

## I LIBRI DEL PENTATEUCO. UNITÀ E TEMI. LETTURA CONTINUA

### 1 PROPOSTA DI ORGANIZZAZIONE LINGUISTICO-LETTERARIA E TEOLOGICO-TEMATICA

(cf V.J. Steiner, "Literary Structure of the Pentateuch", in Dictionary of the Old Testament. Pentateuch. T. Desmond Alexander- David W. Baker edd., InterVarsity Press, Downers Grove - Leicester 2003, pp. 544-556).

#### Table 1: Proposta di strutturazione del Pentateuco

##### A. Gen 1,1-11,26. INTRODUZIONE ALLA STORIA GENETICA DEL PIANO DI BENEDIZIONE UNIVERSALE DI DIO.

1. Gen 1,1-2,3 Prologo. Le cose primarie: la Creazione
2. Gen 2,4-11,26. La Storia Genetica dalla Creazione fino a Terach-Abramo, in cinque Toledot.

##### B. GEN 11,27-NM 36,13. SVILUPPO DELLA STORIA GENETICA DEL PIANO DI BENEDIZIONE UNIVERSALE DI DIO.

###### 1. Gen 11,27-Es 18,27. Narrazioni prima del Sinai:

il Popolo del piano della benedizione universale viene eletto e preservato

- a. Gen 11,27-50-26. Storia da Terach/Abramo fino a Giacobbe/Giuseppe in cinque Toledot
- b. Es 1,1-18,27. Storia dell'Esodo

###### 2. Es 19,1-Lv 27,34. Narrazioni del Sinai: vengono tracciate le condizioni per il piano di benedizione

- a. Es 19,1-24,18. **L'Alleanza**: definire la vocazione di Israele come Popolo di Dio.

###### b. Es 25,1-40,38. **Il Santuario**: preparare il Santuario di Israele come Popolo di Dio.

- a. Es 25-31. Le istruzioni per il Santuario
- b. Es 32-34. L'anti-Santuario
  - a. Es 32,1-33,6 La ribellione e il ruolo mediatore di Mosè
  - b. Es 33,7-23 La tenda del convegno e l'incontro di Mosè con la presenza del Signore
  - c. Es 34,1-35 Il rinnovo dell'alleanza, lo splendore di Mosè con la gloria del Signore

- c. Es 35-40. La costruzione del Santuario

###### c. Lv 1,1-27,34. La vita del culto: mantenere la santità d Israele come Popolo di Dio.

- a. Lv 1,1-7,38 il sistema formale di culto; ,
- b. Lv 8,1-26,46 la vita del culto;
- c. Lv 27,1-34 le appropriate valutazioni delle cose dedicate al Signore nel culto.

###### 3. Nm 1,1-36,13. Le narrazioni dopo il Sinai. La prospettiva del piano di benedizione minacciata e aspettata.

- a. Nm 1,1-25,18. La storia della prima generazione: il disastro nel deserto.
- b. Nm 26,1-36,13. La storia della seconda generazione, destinata ad entrare nella Terra Promessa.

##### C. Dt 1,1-34,12. CONCLUSIONE ALLA STORIA GENETICA DEL PIANO DI BENEDIZIONE UNIVERSALE DI DIO: RETROSPETTIVA E PROSPETTIVA.

1. Dt 1,1-5 Introduzione
2. Dt 1,6-3,29. Ricapitolazione interpretativa delle precedenti narrazioni: ciò che Dio ha fatto.
3. Dt 4,1-28,68. Ricapitolazione interpretativa della Legge: ciò che Dio richiede.
4. Dt 28,69-34,12. Epilogo. Le ultime cose: ciò che Dio promette; la Nuova Alleanza.

### 1.1 Sguardo generale alla struttura

Lo schema ternario A-B-C mostra:

- 1) il chiaro ruolo introduttivo di Gen 1,1-11,26;
- 2) l'attenzione ai propositi di Dio che si compiono attraverso il popolo e gli eventi che conducono, si svolgono e seguono l'incontro con Dio al Sinai;
- 3) la funzione di ricapitolazione, di interpretazione e di passaggio del Deuteronomio.

### 1.2 Relazione con il resto del Canone

La designazione "Storia Genetica" sta ad indicare la funzione canonica di Genesi—Deuteronomio, in quanto capitoli che pongono il fondamento di tutto l'insieme.

L'indicazione tematico-teologica "Piano di Benedizione Universale di Dio" è fondata su:

- a) indici compositivi e letterari-linguistici includenti la dialettica di "cosmo" (Gen 1,1-11,26) e "alleanza" (Gen 11,27-Dt 34,12), con Gen 12,1-3 come punto di passaggio;
- b) dati lessicali, come la frequenza, la collocazione strategica e le associazioni verbali delle 166 occorrenze della radice brk "benedire", includenti un chiaro collegamento della "benedizione" (e il suo seguito semantico di tób, "buono") alla creazione e all'alleanza, soprattutto ai due estremi di Genesi (88x) e Deuteronomio (51x);
- c) il ruolo fondativo del Pentateuco in relazione al resto del Canone, comprendente una conclusione (inclusione) tematica e verbale nel Nuovo Testamento con l'Apocalisse (cf soprattutto Gen 1-3 e Ap 21-22). Considerato alla luce del suo inizio (Gen 1,1-11,26) e della sua fine (Dt 1-34), il centro apparentemente particolaristico del Pentateuco (cioè la storia dei rapporti di Dio con Abramo e i suoi discendenti verso e dopo il Sinai [Gen 11,27-Nm 36,13]) di fatto viene a situarsi entro una strategia più larga che porta avanti una trama veramente cosmica e dalla méta, in ultima analisi, escatologica.

### 1.3 La formula della Toledot

Il ruolo strutturante della formula introduttiva "E queste sono le generazioni di..." è ormai riconosciuto, al di là della discussa questione se essa debba essere associata alla "fonte" delle "genealogie". Considerata come redazionalmente certa la sua funzione introduttiva anche in Gen 2,4 (e sicuramente da superare ormai la separazione tra 2,4a e 2,4b), il brano abitualmente detto della "prima creazione", Gen 1,1-2,3, precede in funzione di prologo l'insieme successivo delle dieci toledot, che sono, nell'ordine: la generazione dei cieli e della terra (Gen 2,4-4,26, includente l'unico "vero racconto" di creazione), quella di Adamo (5,1-6,8), Noè (6,9-9,29), dei figli di Noè (10,1-32), di Sem (11,10), di Terach (11,27), di Ismaele (25,12-13), di Isacco (25,19-35,29), di Esaù (36,1-9), per finire con la "generazione" di Giacobbe (37,2).

Queste dieci generazioni sono poi organizzate in due serie di cinque, che indicano così le unità di Gen 2,4-11,26 e 11,27-50,26, conosciute tradizionalmente come "storia delle origini" e "storia dei patriarchi" (ma questa dizione oscura le rassomiglianze tra le due parti esaltando invece la particolarità, a dir il vero non esclusiva, di Gen 1,1-11,26). Queste due serie di cinque hanno rispettivamente, al loro centro, la prima la generazione di Noè (Gen 6,9-9,29) e la seconda la generazione di Isacco (25,19-35,29), con numerose indicazioni di composizione artistica volutamente simmetrica (nella prima serie: dieci generazioni da Adamo a Noè e altre dieci dal figlio di Noè Sem fino ad Abramo; nella seconda serie: l'alternanza di elezione, non elezione, elezione [Terach/Abramo, Ismaele, Isacco/Giacobbe, Esaù, Giacobbe], con l'ovvia centralità (climax) della decima generazione, la famiglia di Giacobbe, per il seguito della storia del Pentateuco.

Oltre al suo ruolo strutturante, la parola chiave toledot ha anche un effetto di focalizzazione e di anticipazione. Lavorando in sinergia con le liste genealogiche e la traccia del "seme", zera', i titololetti delle toledot mettono in moto tutta la storia del Pentateuco, focalizzando l'attenzione sul progressivo avanzare e restringersi della linea della promessa dell'eleto, con un "seme" provvidenzialmente preservato, il quale giocherà un ruolo vitale nel mediare la benedizione di Dio verso tutte le nazioni. Il termine toledot dunque serve non a definire la Genesi come un libro separato (il termine ritornerà altre sedici volte, di cui dodici in Nm 1), ma a rendere programmatica la focalizzazione e l'orientamento in avanti verso l'insieme. Questa funzione prolettica, chiaramente stabilita nella prima serie di cinque, continua anche nella seconda serie, che, trovandosi come movimento iniziale del corpo centrale del Pentateuco attorno al Sinai (Gen 11,27-Nm 36,13), rende stabile la prospettiva del lettore invista di tutto l'insieme.

