volte, in Es 21,2.5; 21,26.27 l'aggettivo *eleútheros*, nel senso di schiavo riscattato, libero). Ciò è strano: il libro che ci parla dell'uscita dalla schiavitù non dice mai la parola libertà! Voi sapete che l'idea di libertà è una scoperta della democrazia greca ed è un'idea completamente laica, non

religiosa. Il mondo biblico, semitico, è stato raggiunto tardi da questa idea: ancora San Paolo raccomanda agli schiavi di restare sottomessi ai loro padroni. Dico questo per rilevare una differenza. La liberazione dall'Egitto, di cui ci parla l'Esodo, non coincide esattamente con la nozione che ci facciamo noi di libertà. Oppure, per essere più precisi, il nome biblico della libertà è "esodo".

Vi è una differenza fra la nozione greca di libertà e la nozione biblica di esodo. Nella nozione greca si tratta sempre di una libertà *da* qualcosa (libertà da condizionamenti di natura politica, economica, sociale). Si tratta di un'emancipazione, del superamento di certe limitazioni negative, anche sul piano individuale (la libertà di coscienza, di espressione, etc.). Evidentemente, questa dimensione negativa è fondamentale, c'è anche nella Bibbia, non a caso si parla di una "uscita dall'Egitto, dalla casa di schiavitù".

Nella Bibbia, in particolare nell'Esodo, l'idea di libertà si configura in un altro modo, più positivo, è una libertà *per* qualcosa, orientata ad un fine, e questo fine è di nuovo un servizio, il servizio di Dio. Non si tratta solo di uscire dalla schiavitù, ma di entrare al servizio di Dio. Un salmo pasquale, il 113, inizia dicendo: "Lodate servi del Signore, lodate il Nome del Signore". Il commento ebraico tradizionale dice: "Lodate servi del Signore, e non più servi del Faraone". Voi siete liberi, non siete più servi del Faraone, proprio perché siete servi del Signore.

Per questo uno dei più bei commenti all'Esodo, tradotto anche in italiano, quello di Georges Auzou, si intitola: *Dalla servitù al servizio*; non: dalla schiavitù alla libertà, come ci aspetteremmo noi, ma dalla schiavitù al servizio (in ebraico "schiavitù" e "servizio" sono la stessa parola). Qui si

pone, secondo me, la specificità del messaggio dell'Esodo rispetto alla nostra nozione di libertà. L'Esodo dà un fondamento teologico alla nostra libertà. C'è un passo dal libro dei *Numeri* che dice bene tutto ciò. Recita: «Io sono il Signore vostro Dio che vi ho fatti uscire dalla terra d'Egitto per essere il vostro Dio» (15,41). Non: Io sono il vostro Dio e perciò vi ho fatti uscire dall'Egitto; ma: se non vi avessi fatto uscire dall'Egitto, non sarei il vostro Dio. Quindi, in definitiva, la libertà, biblicamente intesa, è che Dio sia il nostro Dio. Se Dio non è il nostro Dio, siamo ancora in Egitto. Il titolo ebraico dell'Esodo è «Questi sono i nomi (dei figli d'Israele)», abbreviato in *Nomi* (*šemot*). Queste sono solo le prime parole del libro, ma in qualche modo definiscono anche il suo contenuto. L'Esodo è un libro di nomi. Anzitutto perché nell'Esodo si rivela il Nome ineffabile, quello di Dio, il tetragramma JHWH: si rivela e lo si spiega (torneremo fra poco su questo). Ma poi anche perché i protagonisti dell'Esodo, quelli che compiono questo passaggio dalla schiavitù alla libertà, acquisiscono un nome, un *nome proprio* (in francese *propre* vuol dire "proprio" ma anche "pulito"). Gli schiavi non hanno un nome, hanno un nome soltanto gli uomini liberi. Chi sono gli uomini liberi, secondo la Bibbia? Ho già detto che il termine libertà non viene quasi mai usato nell'Antico Testamento. Se la Bibbia deve dire che qualcuno è libero, dice che è un "figlio". L'uomo libero è il figlio, il figlio nato in casa, a differenza dello schiavo. Quindi, coloro che hanno un nome sono dei figli, infatti si dice: «Questi sono i nomi dei figli d'Israele». Avere un nome, scoprire il proprio vero nome, vuol dire essere liberi, conquistare la propria libertà. Il nome rimanda quindi ad una *figliolanza*. I figli d'Israele sono liberi, hanno un nome, perché sono figli di Dio. L'Esodo lo dichiara esplicitamente: «Israele è il mio figlio primogenito» (4,22-23). Perciò i due titoli del nostro libro, quello greco e quello ebraico, alla fine coincidono. *Esodo* indica il passaggio dalla schiavitù alla libertà; *Nomi* rimanda a una condizione di figli. Entrambi proclamano la «libertà gloriosa dei figli di Dio», come la chiama San Paolo (Rm 8,21).

## 2. Benedizione (Es 1,1-7)

Il primo capitolo dell'Esodo ricorda e descrive la dura schiavitù in cui si trovarono gli ebrei in Egitto. Ma, prima di questo, ci dice quali erano i loro "nomi". Ciò significa che queste persone non sono una massa di schiavi anonimi, come potrebbe sembrare. O meglio: questa massa di schiavi e di stranieri in realtà ha un nome, o deve scoprirlo, deve scoprire il suo vero nome, quello scritto nei cieli (cf. Lc 10,17-20). Questo nome, come si è già detto, è una figliolanza, una benedizione.

Es 1,1-7 si distingue facilmente dal suo contesto. Si discosta da quanto precede perché riprende alcuni elementi presenti negli ultimi capitoli del libro della Genesi, prima di avviare una nuova tappa della storia di Israele. La lista di Es 1,1-5 è molto simile a quella che si trova in Gen 46,8-27 e la morte di Giuseppe è stata menzionata in Gen 50,26. A questi dati Es 1,1-7 aggiunge che tutta la generazione di Giuseppe è morta (1,6) e che i discendenti di Giacobbe si sono moltiplicati per formare un popolo molto numeroso (1,7). Il brano contiene quindi un breve riassunto di quanto precede e segnala l'inizio di una nuova tappa nella storia del popolo.