### 1.4 La centralità del Sinai

Lo sviluppo ternario proposto ha come suo centro letterario e teologico il Sinai. Lo indicano:

- a) La collocazione e la proporzione del materiale sinaitico;
- b) L'esplicita focalizzazione di numerosi passaggi: cf Es 3,12; 15,13-18; 19,1; Lv 7,37-38; 25,2; 26,46; 27,34;

c) Lo stringente flusso narrativo che collega Gen 11,27–Es 18,27 attorno a indicazioni temporali, geografiche e familiari, che arriva infine quasi a un congelamento virtuale del tempo, dello spazio e della comunità, che rallenta fino a uno stallo completo al Sinai (Es 19–Lv 27).

d) La ripresa delle medesime notazioni temporali, geografiche e nazionali in Numeri, ora però subordinate a più larghe preoccupazioni tematiche ancorate al Sinai (ora divenuto paradigma, e non solo punto di riferimento dell'itinerario di Israele, ragione per cui Nm 1,1–10,10 è giustamente considerato racconto post-sinaitico, anche se la partenza effettiva avviene solo in 10,11).

e) La chiara conferma della centralità del Sinai apportata dal Deuteronomio e dai Profeti anteriori.

Mentre Mosè appare certamente come figura preminente nella pericope sinaitica, il suo ruolo rimane subordinato ai propositi più ampi del Signore a favore del popolo come mediatore di un piano universale di benedizione, il quale piano implica un popolo eletto e preservato (Gen 11,27–Es 18,27), che è destinatario di certe esigenze traccianti il percorso di benedizione (Es 19–Lv 27), la cui prospettiva è insieme minacciata e aspettata, al di là della fine dello stesso centro del Pentateuco.

### 1.5 La funzione del materiale legislativo

La predominanza del materiale legislativo nella pericope del Sinai (Es 19–Lv 27) non toglie il fatto che essa sia organizzata e condotta in modo narrativo. I corpi legislativi sono parte di una storia più ampia, con tutte le caratteristiche della narrazione (ad es. formule introduttive) e in ogni caso sono inglobate tra i materiali presinaitici (Gen 11,27–Es 18,27) e postsinaitici (Nm 1–36), che sono appunto chiaramente narrativi. Da qui la correttezza del titolo “narrazioni sinaitiche”, che offrono la garanzia di comprendere le leggi come a servizio di scopi narrativi e la legittimazione di differenziare gli immediati destinatari (i “figli d’Israele”) da “ogni lettore” implicito, con tutte le conseguenze di una tale distinzione (ad es. la legge in quanto legge della stipulazione di alleanza con la comunità del Sinai e la Torah come istruzione di rivelazione destinata a tutti i lettori in ogni tempo, la quale distinzione avrà un suo ruolo nella prospettiva del Nuovo Testamento).

### 1.6 La struttura della pericope sinaitica

Le narrazioni sinaitiche (Es 19–Lv 27) riflettono anch'esse una struttura ternaria, in cui sono delineate tre componenti in vista della benedizione:

- l'alleanza del Signore, che definisce la vocazione di Israele (Es 19–24; soprattutto, 3-6);
- il “tabernacolo” del Signore che localizza il Santuario d’Israele (Es 25–40);
- il culto del Signore, che provvede i mezzi per mantenere la santità di Israele (Lv 1–27).

Al centro di questo schema, e perciò proprio nel cuore della struttura del Pentateuco sta la messa in evidenza dell'abitazione del Signore in mezzo al popolo dell'alleanza, separato dalle nazioni per essere “santo”. Questa analisi, in altre parole, suggerisce che Es 25–40 offre un centro teologico-letterario più adatto e più profondamente inglobato di quanto faccia il Levitico (una proposta più diffusa che si fonda in modo sospetto sulla divisione esteriore in cinque libri).

A confermare questa analisi, si considerino i seguenti fattori:

- il chiaro compimento dell'alleanza (Es 19–24) nella fondazione del santuario (Es 24,15-18; 40,34-38) e l'uguale chiara subordinazione del Levitico agli interessi di Es 25-40;
- la quantità e la ricchezza di dettagli dedicate alle istruzioni e alla costruzione del Santuario;
- la funzione della storia apparentemente intrusiva del vitello d'oro (cf punto 1.7);
- le consapevoli rievocazioni di Gen 1–2 in Es 25–40, già da tempo riconosciute dalla tradizione sia giudaica sia cristiana (ad es. il “settimo giorno” in Es 24,16 || Gen 1,1–2,3; lo “spirito di Dio” in Es 31,3 e 35,31 || Gen 1,2; il sabato in Es 31,12-18 || Gen 2,1-3; formula conclusiva in Es 39,43a || Gen 1,31a; formula conclusiva in Es 39,32a || Gen 2,1; formula conclusiva in Es 40,33b || Gen 2,2a; la benedizione in Es 39,43b || Gen 2,3a; il primo giorno in Es 40,2.17 || Gen 1,5). Queste rievocazioni hanno l'effetto di connotare il Santuario come un ritorno al giardino dell'Eden e l'inabitante presenza del Signore come la locazione e l'essenza della benedizione della creazione, o, in altre parole, come il mezzo verso la benedizione e il suo senso, una vera nuova creazione;
- le chiare messe in evidenza delle esigenze del Santuario nelle narrazioni post-sinaitiche (sp. Num 1-10).
- la spiegazione del riscatto dall'Egitto come avente il suo scopo nella residenza del Signore nel Santuario, per stare insieme con il suo popolo santo (cf Es 29,44-46).

Se queste osservazioni sono corrette, allora il centro letterario-tematico del Pentateuco sta nel Santuario del Signore (miqdash) come il posto della residenza del Signore (mishkan) e della sua relazione (“tenda del convegno”, ohel mo'ed) con il popolo eletto della benedizione (cf Es 25,8-9; 40,34-38).

Come osserva Knierim: “L'ultimo scopo dell'accampamento al Sinai da parte di Israele durante il suo esodo dall'Egitto verso la Terra Promessa non è l'alleanza, per quanto importante essa fosse come preconditione, ma il Santuario perma-

nente come luogo della presenza del Signore o del suo apparire in mezzo ad Israele, insieme con l'organizzazione d'Israele come una comunità strettamente teocratica attorno a questo Santuario. Nel medesimo tempo, questo scopo provvede il prototipo per il senso ultimo dell'esistenza d'Israele come comunità insediata nella Terra Promessa" (R.P. Knierim, *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method and Cases*, Eerdmans, Grand Rapids 1995, p. 365).

Le implicazioni messianiche ed escatologiche di una tale lettura sono suggestive. Con il Santuario, i molti viaggi su e giù di Mosè sulla montagna sono finiti e il "discendere" del Signore per abitare con il suo popolo segnala una discesa che in un giorno lontano arriverà al suo climax (cf Gv 1,14; Ap 21,1-3).

### 1.7 La struttura della sezione del Santuario

La struttura ternaria persiste nel cuore stesso del Pentateuco, dove appare un innegabile sviluppo ternario nel succedersi delle sezioni dedicate al Santuario (Es 25-31), all'anti-Santuario (Es 32-34) e di nuovo al Santuario (Es 35-40). In più, lo stesso pannello centrale si sviluppa in tre parti chiaramente discernibili: a) la ribellione e il ruolo di Mosè come mediatore (Es 32,1-33,6); b) la "tenda del convegno" e l'incontro di Mosè con la presenza del Signore (Es 33,7-23); c) il rinnovamento dell'alleanza e lo splendore di Mosè con la gloria del Signore (Es 34,1-35).

Il merito di questa osservazione sta nel rafforzamento microstrutturale che apporta alla conclusione macrostrutturale già raggiunta. Specificamente, nel centro ternario del Pentateuco sta (Es 25-40) sta un pannello centrale anch'esso ternario (Es 32-34) che esso stesso si impernia su un pezzo centrale (Es 33,7-23) che rappresenta una "tenda dell'incontro" (!), dove la presenza gloriosa del Signore si dispiega attraverso un mediatore nel mezzo di un popolo prescelto la cui esistenza è definita e dipende da quella presenza inabitante. E come l'introduzione al Pentateuco (Gen 1,1-11,26) consiste nella successione ternaria di creazione, anticreazione, ri-creazione, così anche lo sviluppo del dramma (Gen 11,27-Nm 36,13) trova un suo punto centrale in un microcosmo di "santuario, antisantuario, santuario" (o "istruzione, distruzione, costruzione").

Letta sotto questa luce, la storia del vitello d'oro e delle sue conseguenze è solo apparentemente intrusiva. Nella strategia narrativa essa evidenzia un punto cruciale: "La crisi vera, di cui la storia del vitello d'oro è la causa, consiste nella distruzione delle tavole della legge che erano state date dal Signore insieme alla sua istruzione per il Santuario" (Knierim, 364; corsivi aggiunti). Inoltre, mentre il piano del Signore sarà compiuto attraverso dei peccatori, il popolo che è disobbediente e ribelle per natura ha bisogno di qualcosa di più di una legge; esso ha bisogno di un mediatore fedele, di una presenza inabitante, di una grazia misericordiosa e di una parola rivelante, tutti temi attorno al Santuario e tutti in modo premientemente evidenziati in Es 32-34, e ancora tutti in attesa di essere portati a compimento al di là dei confini della pagina finale del Pentateuco.

### 1.8 La funzione sinaitica delle Leggi del Levitico

I dettagli di Lv 7,37-38; 26,46 e 27,34 non hanno ricevuto l'attenzione dovuta alla loro importanza per il discernimento della struttura di questo terzo pannello finale delle narrazioni sinaitiche. Gli elementi comuni dal punto di vista lessicale sono:

- a) "Questa è / queste sono" (*zot' / elleh*);
- b) "la legge / le leggi / i comandi" (*torah / torot / mitzwot*);
- c) "che il Signore ha comandato a Mosè" (*asher tziwvah yhw' et Mosheh*); Lv 26,46 ha "che il Signore diede ... nelle mani di Mosè";
- d) "al Monte Sinai"; Lv 7,38 aggiunge "nel deserto del Sinai";
- e) "quando comandò / tra lui e / per i figli di Israele".

Questi dettagli linguistico-letterari servono a due scopi. Anzitutto, essi rafforzano la correlativa strategia canonico-compositiva e teologico-tematica mantenendo una inequivocabile focalizzazione narrativa sul Sinai (cf sopra, punto 1.4), un punto reso ancora più notevole dalla precisa localizzazione della parola del Signore a Mosè "dalla tenda del convegno", piuttosto che dal Sinai, in Lv 1,1 (ciò che lascia chiaramente intendere che le notazioni sul Sinai in Lv hanno uno scopo ben al di là del reportage geografico). In secondo luogo, i dettagli con funzione delimitante di Lv 7,37-38; 26,46 e 27,34 funzionano come indici compositivi che delimitano il materiale in tre blocchi di istruzioni del Signore attraverso Mosè a Israele sul Sinai. Queste riguardano il sistema formale di culto (Lv 1,1-7,38), la vita del culto (Lv 8,1-26,46), e le appropriate valutazioni delle cose dedicate al Signore nel culto (Lv 27,1-34).

La menzione eccezionale e solo aggiuntiva del Sinai in Lv 25,1 segnala semplicemente la conclusione in due capitoli al largo insieme di Lv 8-26. La narrativa del Levitico, dunque, descrive un sistema e una pratica di culto appropriati al paradigma del Sinai, dove sia i sacerdoti sia il popolo sono istruiti su come possono comportarsi in un modo degno di una comunità centrata sul Santuario e così assicurare la benedizione della presenza inabitante del Signore. Organizzato in questo modo, il Levitico effettivamente conclude le narrazioni del Sinai, cominciate in Es 19,1, dove tre fattori del piano di

benedizione sono stati delineati: una alleanza che chiama e definisce (Es 19–24), che giunge a compiersi nella presenza inabitante del Signore nel Santuario (Es 25–40), e che viene preservata da un culto che mantiene il “popolo dell'alleanza” nella santità. (Lv 1–27).

In questa prospettiva, appare che non è tanto il Santuario ad esistere in funzione del culto, quanto il culto in funzione del Santuario, provvedendo gli strumenti con cui il popolo di Dio può rimanere alla presenza di Dio (cf Es 40,34–38). È per questa ragione che le preoccupazioni del Santuario rimangono centrali nelle narrazioni postsinaitiche (Nm 1–36), dove continua la visione essenziale del Pentateuco del Signore inabitante nel mezzo di un popolo accampato attorno al Santuario.

## 1.9 Numeri

Almeno alcune delle questioni che rendono il libro dei Numeri notoriamente refrattario alle analisi di struttura vengono a scomparire quando la narrazione è letta nella sua interezza dal punto di vista di una prospettiva postsinaitica (cf sopra, punto 1.4), secondo cui appare che il periodo successivo al Sinai segue da vicino l'orientamento stabilito nelle promesse delle narrazioni presinaitiche. I molto discussi indicatori cronologici e geografici sono non tanto in funzione di una organizzazione globale, quanto invece sono subordinati ai più ampi interessi teologico-tematici del piano di benedizione. Una volta attuata la vocazione, eretto il Santuario e stabilito il culto, potrà il popolo eletto e liberato da Dio entrare nella pienezza della sua eredità, secondo l'alleanza? Sotto questa luce, la proposta di una struttura bipartita costruita attorno alla cornice dei due censimenti rende possibile gettare luce sulle questioni sovrastanti, gli effetti di una infedeltà disubbidiente (la prima generazione, Nm 1–25) e la prospettiva di una fede ubbidiente (seconda generazione, Nm 26–36). Ciò pone di fronte al lettore del Pentateuco un duplice paradigma che invita a una decisione tra una fede obbediente che porta benedizione e una ribellione infedele che la manca. In più, la focalizzazione predominante di Nm sull'organizzazione della nazione attorno al Santuario e le sue esigenze (sp. Nm 1–10) prosegue la convinzione delle narrazioni iniziali circa il cuore del problema: il posto di Israele e la sua partecipazione nel piano di benedizione sono da compiersi in una campagna di mobilitazione attorno al Santuario.

## 1.10 Il Deuteronomio

Il Pentateuco si conlude con una interpretazione retrospettiva e prospettiva, una specie di commentario, selettivo nello scopo, teologico nell'orientazione, omiletico nello stile, esortativo nel linguaggio, profetico nella presentazione e escatologico nella previsione. Dopo una breve introduzione (Dt 1,1–5), che specifica il luogo e il tempo dei discorsi di addio di Mosè e ne chiarisce gli scopi, il Deuteronomio consiste di tre maggiori blocchi di materiali; uno sguardo retrospettivo dei principali avvenimenti in Esodo, Numeri (Dt 1,6–3,29), una applicazione interpretativa (intrabiblica) di varie torot per la nuova generazione (Dt 4,1–28,68) e un orientamento prospettivo sulle cose ancora future, con la visione delle benedizioni di una “nuova alleanza” successiva a un periodo di apostasia e di esilio (Dt 28,69–34,12). Queste suddivisioni implicano una corrispondenza non superficiale con le principali preoccupazioni delle narrazioni presinaitiche, sinaitiche e post sinaitiche: un popolo della benedizione, eletto e preservato (così Dt 1,6–3,29; cf Gen 12–Es 18, con nuove minacce e barlumi di speranza in Nm 1–25), i fattori di benedizione (così Dt 4,1–28,68; cf Es 19–Lv 27) e la prospettiva di una benedizione facente seguito al disastro (così Dt 28,69–34,12; cf Nm 1–36).

Impegnando il lettore del Pentateuco a focalizzarsi sul senso come messaggio, con l'intento di essere ascoltato e vissuto e aspettato, la “teologia applicata” (o “legge predicata”) di Deuteronomio provvede per l'insieme il “senso finale”, che è tanto ermeneuticamente indispensabile per la comprensione del Pentateuco quanto è fondante per il libri che seguono. Queste osservazioni confermano il sospetto precedente che il Pentateuco è strutturato attorno e linee teologico-tematiche che puntano al di là dei propri confini verso il compimento di un non ancora realizzato piano di benedizione che includerà tra altre cose, un nuovo cuore (Dt 30,1–20), una nuova creazione (Dt 33,26–29) e la distante anticipazione di un nuovo profeta come Mosè (Dt 34,5–12). In tal modo, il Deuteronomio dà decisamente al Pentateuco un finale aperto. In più, nel Deuteronomio la conclusione richiama l'inizio, con numerosi collegamenti verbali e tematici che formano una inclusione inglobante l'insieme (cf Gen 1,2 || Dt 32,10–11 il “caos” iniziale e il “deserto” in cui Israele è trovato da Dio; Gen 1,26–27 || Dt 4,32 la grandezza della creazione e della elezione; Gen 2,15–17 || Dt 30,15–20 il comando a Adamo tra vita e morte e le “due vie” di fronte a Israele; il paradiso perduto e la terra promessa; ecc.). Inclusione che diventa dunque una sorta di invito canonico “a seguire”. Spetterà ai profeti approfondire la visione teologica del piano universale di benedizione di Dio, proiettandolo su uno schermo escatologico che aspetta l'interpretazione apostolica.

## 2 UNITÀ E TEMI DELLA GENESI

**Osservazione preliminare**

Il racconto della Genesi avanza secondo una linea di tipo cronologico e genealogico, dalle origini del mondo e dell'umanità fino allo stanziamento del popolo "eletto" in Egitto. Teoricamente, ci si potrebbe aspettare un ordinamento compatto, privo di cesure e stacchi. Invece, una grande **varietà e discontinuità** appare alla superficie del testo. A volte il racconto procede in modo progressivo, altre volte pone di fronte a salti notevoli; racconti più sviluppati fanno seguito a frammenti isolati; il genere mitico si alterna al genealogico e al folcloristico. Come se non bastasse, gli studiosi, di fronte alle ripetizioni o alle incoerenze, introducono ulteriori distinzioni in base all'attribuzione di ciascun brano a una o a un'altra tradizione o redazione, arrivando a considerare il testo a noi giunto come una collezione di brani un tempo autonomi. In questo contesto inquadrano la domanda circa la coerenza o l'unità narrativa e tematica dell'insieme del libro della Genesi.