Qual è la singolarità di questo racconto? È il v. 7: «I figli d'Israele proliferarono e crebbero, divennero numerosi e molto forti, e il paese ne fu pieno». Appaiono cinque verbi per descrivere l'incremento del popolo ebreo. I verbi più comuni in questo contesto sono *prh* ("essere fecondo") e *rbh* ("essere, diventare numeroso", "moltiplicarsi"). Si vedano Gen 1,22.28; 8,17; 9,1.7; 17,2.6; 28,3; 35,11; 48,4. Il verbo *ml'* (qal: "essere pieno"; pi.,el: "riempire") appare in Gen 1,22.28; 9,1. Il verbo *šrs*, "brulicare", è piuttosto raro in questo contesto e si

usa di preferenza a proposito di animali e di insetti, come per esempio in Gen 1,20.21; 8,17. Che cosa significa questo? Il testo afferma una cosa fondamentale: il popolo dell'Esodo è costituito dai discendenti dei patriarchi. Vi è pertanto continuità fra i patriarchi e l'Israele dell'Esodo. Se per alcuni contavano solo i patriarchi e per altri la storia di Israele iniziava solo con l'esodo (cfr. Os 2,17; 11,1; Am 2,10; Ger 2,6; Ez 20), Es 1,1-7 intende riconciliare le due posizioni e afferma con la dovuta chiarezza l'identità fra il popolo dell'esodo e i discendenti dei patriarchi. A partire da Es 1,7 i "figli di Israele" non sono più solo i figli di Giacobbe, ma tutti i suoi discendenti. Si passa pertanto dalla storia

di una famiglia alla storia di un popolo e, nello stesso tempo, dal tempo delle promesse al tempo dell'adempimento delle promesse. Una prima promessa fatta ai patriarchi si compie in Es 1,7, quella di una numerosa discendenza. Adesso il lettore aspetta il compimento delle altre promesse: Yhwh ha giurato di dare ai discendenti di Abramo una terra e di diventare il loro Dio (cfr. Gen

17,7.8). L'alleanza del Sinai sarà il momento in cui Yhwh farà di Israele il suo popolo (cfr. Es 6,7; 29,45; 40,34-35). L'ultima promessa, la promessa della terra, non sarà compiuta nel Pentateuco (cfr. Dt 34,1-4). Rimane una delle "domande" aperte del Pentateuco e della Bibbia ebraica.

Credo che la prima lezione del libro dell'Esodo sia proprio questa. L'Esodo è importante non solo perché ci narra la liberazione dalla schiavitù, ma anche perché sa trovare un valore salvifico, provvidenziale, nella stessa schiavitù. Liberazione non è soltanto uscire dalla schiavitù; liberazione è anche dare un senso alla nostra schiavitù. Riuscire a capire come, nel più profondo del nostro abbassamento, delle nostre prove, ci sia una benedizione. È nella condizione servile che si attua la promessa divina fatta ad Abramo: quella di una discendenza numerosa come le stelle del cielo. Dio mantiene sempre le sue promesse, anche se il modo in cui lui le mantiene non è mai, mai, conforme alle nostre aspettative: risulta sempre paradossale.

### *3. La politica del faraone (Es 1,8-14)*

Il testo di Es 1,8-14 si compone di cinque segmenti narrativi:

1. Una frase d'introduzione: l'arrivo del nuovo faraone (1,8);
2. Un discorso rivolto dal faraone al suo popolo (1,9-10);
3. L'esecuzione del piano contenuto nel discorso del faraone (1,11);
4. Il risultato negativo, vale a dire il fallimento dell'impresa (1,12);
5. Nuove o ulteriori misure degli Egiziani contro gli Israeliti (1,13-14).

Es 1,8 funge da "esposizione" poiché presenta il nuovo personaggio che sarà il protagonista di Es 1,8-22 e segnala un cambiamento importante nei riguardi del popolo di Israele: questo faraone non conosceva Giuseppe.

V'è un cambiamento politico: la storia dipende da questi cambiamenti, tante volte puramente casuali; per questo talvolta è difficile pensare che la storia sia intrinsecamente orientata verso la redenzione. Perché basta un niente, un nuovo re, un nuovo tiranno, per far cambiare il senso della storia, almeno di quella ufficiale, fatta dagli uomini. Nella storia, niente è mai definitivamente garantito, sono sempre possibili dei cambiamenti, dei passi indietro, basta che ci sia un nuovo re.

Ma cosa c'entra che abbia conosciuto o no Giuseppe? Si ha l'impressione che tutto dipenda proprio da questo: se il faraone avesse conosciuto Giuseppe, non si sarebbe comportato così crudelmente contro Israele. Certo, Giuseppe era un personaggio importante alla corte del faraone, era il viceré d'Egitto, un ministro plenipotenziario. Se il nuovo re avesse conosciuto Giuseppe, avrebbe avuto più considerazione del popolo d'Israele, lo avrebbe protetto. Penso però

che il testo voglia dirci qualcosa di più. Giuseppe, prima ancora che un personaggio politicamente influente in Egitto, era un uomo giusto. Se il nuovo re l'avesse conosciuto, probabilmente sarebbe stato più giusto anche lui. È il tema della benedizione delle genti, che sono giustificate dalla loro conoscenza dei figli di Abramo: "Coloro che ti benediranno benedirò" (Gen 12,3). Se il nuovo faraone avesse conosciuto e benedetto Giuseppe, sarebbe stato a sua volta benedetto da lui.

Di fronte al moltiplicarsi dei figli d'Israele, il faraone avrebbe, teoricamente, la possibilità di cacciarli dal paese, che sarebbe la cosa più semplice, però vorrebbe dire perdere la loro forza-lavoro. Perciò lui gioca d'astuzia, fa un calcolo politico e decide di schiavizzarli (gli ebrei, prima, erano stranieri residenti, non schiavi). Qui si potrebbe indugiare sulla brutalità dei trattamenti inflitti agli ebrei: "amareggiarono la loro vita con la dura schiavitù", finalizzata alla costruzione di queste grandi città imperiali come quelle che si vedono ancora in Egitto.

Ma il punto non è neppure questo. Ciò che ha di mira il narratore dell'Esodo è che il progetto del faraone si rivela fallimentare. Ed è sempre così, in tutto il libro (potremmo dire che è un tema di fondo dell'Esodo): il faraone ottiene sempre l'effetto contrario a quello desiderato, progettato con astuzia. Il faraone è potente, è cattivo, è astuto, può fare molto male, ma fallisce sempre. Non sono i suoi disegni quelli che si realizzano. Al punto che la politica oppressiva del faraone non sarà altro che uno strumento funzionale ai disegni di Dio (è la morale anche delle cosiddette "piaghe"). Non solo il faraone non riesce a contrastare il piano di Dio, non solo non riesce ad annullarlo, ma addirittura lo favorisce; qualunque cosa faccia, lo favorisce.

### *4. Il faraone e le levatrici (Es 1,15-22)*

Siccome i lavori forzati non ottengono l'effetto desiderato, ma quello contrario, cioè l'aumento della natalità ebraica (si ricorderà il detto di Tertulliano: "semen est sanguis christianorum"), il faraone cambia tattica e ricorre a una politica demografica molto vicina alla pulizia etnica. Ma anche qui il

suo piano non funziona, è disattivato da due donne, due levatrici che fanno obiezione di coscienza. È evidente che questo, storicamente, è poco attendibile, però il racconto è ironico: bastano due donne oneste, che temono Dio, per dare scacco matto al faraone.

La cosa più importante da notare, qui, è che queste due donne hanno un nome, si chiamano Shifra e Pua. Sono due figure secondarie, due attrici minori, due comparse nella storia, però hanno un nome proprio. Il faraone re d'Egitto, quello che appare come la figura principale del racconto, l'attore protagonista, non ha nessun nome. Noi oggi possiamo forse identificarlo con Ramses II, e di Ramses II c'è ancora la mummia, custodita al Museo del Cairo, ma la Bibbia non gli dà nessun nome. Per la Bibbia, per il libro dei Nomi, il faraone è uno che non conta, è uno senza nome, un uomo senza importanza.

Shifra e Pua, invece, sono importanti: sono loro che fanno la storia, sono loro che hanno dei nomi scritti nel cielo, non il faraone. Probabilmente il libro dell'Esodo è il primo libro di storia scritto non dalla parte dei potenti ma dalla parte della povera gente, come Shifra e Pua. Perché la storia la si è sempre scritta, anche prima dell'Esodo, ma era quella degli Archivi regali, delle cronache dei re. La storia biblica, che poi è la storia della salvezza, è una storia apparentemente minore, una storia di poveri e di schiavi, che però hanno un nome.

A proposito di queste due donne, ci si può fare una domanda: Shifra e Pua sono ebreo o egiziane? Il testo si può leggere in due modi: sia come "levatrici ebreo", sia come "levatrici delle ebreo". Se sono le levatrici delle ebreo non è detto che siano ebreo. Che cosa è più verosimile?

*Prima ipotesi: le levatrici sono ebreo:*

1) È il modo più semplice e naturale di capire il testo masoretico. Il participio con articolo equivale a un sostantivo ed è seguito da un aggettivo che lo modifica. L'aggettivo è preceduto dall'articolo come il sostantivo che precede.

2) I nomi delle due donne sono ebraici e non egiziani. Il nome Shifra significa molto probabilmente "bellezza" e Pua significa "splendore" o, più probabilmente, "fanciulla".

3) Perché le levatrici dovrebbero essere egiziane? Le ebreo non erano capaci di compiere questo lavoro e dovevano rivolgersi a donne straniere? Sembra abbastanza difficile ammettere che non vi fossero delle levatrici ebreo.

4) Il v. 21 suppone che le levatrici partecipino alla benedizione che Dio accorda al popolo di Israele. È più difficile immaginare che Dio abbia trattato così bene donne egiziane.

5) Si può aggiungere che il faraone si comporta in modo più crudele e machiavellico se si rivolge a donne ebreo.

*Seconda ipotesi: le levatrici sono egiziane:*

1) Le levatrici sono egiziane perché è più normale pensare che il faraone si sia rivolto a dei membri del suo popolo per compiere questo massacro. Le ebreo avrebbero certamente disobbedito agli ordini del faraone.

2) Il v. 16 si capisce meglio se è detto a donne egiziane e il v. 19 se è detto da donne egiziane. Perché il faraone deve precisare "quando aiutate a fare partorire le ebreo" (v. 16) se non si tratta di levatrici che lavorano per le ebreo e per le egiziane? Perché non dire: "Quando aiutate a fare partorire le vostre donne"? Nel v. 19, le levatrici paragonano le madri ebreo alle madri egiziane e questo è possibile solo se lavorano per entrambi i popoli, il che favorisce l'idea che siano egiziane. Si può ribattere, però, che niente si oppone al fatto che possano essere anche ebreo. Certe cose possono essere di notorietà pubblica. Alcuni esegeti capiscono le parole delle levatrici nel v. 19 alla lettera e sostengono che se fossero ebreo incaricate di far partorire le ebreo, non avrebbero nulla da fare!

3) L'effetto del racconto sarebbe più intenso se le levatrici fossero egiziane. Proprio i soggetti più legati agli interessi del faraone rifiuterebbero di ubbidire al suo ordine di massacrare i neonati ebreo. Questo tipo d'argomento

richiede una certa cautela perché parte da un'idea a priori del racconto. Quale effetto voleva raggiungere il narratore?