**2.1 Rapporto fra Gen 1-11 e 12-50: creazione e redenzione**

Era diventato quasi un luogo comune separare nettamente i racconti degli inizi, con la loro **prospettiva universale** (Gen 1-11), dai seguenti racconti dei patriarchi, con la loro **prospettiva di elezione** (Gen 12-50). Tuttavia, sotto l'influsso di diverse recenti metodologie sincroniche, oggi si ritiene più importante unire che separare, e perciò si porta maggiore attenzione su ciò che fa della Genesi un testo unitario.

Certo, il cap. 12 segna un nuovo inizio nella presentazione dei rapporti tra Dio e il mondo. Ma anche chi sottolinea lo stacco, riconosce che la "benedizione" su Abramo e la sua discendenza (Gen 12,1-3) funziona da testo-cerniera, collegando la figura del capostipite del "**popolo eletto**" all'insieme di "**tutte le famiglie della terra**". Per questo, la figura di Abramo è descritta sovente con connotati di universalità. Servono a questo non solo le ripetizioni quasi letterali della benedizione sui "popoli" o sulle "famiglie" della terra (Gen 18,18; 22,18; 26,4; 28,14), ma anche i numerosi racconti di contatti, per la massima parte pacifici, tra i patriarchi e gli altri popoli non eletti (cf Gen 12,10-20; 21,21; 25,18; 26,1-12.26-33; 47,1-12). In realtà, le promesse di Dio ad Abramo hanno il mondo intero come destinatario finale. I patriarchi diventano perciò modello di risposta, di volta in volta positiva o negativa, a questa intenzione divina universale.

La sottolineatura dello stacco tra i capitoli 11 e 12 ha avuto come conseguenza anche quella di far privilegiare i temi della "storia della salvezza", che si faceva iniziare con la chiamata di Abramo, rispetto a quelli della "creazione". Eppure, se si fa attenzione, non si può non rimanere impressionati dalla profondità e dall'estensione con cui **i temi più caratteristici della storia dei patriarchi sono radicati nei racconti degli inizi**. È in questi racconti di Gen 1-11 che Dio comincia a benedire, scegliere, salvare.

La prima "alleanza" non è con Abramo, ma con Noè (6,1; 9,8-17). La "promessa" verso Israele non è isolata, ma si affianca a quelle verso altri popoli, in particolare verso Ismaele (Gen 16,10) ed Esaù (Gen 27,40; 36,1-43). La "benedizione" non appare la prima volta per Abramo, ma è parte fondamentale dei capitoli 1-11 (cf Gen 1,22.28; 2,3; 5,2; 9,1.26). Dio appare come "salvatore" già nel racconto del diluvio, e ad esso fa allusione il Salmo 36,6-7 ("Uomini e bestie tu salvi, o Signore").

Le azioni di salvezza che seguono alla chiamata di Abramo, nei capitoli 12-50, sono comprensibili alla luce delle azioni di creazione dei capitoli 1-11. La creazione è dunque una categoria teologica fondamentale, e non è certo un caso se si trova all'inizio della raccolta canonica dei libri fondanti. Tale posizione indica, tra l'altro, che le intenzioni di Dio verso Israele hanno uno scopo universale. L'attività redentiva di Dio è a beneficio di tutto il mondo creato. Esso appare "buono" agli occhi del creatore, ma anche sofferente per le conseguenze del peccato. La redenzione appare in un contesto che è caratterizzato dalle azioni del Dio creatore a favore della vita. Se si può affermare che i racconti di creazione di Gen 1-2 non presentano un'azione creativa *ex nihilo*, è tanto più importante accorgersi che la strutturazione dell'insieme della Genesi esclude sicuramente una attività redentiva *ex nihilo*, in quanto comporterebbe una svalutazione dei doni già presenti nella creazione. Al contrario, Dio come salvatore agisce a favore degli uomini e del cosmo affinché essi possano "portare a compimento" ciò che appaiono essere fin dalle azioni originanti del Dio creatore.

**2.2 Le genealogie e le promesse: due fili conduttori per una storia unica**

**Dieci "generazioni"** ( תולדות , *tôl' dôt* ) articolano tutti i diversi racconti della Genesi, senza nessuna distinzione tra i racconti di Gen 1-11 e quelli di 12-50. Si passa così dalla "generazione" dei cieli e della terra (Gen 2,4), a quelle di Adamo (5,1), Noè (6,9), i figli di Noè (10,1.32), Sem (11,10), Terach (11,27), Ismaele (25,12.13), Isacco (25,19), Esaù (36,1.9), per finire con la "generazione" di Giacobbe (37,2). A queste "generazioni" (punti certamente strutturanti nella redazione P), se ne affiancano altre, come l'enumerazione dei figli di Caino (Gen 4,17-26).

Esse in genere introducono una nuova sezione, ma alcune volte possono anche, almeno in parte, guardare all'indietro, come avviene per la "generazione" del cielo e della terra (2,4) e per quella di Giacobbe (37,2). Il loro stile è enumerativo, ma possono anche interrompersi per far posto a un racconto, come avviene per la parentesi aperta a proposito di Nimrod (10,8-12).

Accanto alle "generazioni", anche le "**promesse**" ritmano l'avanzare del testo (in genere, ai termini italiani "promettere, promessa" corrisponde il termine ebraico דָּבַר, *dabar*, "dire, parola"). Esse appaiono per la prima volta in 8,21, quando Dio dice di non voler più maledire il suolo a causa dell'uomo, e poi in 12,7, quando ad Abramo, giunto a Sichem, Dio appare per dirgli: "Alla tua discendenza io darò questo paese". Quest'assicurazione viene ripetuta in 13,15-16 (dopo la separazione da Lot), e poi in unione con il vocabolario dell' "alleanza" in 15,4-6 (annuncio della nascita di Isacco, erede al posto di Eliezer) e 17,2-8 (introduzione del tema della circoncisione e nuovo annuncio di Isacco, erede al posto di Ismaele).

Le promesse ritornano poi, in concomitanza con il verbo "giurare", in 22,16-18 (dopo l'offerta di Isacco), in 24,7 (rievoazione da parte di Abramo al servo che parte per cercare moglie ad Isacco), in 26,3 (nella motivazione dell'invito rivolto ad Isacco di non scendere in Egitto in occasione della carestia), in Gen 50,24 (nella rievocazione fatta da Giuseppe ai suoi fratelli).

### 2.3 Elementi di coerenza

Diverse **strutturazioni esteriori** più dettagliate sono state proposte per l'insieme della Genesi. Ferma restando l'organizzazione redazionale in due serie di cinque "generazioni", ci accontentiamo qui di segnalare quattro maggiori insiemi di contenuto:

- 1,1-11,26 dagli inizi fino alla nascita di Abram;
- 11,27-25,18 dalla nascita alla morte di Abramo;
- 25,19-36,43 dalla nascita di Giacobbe alla sua residenza in Canaan: realizzazione della promessa fatta ad Abramo;
- 37,1-50,26 la famiglia di Giacobbe: il rilancio e la trasmissione della promessa dopo la "discesa" in Egitto.

Per quanto riguarda i tentativi di individuare collegamenti più interni, di tipo narrativo o tematico, si è parlato di **continuità tra la prima e l'ultima parte del libro su diversi piani**, come ad esempio il passaggio dalla discordia (Caino e Abele) all'armonia familiare (riconciliazione di Giuseppe con i fratelli); il tema della fertilità dalla sua prima menzione in 1,28 alla sua realizzazione per i "figli di Israele" (ma in terra d'Egitto) in 47,27; il tema dell'estensione della vita in un mondo a rischio di alluvione (6-9) o di carestia (41,57); il passaggio dal "buono" che Dio vede nella creazione ( *tôb*: 1,4.10.12.18.21.25.31) al "buono" che Giuseppe rivela ai suoi fratelli come frutto dell'intervento di Dio nella sua storia travagliata: "Se voi avevate pensato del male contro di me, Dio ha pensato di farlo servire a un bene (*l' obâ*), per compiere quello che oggi si avvera: far vivere un popolo numeroso" (50,20). In tal senso, Giuseppe viene talvolta indicato come un nuovo Adamo, anche su suggerimento delle parole del Faraone: "Potremo trovare un uomo come questo, in cui sia lo spirito di Dio?" (Gen 41,38).

Se è possibile indicare dei punti di contatto o di continuità tra l'inizio e la fine del libro, è ancora più importante notare gli **elementi di sviluppo e di cambiamento**. Non si tratta, infatti, di un ritorno al punto di partenza. La conclusione positiva della storia di Giuseppe non rappresenta un ritorno nel giardino dell'Eden. Da Adamo a Giuseppe il racconto ha avuto occasione di rappresentare tutta la complessità della vita umana, con il suo carico di tradimenti, di paure durature (50,15) e di schiavitù in agguato (50,18). In ogni caso, i figli di Israele si trovano fuori della terra promessa, come già i progenitori si sono trovati fuori del giardino (50,25-26). In questa progressiva complessità della vita umana, Dio si è mostrato sempre presente per affiancare il cammino tormentato dell'uomo.