4) Il timore di Dio sarebbe una caratteristica dei non ebreo (si vedano Gen 20,11; 42,18; Gio 1,10.17). Si può ribattere però che se ne parla anche a proposito degli ebreo, per esempio in Gen 22,12 (Abramo) o dei giudici scelti da Mosè su consiglio del suo suocero (Es 18,21). Anche i principi di morale universale sono rispettati dai membri del popolo di Israele. Inoltre, si può aggiungere che Yhwh non si è ancora rivelato a questo punto del racconto. Lo farà solo in Es 3, nella scena del roveto ardente.

5) I nomi ebrei non creano alcuna difficoltà. Esistevano nomi semitici in Egitto. Altri ritengono che si tratti di un racconto popolare che non prestava grande attenzione a tali particolari.

6) In 1,22, il faraone ordina a tutti i suoi sudditi di buttare nel Nilo i figli maschi degli ebrei. È quindi normale che in 1,16 egli abbia fatto una richiesta simile a donne egiziane. Vi sarebbe quindi una gradazione nel racconto: prima, il faraone chiede la collaborazione di due donne egiziane; in seguito si rivolge a tutta la popolazione.

Concludendo si può affermare che il testo è ambiguo e forse la risposta alla domanda non è di primaria importanza per la comprensione del racconto. Se la nazionalità delle levatrici fosse un elemento essenziale nella trama, il narratore sarebbe stato più esplicito. Gli argomenti a favore della seconda opinione secondo cui le levatrici sono egiziane sono più convincenti almeno due motivi:

a) È inverosimile, nella logica del racconto, che il faraone dia ordine di uccidere gli ebrei maschi a delle donne ebraiche. È chiaro che queste non possono obbedirgli.

b) Queste due donne, viene detto, “temettero Dio”: anche questo, se fossero ebraiche, andrebbe da sé. Invece, quello che desta ammirazione, è proprio il timore di Dio da parte di donne non ebraiche.

Quindi Shifra e Pua non sono ebraiche, sono egiziane, ma sono “timorate di Dio”, espressione che nell’ebraismo designa i proseliti, ossia dei gentili che si sono convertiti al Dio d’Israele, anche se non sono diventati ebrei, come, per esempio, il centurione Cornelio nel libro degli Atti. Questo significa ancora due cose molto importanti, per tutta la nostra lettura dell’Esodo:

a) Naturalmente, la storia dell’Esodo riguarda anzitutto Israele, ma non esclude i gentili, non esclude nemmeno gli egiziani, che pure fanno la parte dei persecutori. Anche tra i persecutori possono trovarsi degli uomini giusti. Shifra e Pua sono considerate come le prime “giuste delle nazioni”.

b) La storia dell’Esodo diventa un’esperienza paradigmatica trasferibile anche ad altri, in altri contesti. Non è un caso che l’Esodo sia stato il paradigma di tante minoranze oppresse. Ma, soprattutto, questo significa che la vocazione alla figliolanza, alla santità, non è proposta solamente agli ebrei, ma anche ai gentili. Per questo dobbiamo insistere molto sulla dimensione pasquale, battesimale, per interiorizzare l’Esodo, perché l’Esodo diventi il paradigma della nostra esperienza spirituale.

## 6. Due tipi

Il primo capitolo dell’Esodo ci presenta due *tipi* di sapienza: quella del faraone (che in realtà è stupidità) e quella delle levatrici.

Anzitutto il *faraone*: egli è la maschera preferita dagli autori biblici per tratteggiare chi si erge ad anti-Dio e i tradizionali persecutori d’Israele. Si pensi al re di Assiria e di Babilonia, ad Antioco IV Epifane, ad Erode, Caifa, l’impero romano dell’Apocalisse. Origene nelle sue *Omellerie sull’Esodo* afferma: «Si può vedere il diavolo, questo insensato che ha detto nel suo cuore: “Dio non c’è” (Sal 14,1)» (I, 5).

Quanto alle *levatrici* la loro astuzia le avvicina a molte donne che hanno violato la legge per essere al servizio del progetto di Dio. Pensiamo alle figlie di Lot che fanno un incesto col padre per assicurare la discendenza (cfr. Gen 19,30-38); a Tamar che in nome della vita strappa una discendenza al suocero Giuda (Gen 38); pensiamo a Gaele (Gdc 4) e a Giuditta (Gdt 11-13) che salvano il proprio popolo eliminando il nemico; oppure a Ester (Est 5) che coniuga avvenenza e svenimenti per salvare il suo popolo. Naturalmente si possono anche aggiungere personaggi maschili ma ci limitiamo a quelli femminili. Qual è la sorpresa? Che in questo episodio Dio pare essere assente. Egli cioè agisce attraverso la compassione di queste donne. La solidarietà umana è un miracolo di Dio che manifesta la sua provvidenza e la sua misericordia.

## 7. Il secondo capitolo dell’Esodo

Il secondo capitolo dell’Esodo presenta il personaggio principale del racconto, Mosè «nostro Maestro» (come lo chiama la tradizione ebraica); egli non solo è il protagonista dell’Esodo, ma di tutta la Torah che si conclude con la sua morte (Dt 34). Es 2 ci racconta la sua giovinezza, dalla nascita fino al matrimonio nella terra di Madian, cioè i primi quarant’anni della vita di Mosè. Secondo un’antica tradizione ebraica, testimoniata anche da Stefano negli Atti (cfr. At 7,30.36), Mosè sarebbe vissuto 120 anni: 40 anni alla corte del faraone; 40 anni straniero in Madian; 40 anni alla guida del popolo nell’uscita dall’Egitto e nel cammino del deserto, fino alle soglie della

terra promessa, dove Mosè non entrerà.

Quindi questi sono i suoi primi quarant'anni, il tempo della sua giovinezza, una giovinezza lunga ma comunque molto istruttiva. Come succede a tutti, il tempo della giovinezza contiene già embrionalmente alcuni segni di sviluppi successivi che si manifesteranno con la maturità; il futuro è già percepibile in alcune scelte dell'adolescenza, della giovinezza.

Questo capitolo presenta una scelta fondamentale compiuta da Mosè, una scelta che per il momento non può ancora attuarsi. In certo senso Mosè non è ancora veramente Mosè. L'Esodo ci presenta la figura del liberatore, ma di un liberatore che non ha ancora raggiunto la sua intera statura. Anzi, per certi versi, si potrebbe parlare di un liberatore fallito, di un liberatore mancato. Di uno che avrebbe potuto essere un uomo importante ma che è finito miseramente.

### 8. La nascita di Mosè (2,1-10)

Mosè è certamente un personaggio storico: basterebbe il suo nome ad attestarlo, un nome non ebraico, quindi difficilmente inventato. Il racconto della sua nascita è folkloristico: il bambino salvato dalle acque è un *tópos* comune a molti racconti di nascite di personaggi famosi. Tuttavia questa scena-tipo si adattava bene a dare un significato ebraico a un nome, Mosè, che ebraico non è. Lo si spiega come se volesse dire "salvato dalle acque", ma come vedremo, al nome di Mosè si può dare un significato ancora più profondo.

«Un uomo della casa di Levi prese in moglie una figlia di Levi» (2,1). Evidentemente Mosè è un levita; non a caso questa tribù diventerà la tribù sacerdotale, addetta al servizio del santuario. Ma la cosa strana è che il padre e la madre di Mosè non sono neppure nominati, mentre lo saranno più tardi (Es 6,20). Il padre si chiama Amram e la madre lochebed. Tuttavia il padre e la madre di Mosè sono consanguinei: lochebed è la zia di Amram. In questo matrimonio v'è qualcosa che non funziona: secondo Lv 18,6-16 sarebbe un'unione illecita! Diciamo che, secondo la legge di Mosè, suo padre e sua madre non avrebbero potuto sposarsi. Ecco l'ironia: Mosè è nato contrariamente alla legge di Mosè!

«Vide che era bello» (2,2). Bello o buono è lo stesso termine in ebraico (*tôb*): questo è anche il ritornello creazionale. In principio, Dio ha visto che ogni cosa creata da lui era "bella". La bellezza non è solo un fatto estetico ma anche un fatto spirituale, morale: la bellezza di un uomo, di una donna, è l'aspetto visibile della sua bontà interiore. Ricordiamo la celebre frase di Dostojewski: «La bellezza salverà il mondo»! Poi però qualcuno pone la domanda: «Quale bellezza?». C'è bellezza e bellezza: la bellezza che salva il mondo è una bellezza interiore. Nella Bibbia, ci sono solo due persone che sono dette "belle", e sono i due personaggi più importanti: Mosè e Davide (Davide «era biondo, con begli occhi e bello da vedere» [1 Sam 16,12]). Sono i due personaggi più ricchi interiormente e per questo anche più belli (non i più forti, non i più alti di statura, neppure i più sapienti, ma i più belli).

In Egitto, durante la schiavitù il faraone intende uccidere tutti i bambini maschi degli Ebrei, eppure nasce un bambino e questo bambino non è altro che bello; è completamente disarmato ma è bello, e questa bellezza mette in crisi i propositi omicidi del faraone. Nella schiavitù egiziana la bellezza spirituale di Mosè è un fatto che restaura la bontà di tutta la creazione, e che davvero salva il mondo.

Il «cestello» di vimini è lo stesso termine che serve a designare l'arca del diluvio (Gen 6,14). Questo riferimento, implicito, ricorda che anche ora, come nel diluvio, vi sono sommersi e salvati, molti sommersi e pochi salvati. La maggior parte dei bambini ebrei annegano nel Nilo, ma uno solo si salva, e grazie a questo solo, tutto il popolo viene salvato, così come in un uomo solo, Noè, si era salvata tutta l'umanità.

La figlia del faraone vede il bambino che piange e ha compassione di lui.

Tutta questa storia è una storia al femminile: compaiono la madre e la sorella di Mosè, poi la figlia del faraone e le sue ancelle. È una storia al femminile, non è cioè una storia di bravura e di forza, ma una storia di astuzia e di tenerezza, una storia di maternità. Tutte queste donne sono profondamente solidali, tutte concorrono a salvare la vita. Si instaura perfino una complicità tra la figlia del faraone e la madre del bambino. Il mondo va avanti grazie alla bellezza di Mosè, ma anche grazie al soccorso di queste mani materne, misericordiose.

La figlia del faraone è un'altra eroina dell'Esodo, come Sifra e Pua. Questa donna non ha un nome, è un'altra figura non-ebraica che si riscatta agli occhi del narratore. Le cose si svolgono nel modo più imprevedibile, ma quello che succede è che il bambino si salva proprio grazie a lei. La

figlia del faraone è senza nome, ma secondo la tradizione ebraica è una delle sette donne straniere che hanno il titolo di “giuste” per aver salvato Israele; sono: Agar, Sifra, Pua, la figlia del faraone, Zippora, Racab e Rut.

Che sia stata proprio la figlia del faraone a salvare Mosè è certamente un tratto molto ironico del racconto. V'è un decreto del faraone di far morire i neonati ebrei nel Nilo e paradossalmente chi disobbedisce a questo decreto è proprio sua figlia. Tutto l'Esodo si può leggere in questa chiave dell'effetto contrario; e non solo l'Esodo ma tutta la storia di salvezza: Dio trasforma in bene ciò che gli uomini hanno progettato come male (basti pensare alla storia di Giuseppe venduto dai suoi fratelli; al rovesciamento delle sorti nel rotolo di Ester, etc.).

La storiella ha soprattutto un interesse eziologico: serve a spiegare il nome di Mosè, che è certamente egiziano, come in Ra-mses, Tut-mosis, e vuol dire: “Il dio Ra, Tut, è nato”. Qui se ne dà invece una interpretazione ebraica, dal verbo *mashah*, “trarre fuori”. Il problema è che *Mosheh* (*mošeh*) è un participio presente: “colui che trae fuori”, non “colui che è tratto fuori”. Quindi è un nome profetico: indica che Mosè sarà il liberatore del suo popolo (come si legge in Is 63,11). È un nome che indica un destino ancora ignoto.