**Lo stesso personaggio di Dio**, tuttavia, mostra dei cambiamenti. La sua presenza è diventata sempre meno diretta nello svolgersi delle azioni, mentre il ruolo umano diventa sempre più preminente, fino a diventare l'unico in primo piano nella storia finale di Giuseppe: c'è un'unica apparizione di Dio a Giacobbe in 46,1-4, e Giuseppe non ha nessun dialogo con Dio, anche se riceve da lui il dono di interpretare i sogni. La stessa promessa fatta ad Abramo non viene più trasmessa da oracoli divini, ma dall'intermediario umano (50,24-25). Si ha così un processo di distanziamento simile alla tendenza osservata in molte religioni di immaginare i tempi delle origini come un'"età dell'oro" di vicinanza e intimità tra la divinità e gli uomini, in contrasto con il tempo presente della narrazione, che sembra invece sperimentare una mancanza di comunicazione con il divino.

Prima di indicare più in dettaglio alcuni elementi di continuità, o anche di simmetria, tra le varie parti, evidenziamo alcuni temi che intrecciano i diversi racconti.

1) Anzitutto il tema della **presenza di Dio**. È già significativo il fatto che Dio sia il solo personaggio di cui non si raccontano le "generazioni". Egli è l'unico e sovrano responsabile dell'opera creativa, e del resto in seguito la casa di Giacobbe dovrà disfarsi delle divinità straniere portate dalla Mesopotamia (35,2). La sua presenza e attività non conosce confini (12,17; 15,7; 18,25; 19; 20,3; 24,48; 30,27.30; 39,2-3.21-23), anche se stabilisce una relazione di elezione con la terra di Canaan e la famiglia di Abramo (12,7; 15,7.18). Egli segue l'alternarsi delle vicende del mondo e degli uomini, assicurando un punto di riferimento costante di **giudizio e di salvezza**. Gli eventi non appaiono così frutto di un caso arbitrario o di un destino fatalistico, ma sono inseriti in un **ordine morale e cosmico** che rende piene di significato anche le storie più tormentate. Su questo sfondo si prepara l'apparire della Legge che servirà da guida vitale per il popolo, ma già si profila con la prescrizione della circoncisione ad Abramo (17,9-14). Le ricorrenti "generazioni", stilizzate su modelli

ripetitivi e costanti, rafforzano una simile impressione di "ordine". Dio può a ragione essere considerato il protagonista della Genesi. Nessun altro personaggio o "eroe" di questi primi racconti raggiunge il successo senza dipendere pienamente da lui o senza fare propri i suoi modelli di comportamento. Sotto questa luce sono da inquadrare i vari episodi di **prova** cui sono sottoposti i principali personaggi del racconto.

2) La "**benedizione**" è la principale categoria teologica della creazione che assicura la **continuità della vita**, sottoposta a diversi rischi di interruzione, sia sul piano della **famiglia umana**, minacciata dalla sterilità e dalle rivalità, sia sul piano della **fertilità della terra e degli animali**, minacciata dalle carestie, sia sul piano del **cosmo**, la cui armonica sopravvivenza subisce puntualmente i contraccolpi dei disordini o delle violenze dei suoi abitanti.

La continuità della vita non deriva da riti magici o da decisioni di divinità arbitrarie, ma da un Dio che condivide con gli uomini i suoi principi di giustizia. In termini rigorosi, nemmeno si può parlare della natura come di un fattore regolante gli eventi umani, dal momento che il principio dell'ordine morale e cosmico deriva da un Dio che è al di sopra e all'origine della natura stessa. Anche in questo senso può essere significativo il fatto che, all'interno dei contrasti familiari, l'ordine naturale che vorrebbe sempre la preminenza del primogenito viene il più delle volte rivoluzionato a favore del **fratello più giovane**, instaurando come un nuovo paradigma per il seguito della storia biblica.

3) Mentre la maggior parte delle tensioni che riguardano la continuità della vita sono alla fine del libro risolte, attraverso la storia a lieto fine di Giuseppe e dei suoi fratelli, una tensione viene lasciata in sospeso, diventando così il legame più immediato con il libro seguente dell'Esodo: si tratta della tensione introdotta dalla **promessa della terra** di Canaan, rafforzata dal **giuramento dell'alleanza** stipulata con Abramo. Infatti, se da una parte la benedizione universale della creazione e la promessa particolare di una discendenza si stanno realizzando per il popolo dei figli d'Israele (Gen 47,27), resta vero però che tale realizzazione ha subito come uno spostamento, dal momento che il tradimento dei fratelli e la penuria di viveri hanno in diverse riprese trasferito da Canaan in Egitto la discendenza di Abramo. Le ultime parole del libro, "in Egitto" (Gen 50,26), lasciano il lettore ad interrogarsi su come questo Dio, che mantiene le promesse, riporterà il popolo nella sua terra, una terra già abitata da altri popoli, sui quali anche è scesa la benedizione del creatore.

4) L'interesse per la vita della famiglia si manifesta a questo punto anche come **interesse per la vita della nazione**, toccando così un altro degli ordinamenti basilari della creazione. La storia di Giuseppe dà ampio spazio ai diversi aspetti della vita economica e agricola, e in genere alle attività di governo del paese d'Egitto. Attraverso queste attività, il racconto svela la presenza della benedizione di Dio (Gen 41,53-57; 47,13-26). Si trovano così messe in discorso le tre grandi idee dell'ebraismo: **un Dio, un popolo, una terra**. Un Dio che forma un popolo e gli dà una terra, un popolo scelto da Dio per possedere questa terra, una terra che Dio riserva per questo popolo.

5) Avendo iniziato sottolineando la presenza e il ruolo di Dio, terminiamo sottolineando il tema del **ruolo degli uomini** lungo l'intero racconto. La promessa non comporta affatto un atteggiamento passivo da parte dei suoi destinatari. Dalla creazione alla storia di Giuseppe, il racconto è una continua testimonianza che la creazione e la salvezza sono una **comune impresa** di Dio e delle sue creature.

## 2.4 Un tracciato orientativo

Il seguente schema non ha uno scopo strutturale, ma intende semplicemente indicare dei fili narrativi e tematici in grado di aiutare il lettore in una lettura corsiva, capace di percepire alcuni elementi che rendono il testo coerente ed unitario, nonostante la frammentazione dei dettagli.

1) 1,1-11,26: dagli inizi fino alla nascita di Abram

Figura di elezione: Noè

Rivalità tra fratelli: Caino-Abele, preferenza verso il più giovane

Continuità familiare minacciata: Abele ucciso

Finali con morte: Morte di Aran e Terach, e Abramo non ha figli da Sara, sterile (11,27-32).

L'umanità minacciata dal diluvio

Conclusione in una terra lontana (Charran)

2) 11,27-25,18: dalla nascita alla morte di Abramo

Figura di elezione: Abramo

Rivalità (implicita) tra fratelli: Ismaele-Isacco, preferenza verso il più giovane

Continuità familiare minacciata: Sara sterile, Isacco quasi sacrificato

Finali con morte: Rivalità tra le mogli (Sara e Agar)



Moglie sterile (Sara)  
 Storia della moglie-sorella (12 e 20)  
 Conclusione con genealogia sulla linea diversa da quella dell'alleanza

3) 25,19-36,43: dalla nascita di Giacobbe alla sua residenza in Canaan: realizzazione della promessa fatta ad Abramo

Figura di elezione: Giacobbe  
 Rivalità tra fratelli: Esaù-Giacobbe, preferenza verso il più giovane  
 Continuità familiare minacciata: Giacobbe quasi ucciso  
 Finali con morte: Debora (35,8), Rachele, Isacco  
     Rivalità tra le mogli: Lea-Rachele (Rachele minacciata di morte 31,32).  
     Moglie sterile: Rachele (30,1)  
     Storia della moglie-sorella (26)  
     Conclusione con genealogia sulla linea diversa da quella dell'alleanza (Esaù).

4) 37,1-50,26: la famiglia di Giacobbe: il rilancio e la trasmissione della promessa dopo la "discesa" in Egitto

Figura di elezione: Giuseppe  
 Rivalità tra fratelli: Giuseppe - e gli altri undici fratelli, preferenza verso il più giovane  
 Continuità familiare minacciata: morte dei figli di Giuda, Giuseppe quasi ucciso, la carestia in terra di Canaan  
 Finali con morte: Giacobbe, Giuseppe  
     L'umanità minacciata dalla carestia  
     Conclusione in una terra lontana ("in Egitto")

## Letture continue

### 3 GENESI

I primi capitoli della Genesi parlano della creazione del mondo ma non con l'intento di dire come siano andate le cose dal punto di vista scientifico. Essi costituiscono piuttosto una riflessione sul senso della storia considerata dal punto di vista della fede di Israele.

Diamo qui una breve guida di lettura del primo capitolo, conosciuto come il racconto della creazione. Si tratta di un inno iniziale che apre solennemente il libro biblico come una specie di prologo.