Possiamo pure aggiungere un'altra riflessione più generale sulla nascita di Mosè. I racconti di nascita non sono molto frequenti nella Bibbia. Ogni racconto, tuttavia, prelude a un destino eccezionale. Basti pensare a Isacco (Gen 17; 18; 21,1-7), a Esaù e Giacobbe (Gen 25,19-28), a Sansone (Gdc 13) e a Samuele (1 Sam 1). Nel caso di Mosè, però, si deve parlare di una doppia nascita.

1) Primo, quando il bambino nasce è già condannato a morte. Scampa alla morte e “rinasce”, per così dire, a una vita nuova.

2) La rinascita del bambino è simbolicamente legata al fatto che è stato “tirato” dalle acque. Secondo l'ordine del faraone, il fanciullo doveva essere gettato nel Nilo. Le acque, che rappresentano spesso la morte nel simbolismo religioso universale, potevano essere la sua “tomba”. Eppure entra nelle acque e ne esce vivo. Questo itinerario simboleggia il passaggio attraverso la morte per entrare in una nuova vita. Lo ritroviamo in diversi episodi biblici, come il passaggio del mare (Es 14) o, anche, nel battesimo cristiano (cfr. Rm 6).

3) Il fanciullo nasce da una madre ebrea, ma sarà salvato da una principessa egiziana che gli dà il suo nome. Nasce ebreo e rinasce quindi

egiziano. Questo spiega la doppia identità di Mosè che, per esempio, sarà preso per un egiziano dalle figlie di Reuel (Es 2,19).

### 9. La scelta di Mosè (2,11-15)

Il primo episodio della vita di Mosè si può già considerare come un tentativo di fare il liberatore, ma è un tentativo che fallisce perché Mosè non ha ancora la maturità necessaria per svolgere questo ruolo. Non ci si improvvisa liberatori. Indubbiamente Mosè rivela di avere un intuito, un istinto in questo senso, una specie di predisposizione naturale, ma questa non è sufficiente. Mosè deve ancora crescere. Soprattutto deve ancora scoprire la sua vocazione.

Mosè uccide un egiziano. Questo fatto può essere un po' imbarazzante per noi. Mosè è forse un omicida? Per la legge ebraica no. Anzi, proprio su questo episodio si fonda una legge orale che si chiama la “legge dell'aggressore”. Maimonide la formula così: “Se uno aggredisce il suo prossimo con l'intenzione di ucciderlo, ogni ebreo ha il dovere di soccorrere la vittima, fosse pure a spese della vita dell'aggressore”. Detto altrimenti: uno non solo ha il diritto ma anche il dovere di salvare la vita di un altro che è aggredito ingiustamente, con tutti i mezzi possibili. Dunque Mosè, che è intervenuto per salvare la vita di un uomo, non può essere considerato un assassino.

C'è un fondamento, nel testo, per questa interpretazione, là dove dice: «Voltatosi di qua e di là e visto che non c'era nessuno» (2,12). Noi pensiamo: Mosè si accerta che non vi siano testimoni, così da poterla fare franca. Ma l'interpretazione ebraica è un'altra: Mosè si accorge che nessun altro è in grado di intervenire per soccorrere l'offeso e quindi ha il dovere di farlo lui. Se nessun altro può farlo al posto mio, devo farlo io. Ecco, potenzialmente, chi è il liberatore: uno che si assume una responsabilità che nessun altro è in grado di assumersi al posto suo. Anzi, il testo letteralmente dice ancora di più: «Voltatosi di qua e di là e visto che non c'era uomo». Là dove non c'è nessuno che si comporti da uomo, tocca a me essere un uomo.

Parlare della “scelta di Mosè” significa riferirsi ad un gesto fondamentale posto fin dall'inizio, prima ancora dell'intervento presso l'egiziano, che in qualche modo determinerà tutta la vita di Mosè. «In

quei giorni, quando fu cresciuto, Mosè *uscì* (e non *si recò*) verso i suoi fratelli» (2,11). La scelta fondamentale, istintiva, di Mosè, che precede la sua stessa vocazione sull'Oreb, è quella di uscire dalla casa del faraone, dove è stato allevato, per andare in mezzo ai suoi fratelli ebrei, oppressi dai lavori forzati. L'uscita di Mosè dalla casa del faraone è il primo segno, ancora nascosto, dell'uscita d'Israele dalla schiavitù egiziana. Mosè non lo sa ancora ma per mezzo di questa scelta egli prefigura l'esodo di tutto Israele.

Questo gesto avviene ancor prima della vocazione di Mosè. C'è una responsabilità verso gli altri, verso i fratelli, che in un certo senso precede anche la responsabilità verso Dio. «Se non amo il fratello che vedo, non posso neppure amare Dio che non vedo» dice Giovanni (1 Gv 4,20). Certo l'amore è teologico, procede da Dio, ma il primo appello che io sento è quello del fratello, la prima cosa che io vedo è il volto dell'altro. Che cosa distingue questa prima responsabilità verso i fratelli da quella verso Dio? Finché io mi limito al rapporto con gli altri, penso di essere capace di sostenere da solo questa responsabilità ma finisco prima o poi per andare incontro a un fallimento. Quando, invece, riconosco davanti a Dio di essere inadeguato, allora comincio a lasciare che agisca Dio nonostante le mie incapacità e questo sarà per Mosè il momento propriamente vocazionale, nel capitolo seguente.