Il suo senso generale è quello di affermare che Dio è dalla parte vita e prepara il mondo come una casa che gli uomini possano abitare. Questo è detto sotto forma di racconto e secondo uno stile molto strutturato e ripetitivo, che contribuisce non poco a dare del mondo un'immagine di ordine e di Dio una prima immagine di forza onnipotente: egli parla (dieci volte, come le dieci parole del "decalogo") e le cose sono come devono essere (la frase "E Dio vide che era cosa buona" ricorre sette volte).

#### Guida per la lettura continua di 1,1-2,3. Inno iniziale

**1,1)** Il verso 1, "In principio Dio creò il cielo e la terra", costituisce come del titolo di quanto segue.

**1,2)** Il verso 2 enuncia il punto di partenza: il mondo è presentato senza possibilità di vita nei suoi tre spazi: terra, aria, acqua. Il racconto che segue inverte questa situazione nei rispettivi spazi: prima ordinandoli (giorni 1-3) e poi riempiendoli (giorni 4-6).

**1,3-13)** I versetti 3-13 descrivono l'opera di Dio nel primo gruppo di tre giorni:

Primo giorno e prima opera: dopo la separazione luce - tenebra (possibilità di fare),

- nello spazio "aria" avviene la separazione del firmamento, così che, nella concezione cosmogonica del tempo, le acque che sono sopra la volta celeste non cadano sulla terra (secondo giorno, seconda opera);

- nello spazio "acqua" avviene la separazione del mare, così che sulla superficie della terra non ci sia soltanto l'acqua;

- nello spazio "terra" avviene la separazione dell'asciutto. L'asciutto, poi, prosegue l'opera della creazione con quanto si pensava prodotto dalle risorse della terra: erbe ed alberi con seme proprio

**1,14-31)** I versetti 14-31 descrivono l'opera di Dio nel secondo gruppo di tre giorni:

- nello spazio "aria": il firmamento viene popolato dagli astri (quarto giorno, quinta opera);

- nello spazio "terra": l'asciutto viene popolato prima dagli animali (sesto giorno, settima opera) e infine viene popolato e "dominato" dall'uomo e dalla donna (sesto giorno ottava opera).- nello spazio "acqua": il mare viene popolato dai pesci (quinto giorno, sesta opera);

I versi **1,29-31** stabiliscono il cibo sia per gli animali sia per gli uomini, come competenza per poter continuare la vita cominciata. Il significato di questo "menù erbivoro" sia per gli uni che per gli altri apparirà attraverso la differenza con il "menù carnivoro" dopo il diluvio (9,3-5).

**2,1-3**) Il settimo giorno dopo l'ordinamento degli spazi, introduce l'ordinamento/separazione del tempo, secondo un ritmo "lavoro/riposo". Il sabato è benedetto come gli animali e gli uomini, e ciò lascia aperta la prospettiva della "fecondità" del sabato (riapparirà in Es 16, all'inizio del cammino di liberazione del popolo attraverso il deserto).

Dopo il prologo innico, il testo appare organizzato in dieci "generazioni":

- 1a 2,4 dei cieli e della terra
- 2a 5,1 di Adamo
- 3a 6,9 Noè
- 4a 10,1 dei figli di Noè
- 5a 11,10 di Sem
- 6a 11,27 di Terach
- 7a 25,12 di Ismaele
- 8a 25,19 di Isacco
- 9a 36,1 di Esaù
- 10a 37,2 di Giacobbe

### 3.1 Prima "generazione": 2,4-4,26

**2,4a) Titolo introduttivo.** La prima parte del v. 2,4, secondo il chiaro intento della "redazione" (non "tradizione") sacerdotale, inizia la prima "generazione" ed è perciò, contrariamente a quanto fanno tutte le edizioni italiane (compresa la Bibbia di Gerusalemme), da mettere per intero a titolo di quanto segue, e non a conclusione di quanto precede.

**2,4b-16) La prima sequenza della prima "generazione"** si muove in un ambiente del tutto diverso rispetto all'inno-prologo del cap. 1. Si parte anche qui dalla rappresentazione di uno spazio in cui non è possibile alcuna vita (**2,4b-6**). Questo punto di partenza non è però qui trasformato dalla parola potente e autonoma del Dio creatore, ma dall'«adamo» stesso, il «terreno», che viene plasmato dalla *'adamâ*, la «terra», e che diviene un «essere vivente» per l'«alito di vita» che Dio soffia in lui (**2,7**). È il «terreno-terroso» che dovrà «coltivare e custodire» un giardino attraversato da acque abbondanti e arricchito di ogni sorta di alberi «*graditi alla vista e buoni da mangiare*» e al cui centro Dio fa germogliare due alberi speciali, l'albero della vita e l'albero della conoscenza (**2,8-15**). Questi due alberi in realtà preparano una prova: Dio dice al «terreno» che potrà mangiare di tutto ma non dell'albero della conoscenza, «*perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti*» (**2,16-17**).

È importante notare, fin d'ora, quanto grandi siano le differenze introdotte da questa prima sequenza. Si tratta non solo di differenze di linguaggio (certamente si tratta di un testo redatto a partire da racconti di più antica tradizione rispetto alla redazione), ma anche di differenze di contenuto. Notiamo soprattutto le differenze che riguardano il modo di descrivere Dio. Mentre nel prologo del cap. 1, Dio parla e le cose diventano e sono come devono essere ("E Dio vide che era cosa buona"), ora, quando Dio parla per la prima volta all'«adamo» le cose appaiono al contrario nel pericolo di non essere più come dovrebbero: "mangia di tutto, ma non ... perché altrimenti moriresti". Non è più l'immagine di un Dio onnipotente, quanto piuttosto quella di un Dio che fa i conti con le disavventure della storia. In questa prima sequenza, come nella prima, tutto era cominciato con un'opera in collaborazione tra Dio e l'«adamo» in favore della vita, ma alla fine appare all'orizzonte l'ineluttabilità della morte ("certamente moriresti").

**2,18-24) La seconda sequenza della prima "generazione"** continua l'introduzione di un'immagine molto diversa di Dio. Mentre nell'inno iniziale per sette volte si era detto "E Dio vide che era cosa buona" (la settima volta si diceva "era cosa molto buona"), ora il racconto comincia con una frase in ebraico esattamente opposta: "Dio disse: non è cosa buona che l'«adamo» sia solo" (**2,18**).

L'intenzione di Dio di fare per l'adamo "un aiuto che gli sia simile" avviene in due tempi. Il significato del racconto sarà da comprendere proprio nella differenza tra questi due tempi.

Nel primo tempo (**2,19-20**), Dio fa "tutto" (tale parola è ripetuta in ebraico cinque volte) per l'adamo, gli dà "tutto gratis", e dà all'adamo il compito che era tipico di Dio nell'inno iniziale: quello di "dare un nome" ("tutti" i nomi) alle cose in sua totale autonomia e "signoria". Ma questa via, o questo "saper fare" di Dio fondato su un "avere", su un avere "gratis" e su una "signoria divina" termina nel giudizio dell'adamo che non trova un aiuto che gli sia simile, che gli stia davanti. Nel

bilancio positivo, tuttavia, sarà da contare il fatto che l'adamò è ormai coinvolto nella ricerca che Dio aveva cominciato senza di lui e che tutti gli animali derivano dalla stessa materia, la 'adamâ, dalla quale era stato plasmato l'uomo. Siamo nel mondo dell'uguaglianza, ma questa non sembra per il racconto biblico sufficiente a trovare un partner che sia simile, che stia "di fronte".

Nel secondo tempo (2,21-23), Dio percorre una via diversa e usa un altro "saper fare". Invece di partire dalla 'adamâ, ora Dio parte dal corpo stesso dell'adamò. Naturalmente, trattandosi di un intervento "chirurgico" interviene una specie di anestesia, funzionale allo svolgersi "fisico" del racconto, ma anche funzionale a sottolineare la caratteristica finale di "sorpresa": l'uomo è certo coinvolto adesso nella ricerca di un "aiuto simile", ma quando se lo troverà di fronte esso non sarà frutto del suo controllo sull'operato di Dio. Lo riceverà invece come un "dono". Dono tuttavia non più "gratuito": l'adamò deve riconoscere di aver "perduto" una parte di sé stesso ("carne dalla mia carne"). Infine, se nel primo tempo, il "tutto" rimandava al mondo dell'avere, ora l' "una" donna rimanda invece al mondo dell'essere. Un mondo, infine, non più fondato sull' «uguaglianza» (stessa materia di origine, la 'adamâ), ma sulla «perdita», sul «dono», e sul «servizio». Dal punto di vista di raffinatezza dello stile (non ci si lasci ingannare da chi parla di "racconti primitivi") non sarà inutile, infine, notare che il testo ha avuto l'attenzione, persa da tutte le traduzioni in circolazione, di non dire il termine "uomo" ('ish) se non dopo aver nominato il termine "donna" ('ishâ), usando prima del v. 23 sempre e soltanto il termine 'adam, «il terreno-terroso».