È importante elaborare ancora un poco questo punto. Mosè ha ricevuto, presso il faraone, l'educazione di un principe, dell'*élite*: è il figlio adottivo di sua figlia. È un giovane ricco, che avrebbe davanti a sé un'invidiabile carriera nell'amministrazione egiziana. Potrebbe, se volesse, diventare un nuovo Giuseppe. Che cos'è, finora, Mosè? È un uomo libero, non è uno schiavo come i suoi fratelli, gode di tutti i vantaggi della libertà e questi vantaggi non sono per niente trascurabili: prestigio sociale, ricchezza, potere. Eppure Mosè sente che non è ancora veramente libero. Tutti quei privilegi, la stessa cultura che ha ricevuto, «tutta la sapienza degli egiziani» (At 7,22) sono cose grandi, certamente, ma non lo rendono libero. Si è liberi solo se si è responsabili di qualcuno e Mosè diventa libero solo quando sceglie di stare dalla parte dei suoi fratelli schiavi.

La scelta di Mosè è la stessa di Gesù, che da ricco che era si è fatto povero (2 Cor 8,9), ha assunto la forma dello schiavo per amore dei fratelli (Fil 2,7); è la stessa scelta di Paolo che ha considerato una perdita ciò che poteva essere per lui un guadagno (Fil 3,7): insomma, è una scelta messianica. Lo stesso lo afferma Ebrei, sviluppando proprio questo parallelo fra Mosè e Gesù (Eb 11,24-26): «Per fede Mosè ha rifiutato di essere chiamato figlio della figlia del faraone»; «rifiutare» è, letteralmente, «rinunciare»: ha fatto una rinuncia. Ogni scelta comporta una qualche rinuncia. E questa rinuncia è, fondamentalmente, l'auto-rinnegamento che Gesù richiede per essere alla sua sequela: rinnegare se stessi, rinunciare al proprio Egitto.

Ma Mosè ha rinunciato ai «tesori d'Egitto» in vista di cosa? Non si rinuncia a un tesoro per niente. «Mosè ha stimato la vergogna del Cristo ricchezza maggiore dei tesori d'Egitto» (Eb 11,26). Qual è la vergogna di Cristo? È la croce: Mosè, secondo il Nuovo Testamento, con la sua rinuncia ha anticipato la croce di Gesù. Ha fatto, anticipatamente, profeticamente, una scelta cristiana. È chiaro che questo noi possiamo dirlo solo a posteriori, alla luce della croce di Gesù. Ma questa corrispondenza tipologica fra Mosè e Gesù agisce nei due sensi, non in un senso solo. È vero che la croce di Gesù illumina la scelta di Mosè ma è vero anche il contrario: che la scelta di Mosè illumina la croce di Gesù. In che senso? Mosè, per la sua scelta in favore dei suoi fratelli schiavi, non ha ricevuto applausi. Al contrario, riceve solamente ingratitudine e incomprendimento. Ecco qual è l'obbrobrio, la vergogna: Mosè è rifiutato dai suoi stessi fratelli, è respinto proprio in quello che lui ha di più caro, nel suo stesso gesto d'amore. «Chi ti ha costituito capo e giudice su di noi?» (2,14). Queste parole sono un rifiuto di Mosè nello stesso momento in cui lo riconoscono come l'anti-Caino, cioè colui che si preoccupa dei suoi fratelli, che vorrebbe farsi loro custode, esattamente come Gesù, che è venuto in mezzo ai suoi eppure non è stato accolto. Mosè, come Gesù vengono respinti nel momento stesso in cui si sacrificano per i fratelli.

Concludendo possiamo affermare:

- 1) Mosè si presenta come il futuro salvatore di Israele. Sarà lui a liberare il suo popolo dall'oppressione e dalla schiavitù dell'Egitto (2,11-12).
- 2) Inoltre l'episodio prefigura la missione di Mosè dopo l'uscita dall'Egitto. Sarà il grande legislatore e «giudice» del suo popolo, come appare già in Es 18,13-27 e soprattutto nella teofania del Sinai (Es 19–Nm 10; tutto il libro del Deuteronomio). La contestazione da parte di un ebreo annuncia le innumerevoli ribellioni, mormorazioni e opposizioni da parte di Israele contro l'uomo di Dio durante la permanenza nel deserto.

3) Manca però a Mosè una cosa essenziale per compiere queste missioni: un mandato che gli conferisca l'autorità richiesta di fronte al suo popolo.

### 10. Mosè l'egiziano (2,16-22)

Mosè non è accolto dai suoi fratelli, è accolto invece in Madian, presso gente non ebrea, forestiera, fino al punto di contrarre un matrimonio, cioè di entrare a far parte di un'altra famiglia, di un altro clan, non più egiziano e neppure israelita ma madianita. Presso il pozzo abbiamo la consueta scena tipo dell'incontro con la donna o del fidanzamento (cfr. Gen 24: il servo di Abramo e Rebecca; Gen 29: Giacobbe e Rachele; qui: Mosè e le figlie di Ietro; Gv 4: Gesù e la samaritana).

La scena-tipo ha questo schema:

- 1) Un uomo in viaggio arriva in una terra straniera e si ferma presso un pozzo.
- 2) Arriva una donna o un gruppo di donne che vengono ad attingere acqua.
- 3) L'uomo chiede un po' di acqua e la donna gliene offre, o l'uomo attinge acqua per la donna o le donne. In ogni caso, si attinge acqua per offrirla.
- 4) Segue una conversazione presso il pozzo dove i personaggi fanno conoscenza.
- 5) La donna corre per annunciare ai suoi genitori che ha incontrato un uomo presso il pozzo.
- 6) L'uomo è invitato dalla famiglia a partecipare a un pasto.
- 7) La storia finisce con il matrimonio dell'uomo e della donna o di una delle donne incontrate al pozzo.

In tutte queste scene v'è un incontro con una donna che attinge al pozzo e generalmente l'uomo fa un gesto cavalleresco, di galanteria a favore della donna. Mosè caccia i pastori che davano fastidio alle ragazze e attinge l'acqua per loro. È sempre il suo istinto di liberatore che agisce: due volte si dice che ha "salvato" o "liberato" queste ragazze.