Una volta che il racconto ha evidenziato il segreto del suo funzionamento, subito lo reduplica nella "sanzione finale" (2,24): *"per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà alla sua donna e i due saranno una sola carne"*. «Abbandonare padre e madre» è come «perdere costola».

A questo punto, se ci chiediamo qual è il personaggio che nel racconto per primo ha «perso» qualcosa, dobbiamo riconoscere che è stato proprio il personaggio di Dio. Dio ha accettato di «perdere» il primo tempo. L'uomo che trova un "aiuto simile" sarà d'ora in poi solo quell'uomo che riprodurrà questa seconda «immagine» di Dio, non del Dio onnipotente dell'inno iniziale, ma del Dio che accetta di «perdere», che si pone «a servizio».

Se adesso aprite la lettera ai **Filippesi 2,6-11**, potrete anche scoprire che il Nuovo Testamento non aggiungerà niente di nuovo a questa pagina delle "origini", se non mostrare realizzata in Gesù Cristo l'immagine del «nuovo adamò», *"il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; 7 ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, 8 umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce. 9 Per questo Dio l'ha esaltato e gli ha dato il nome che è al di sopra di ogni altro nome; 10 perché nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra; 11 e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore, a gloria di Dio Padre"*.

**2,25-3,24) Il v. 25 è un versetto di passaggio:** introduce il tema della nudità che sarà come un ritornello nell'episodio seguente (cf 3,10.11.21) e rafforza sullo stesso tema i valori di sanzione positiva di unità dell'episodio precedente (i due non provano reciprocamente vergogna). Esso quindi fa da ponte verso la **terza sequenza della prima "generazione"**.

**La prima unità** narrativa è il dialogo tra la donna e il serpente (3,1-5). Tale dialogo inverte l'immagine di Dio appena costruita nell'episodio precedente, presentandolo non come un personaggio che si pone "a servizio", ma al contrario come un Dio geloso delle sue prerogative. La funzione del serpente è dunque quella di introdurre un atteggiamento di competizione e di rivalsa, del tutto opposto ai valori del racconto della costola, appena concluso.

La **seconda unità** (3,6-8) è di tipo narrativo e mette in scena l'uomo e la donna che mangiano del frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male. Non mi pare necessario tanto discutere il significato preciso di questo «albero della conoscenza», quanto vedere la funzione che esso ha di qualificare i rapporti dell'uomo e della donna con Dio. Dopo che ne hanno mangiato, il testo provvede a invertire la situazione iniziale: si accorgono di essere nudi, ne provano vergogna, e si fanno cinture di foglie di fico.

La **terza unità** (3,9-13) è di nuovo un dialogo, questa volta tra Dio, l'uomo e la donna. Esso riprende il gioco di parole che rende quasi scambiabili i due termini di "astuto" ('arum) e di "nudo" ('erom): al v. 3,1, dopo aver parlato dei protagonisti umani come "arumim", nudi, il serpente era stato presentato come il più 'arum, "astuto-nudo", animale selvatico fatto da Dio. L'astuzia che ha qualificato gli ultimi gesti degli umani rispetto a Dio, li porta alla vergogna e al nascondimento.

La **quarta unità** (3,14-21) tira le conseguenze per aver sostituito ai valori di "servizio-dono-comunione" affermati nel racconto della costola quelli contrari di "astuzia-competizione-rivalsa". Gli animali che in quel racconto erano stati pensati come "aiuto" dell'uomo sono ora in conflitto con lui: l'uomo "mira" il serpente alla testa, il serpente "mira" l'uomo al calcagno. Non si tratta letteralmente di una profezia di salvezza, ma della rappresentazione drammatica della lotta di viventi contro altri viventi. La salvezza è da cercare nel contesto, non in questo versetto 3,15 preso a sé e mal tradotto dall'ebraico. L'uomo e la donna che erano apparsi come partner perfetti vedono ora il loro rapporto diventare meno sincero e frustrante per l'istinto e il dominio. La terra che era stata pensata come il luogo del lavoro "signorile" dell'uomo (2,8-15) appare ora come il luogo della sua "servitù", molto somigliante alla terra sterile e senz'acqua dei primi versetti

(2,4b-6). Si tratta di descrizioni che ritraggono la situazione reale, sempre attuale, degli uomini sulla terra. Presentandola però sotto il genere letterario della "maledizione" e del castigo, il testo biblico intende toglierla dalla presa della ribellione e del fatalismo, per situarla sotto la luce della responsabilità degli umani.

Che tale responsabilità trasformante sia accettata dagli umani appare dal fatto, che subito dopo che la maledizione ha ricordato all'uomo la sua morte (tratto dalla terra tornerà alla terra: si noti che è una qualità e una situazione anteriore e indipendente dal racconto del peccato! cf 2,7), l'adamo chiama la sua donna "Eva" ("Viviana", o "Vitalia", per mantenere il gioco di parole). Dio rinnova la sua vicinanza ad essi sostituendo le foglie di fico con abiti di pelli.

La **quinta unità narrativa**, essendo l'ultima di questa terza sequenza, si dovrà considerare attentamente. Si è insistito troppo sulla espulsione come castigo. In realtà essa viene dopo che Dio riconosce il passo fatto dall'uomo per avvicinarsi a lui. La frase *"Ecco l'uomo è diventato come uno di noi, per la conoscenza del bene e del male"* non ha niente di ironico come sovente accade ancora di sentire. Dio la prende tanto sul serio che prende provvedimenti affinché l'uomo non *"stenda la mano e non prenda anche dell'albero della vita"*. In ebraico non c'è il "più" delle traduzioni italiane che lasciano pensare che essi abbiano già steso la mano verso l'albero della vita. In realtà ciò non era mai successo, e al momento del mangiare l'albero della vita scompare letteralmente dalla vista. Per farlo riapparire all'orizzonte è necessario che gli uomini ne vedano di nuovo l'immagine dall'esterno del giardino, custodito ma finalmente di nuovo presente, fino a quando, alla fine di una strada diversa da quella dell'astuzia, il suo frutto gli verrà offerto *"dodici volte all'anno"* (cf Ap 22,1-2.14), ma sarà come dono e come conquista di fedeltà e non di competizione.

Domanda finale: il racconto del giardino è davvero il racconto di una "caduta" e di un "allontanamento"? o non è forse meglio il racconto di come "stare in piedi" e come "avvicinarsi" a Dio, ai propri simili, agli animali, e a tutto il creato?

**4,1-26) Quarta sequenza della prima "generazione"**. Che si tratti non di un allontanamento, ma di un avvicinamento a Dio, tentato tuttavia nel modo inconcludente della competizione e del possesso (3,1-24, racconto del giardino), invece che in quello della comunione e della compartecipazione (2,18-24, racconto della costola), appare confermato subito dai primi versetti del racconto di Caino.

**4,1-16)** I vv. **4,1-2** lanciano il racconto evidenziando il legame preferenziale che Eva stabilisce tra lei, il suo primo figlio e Dio, dicendo: "Partorì Caino e disse: Ho acquistato (*qaniti*) un uomo dal Signore". Un tale legame preferenziale è confermato dal nome che viene dato al secondo figlio: Abele significa in qualche modo, per approssimazione, "debole, fragile, provvisorio" come *hebel*, *nebbia*. Nel corpo del racconto (**4,3-8**) è, in effetti, Caino che per primo offre un sacrificio al Signore. Il gesto di Abele viene come secondo (in qualche modo gli ruba l'idea), e ha in realtà qualcosa di premonitore e provocatorio, offrendo i primogeniti del suo gregge (ma anche Caino è il primogenito). La sorpresa del testo è che il legame preferenziale stabilito da Eva e dalla precedenza del gesto di Caino viene invertita da Dio, che, dice il testo, *"gradì Abele e la sua offerta, ma non gradì Caino e la sua offerta"*. Ciò in realtà non significa che Dio rifiuti Caino: è solo a lui che in realtà Dio rivolge la parola. E si tratta di una parola di sostegno, che ricorda a Caino il compito affidato agli umani di *"dominare"* sugli esseri viventi e sugli animali: perché, proprio come un animale, *"il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto, ma tu dominalo"*. Invece di dominare l'animale che è in lui, Caino ne è dominato, ed arriva ad eliminare il fratello, che, non dimentichiamo, egli vedeva come il suo "concorrente" nei rapporti di "elezione" con Dio.

Il dialogo che segue tra Dio e Caino (**4,9-15**) e il versetto conclusivo (**4,16**) sono tutti giocati sul **concetto di vicinanza e di allontanamento da Dio**: nonostante Abele sia stato eliminato, Dio sente ancora la voce del suo sangue salire dalla terra; nonostante Caino diventi lontano da Dio e fuggiasco sulla terra, Dio gli resta vicino con un segno speciale per difenderlo contro ogni possibile vendetta.