Ci si potrebbe fermare su questo gesto di liberazione, che adesso viene accolto, riconosciuto, ricompensato dagli stranieri. Preferisco però fermarmi su un altro punto, ancora più interessante. Quando le ragazze riferiscono al padre di avere incontrato Mosè, gli dicono: «Un egiziano ci ha liberate» (2,19). Ai loro

occhi Mosè è ancora un egiziano. Nonostante egli abbia già fatto una scelta precisa per i suoi fratelli ebrei e l'abbia pagata con l'esilio, Mosè è ancora un egiziano. Dal suo modo di parlare, probabilmente, dal suo modo di comportarsi, sembra ancora un egiziano.

Mosè, in altre parole, non cambia pelle da un momento all'altro. L'Egitto che ha lasciato se lo porta ancora dentro. V'è stata una scelta molto determinata, molto radicale, una rinuncia volontaria al nostro passato, al nostro Egitto, ma poi questo riaffiora costantemente, anche senza che ce ne accorgiamo. Questo ci insegna che la scelta non è fatta una volta per tutte, che va costantemente rinnovata. Come il Battesimo: certo è dato una volta sola, ma va costantemente rivissuto, riattualizzato. Non abbiamo mai rinunciato abbastanza.

Questa scelta, inoltre, non può essere puramente volontaristica. Non basta voler rinunciare ai tesori d'Egitto per rinunciarvi effettivamente. Che cosa ci vuole ancora? Ci vuole molto tempo e molta pazienza. L'Egitto non è un abito che si smette da oggi a domani: l'Egitto è dentro di noi. Se è vero che ci sono dei momenti nei quali si impongono delle scelte forti, decise, è altrettanto vero che poi sono necessari dei tempi lunghi per misurarne tutta la portata. Il modo migliore per liberarsi dall'Egitto che è in noi è quello che, con termine patristico e monastico si chiama *xeniteía*, "estraneità, spaesamento". È proprio quello che Mosè comincia a fare adesso: diventa straniero in terra straniera. Mosè in Madian ha un figlio e lo chiama Gheršom, che vuol dire appunto "straniero".

Sicché Mosè, in Madian, che cosa fa? Qual è il suo lento apprendistato che durerà per altri quarant'anni? Impara a essere straniero, forestiero, come i suoi fratelli ebrei in Egitto. Si mette nella loro condizione, si cala nei loro panni. Mosè non poteva essere il loro liberatore se non dopo essere vissuto nella loro situazione di estraneità. Quindi non basta essere usciti dalla casa del faraone, ci vuole un lungo tempo da forestieri.

Ma questo ci insegna anche un'altra cosa, non meno importante. Tra stranieri e ospiti, soprattutto in Oriente, si stabilisce una profonda familiarità. Mosè addirittura si imparenta coi suoi ospiti madianiti. Ora, la Legge dell'Esodo prescrive costantemente di non opprimere lo straniero, proprio perché anche Israele è stato straniero in Egitto (cfr. 22,20). Quindi, anche con gli egiziani si stabilisce un patto di sangue: «Non avrai in abominio l'Egiziano perché sei stato forestiero nella

sua terra» (Dt 23,8). Mosè l'egiziano ci insegna anche questo: che dall'Egitto bisogna uscire, che contro il faraone bisogna lottare, ma che non si debbono avere in odio gli egiziani, che anche gli egiziani sono nostri fratelli.

### 11. Il grido dalla schiavitù (2,23-25)

«Nel corso di molti anni» (2,23). Passa molto tempo. In tutti questi anni che cosa fa Israele? Una sola cosa: grida, si lamenta. Non è neppure detto che gridarono a Dio. Si dice solamente che il grido, dalla loro schiavitù, salì fino a Dio. Vi è un nesso giuridico, istantaneo, tra il grido e il soccorso. La Bibbia ce ne offre almeno cinque esempi: il grido del sangue (Gen 4,10); il grido del bimbo (Gen 21,17); il grido dell'orfano e della vedova (Es 21,21-23); il grido del defraudato (Es 21,25-26); e questo grido, il grido della schiavitù. Sotto qualunque cielo, non importa in quale lingua uno gridi, Dio ascolta.

Vorrei aggiungere qualcosa. Paolo, in Rm 8, parla del «gemito della creazione». Tutta la creazione è schiava del peccato e anela ad entrare nella libertà gloriosa dei figli di Dio. Dio ascolta questo gemito, questo grido interiore è anche il gemito dello Spirito dentro di noi. Si tratta di un gemito inarticolato, di un gemito che non ha bisogno di parole (perché il più delle volte - dice Paolo - noi non sappiamo neanche che cosa sia davvero conveniente domandare), quindi di un gemito di cui forse non siamo neppure consapevoli. Eppure lo Spirito riconosce il suo gemito dentro di noi.

E Dio, davanti a questo grido, che cosa fa? Il nostro testo gli attribuisce quattro verbi, quattro azioni: «Ascoltò Dio... ricordò Dio... vide Dio... seppe Dio» (2,24-25), sempre ripetendo il soggetto. Tre di questi verbi hanno un complemento: «Dio ascolta il gemito», «Dio ricorda il patto», «Dio vede i figli d'Israele». Fin qui, è tutto chiaro. La cosa strana è che l'ultimo verbo, senza complemento: «E seppe Dio». Che cosa è venuto a sapere?

In realtà, Dio ha sempre saputo, Dio ha predetto tutto già con 400 anni di anticipo ad Abramo: «Sappi che i tuoi discendenti saranno forestieri in una terra non loro; saranno fatti schiavi e saranno oppressi per quattrocento anni. Ma la nazione che essi avranno servito, la giudicherò io: dopo, essi usciranno con grandi ricchezze» (Gen 15,13-14). Quindi Dio sapeva già tutto, che sarebbero stati schiavi e che poi sarebbero stati liberati. Dio non ha imparato qualcosa di nuovo, qualcosa che prima non sapeva. Dio però ha conosciuto le sofferenze dei suoi figli, come si dirà appena dopo (Es 3,7). Un conto è sapere, un altro è conoscere. «E seppe Dio» significa che Dio non solo sa qual è la sorte del suo popolo, ma che egli stesso la sperimenta.