**4,17-24) La seconda unità** narrativa della quarta sequenza prosegue elencando i discendenti di Caino e proseguendo così nella descrizione dell'apparire delle diverse realtà della storia: le città, i mestieri, i tipi di vita. In tale progresso si nasconde tuttavia un'ambiguità. È vero che il famoso "canto di Lamech" viene indicato come il progredire esponenziale della violenza e del male, e quindi di un progressivo allontanamento da Dio. Questo vale certo per la prima parte: *"Ho ucciso un uomo per una mia scalfittura, e un ragazzo per un mio livido"*. La seconda parte è però più ambigua, perché Lamech sembra quasi voler giustificare il suo progredire esponenziale della violenza attraverso la citazione della precedente frase di Dio in difesa di Caino (*"sette volte sarà vendicato Caino"*), quasi facendosi forte, per la sua smisurata violenza (*"ma Lamech sarà vendicato settantasette volte"*), sull'assicurazione che Dio difenderà sempre anche la vita del colpevole. Da una parte, quindi, non si tratta soltanto, nella successione del testo, di una vendetta delittuosa, ma anche della conferma e della riaffermazione estrema e paradossale che Dio resta vicino a Lamech, come era rimasto vicino a Caino. D'altra parte, però, comincia tragicamente ad apparire nella storia anche la figura dell'uomo che pone Dio a fondamento del male che compie, poiché Lamech stesso sembra farsi scudo della difesa divina per le sue malefatte. Resta in ogni caso vero che la consueta lettura esegetica che fa dei primi capitoli della Genesi soltanto un crescendo del peccato e della violenza rischia di impoverire la ricchezza del testo. Isolare i brani secondo le più o meno immaginarie "tradizioni" sottostanti non rende giustizia alla sequenza dei testi così come sono ordinati nell'attuale e unica "redazione" disponibile.

**4, 25-26)** Che non si tratti solo di un crescendo negativo né solo di un progressivo allontanamento da Dio, appare dall'ultima unità di questa quarta sequenza di Caino. Nella frase con cui ora Eva dà il nome a Shet, Dio vi appare come

soggetto principale che "accorda" (*shat*) un nuovo figlio al posto di Abele. Dio resta vicino e anche gli uomini apprendono a farsi vicini a lui: al tempo di Shet e del suo figlio Enosh "*si cominciò ad invocare il nome del Signore*".

### Breve riassunto teologico su Gen 1-3

*La creazione come liberazione. Il mondo come una casa*

Il racconto letterario e teologico della creazione ci dice che Dio agisce da sempre per la liberazione dell'uomo: egli dà fondamento all'opera umana, per rendere abitabile e ospitale una terra che altrimenti rischia di diventare nuovamente "informe e deserta".

La Bibbia non ci dice come è cominciato il mondo, ma come il mondo può continuare.

Dio salva l'universo dal "caos": l'universo non è più una potenza cieca e malefica da cui l'uomo debba sentirsi minacciato.

Dio salva l'uomo dalla paura e dal fatalismo: l'uomo è stabilito nel mondo come responsabile, perché lo domini, portando a unità tutte le "specie" del creato.

L'uomo non deve vivere chiudendosi in sé stesso, non deve chiudere le mani su un mondo di cui si illuda di essere proprietario esclusivo e profittatore. Al contrario: l'uomo deve vivere e operare, insieme con gli altri, in atteggiamento di ringraziamento e di servizio.

È vero, però, che la situazione dell'uomo nell'universo resta fragile: è una prova della sua libertà. L'uomo ha sempre il potere di rifiutare questo "servizio" di Dio. Nella misura in cui l'uomo si chiude sui suoi "possedimenti", egli si allontana dagli altri e da Dio, la sua vita non è più fondata sul ringraziamento, ma sull'egoismo.

Se dunque il dramma sempre contemporaneo del peccato ci rivela quanto è fragile l'armonia del mondo affidato all'uomo, il racconto della creazione ci assicura però che essa è sempre possibile. La creazione di Dio resta opera di liberazione e di salvezza. Soltanto, sarà necessario che questa salvezza si manifesti definitivamente agli uomini nell'opera di Gesù, l'uomo nuovo, il principio di una "nuova creazione".

### Breve monizione prima della lettura assembleare di Gen 1,1-2,3

- Con l'opera della creazione Dio rende possibile la vita nel mondo. Dio agisce da sempre in favore della liberazione dell'uomo e lo chiama a essere sua immagine. Cristo sarà tra gli uomini l'immagine più vera del Padre. In lui inizierà una nuova creazione.

## 3.2 SECONDA "GENERAZIONE": 5,1-6,8 LA FAMIGLIA DI ADAMO. DA ADAMO A NOÈ.

Dopo l'assassinio di Caino e la canzone vendicativa di Lamech, il cap. 5 segna come un nuovo inizio. Questo passaggio da Adamo a Noè, l'eroe del diluvio, si sviluppa sul riferimento positivo al culto del Signore alla fine del capitolo precedente (4,26). Un simile rapporto positivo con Dio, il Signore, ritorna nei due elementi narrativi contenuti nella genealogia, e riguardanti la settima (Enoch 5,22-24) e la decima posizione (Noè 5,29). In queste, il riferimento a Dio e al Signore evidenzia un carattere positivo, pur sullo sfondo del ricordo della maledizione (5,29). In questo modo si prepara anche il prossimo racconto della salvezza nel diluvio.

a) Soprattutto i vv. 5,1b-3 confermano che non bisogna leggere i primi undici capitoli della Genesi sotto l'unica prospettiva di un crescendo di peccato e di violenza. Essi rappresentano come una "ripresa" della sezione precedente della creazione e della prima genealogia (cf rassomiglianza con i vv. 1,26-28 e 1,3-9). Non solo gli umani non hanno perso l'immagine di Dio, ma essi stessi la trasmettono. Di Adamo si dice che "*generò a sua immagine, a sua somiglianza, un figlio e lo chiamò Set*" (5,3). Il carattere compartecipativo e dialogico che la creazione degli uomini da parte di Dio aveva nei vv. 1,26-28, qui si esplicita integrando la fecondità e la creatività degli uomini nella medesima opera divina. Al v. 5,1a, nella consueta formula redazionale iniziale ("e queste sono le generazioni di...") appare questa volta il termine "libro" ("Questo è il libro delle generazioni..."), lasciando trasparire forse una fonte scritta che il redattore sta usando.

b) I vv. 5,4-32 portano d Adamo a Noè, passando attraverso dieci generazioni, alcune delle quali hanno dei nomi molto simili a quelli della famiglia di Caino: Shet (= "sostituto?") 5,6-8; Enosh (= "uomo") 5,9-11; Qenan (variante di "Caino") 5,12-14; Mahalalèl (= "lode di Dio") 5,15-17; Iared (= "colui che scende" o "servo") 5,18-20; Enoch (= "dedicato"; cf 4,17) 5,21-24, del quale si dice, variando le formule ripetitive, che "*camminò con Dio*" e "fu preso" da Dio: egli divenne una figura esemplare nel giudaismo posteriore (cf Sir 44,16; 49,14), ricordato anche nella Lettera di Giuda (vv. 14-15); Metushelah (= "uomo di Shelah"; Matusalemme) 5,25-27; Lamech (incerto significato; notare che uno con lo stesso nome appariva ugualmente come penultimo nella genealogia di Caino) 5,28-31; e infine Nôach (Noè), al quale il padre, Lamech dà un nome che esprime speranza e fiducia (al contrario delle parole del primo Lamech in 4,23-24), essendo il nome

"Nóach" spiegato popolarmente dalla radice ebraica *nacham*, che significa "consolare". Il suo nome è dunque in prospettiva già allusivo della salvezza di cui sarà portatore e in retrospettiva mitiga il ricordo del "castigo" del lavoro del suolo (in 9,21 Nóach apprirà come il primo coltivatore di vigne e produttore di vino). Si noterà, fatti i conti, che Nóach è il primo a nascere dopo la morte di Adamo. La formula ripetitiva della genealogia di Nóach sarà continuata in 9,28, dopo l'inserimento del racconto del diluvio.

c) I vv. **6,1-8** hanno il compito di introdurre la storia del diluvio e si dividono in due parti.

Nella prima, **6,1-4**, sotto una forma simile quella di antichi racconti mitici orientali (ma anche greci ed egiziani), continua il tema della ricerca di una "comunione" tra il mondo umano e il mondo divino sotto l'immagine della durata della vita. La frase "I figli di Dio *videro che le figlie degli uomini erano belle - tobot* "buone" - e ne presero per mogli quante ne vollero" si assomiglia nello stile e nel vocabolario a quella della visione e della presa del grutto dell'albero della conoscenza (cf 3,6). Gli antichi racconti sono tuttavia del tutto demitologizzati e Dio appare il Signore incontrastato che emette il giudizio conclusivo e definitivo che accorcia gli anni di vita degli umani, rispetto alle età dei patriarchi antediluviani. Come negli racconti di "origine", la narrazione descrive sotto forma di racconto antichi eventi, ma con l'unico intento di dare un senso a una situazione presente. Qui, essa è rappresentata dal progressivo avvicinamento alla situazione conosciuta della realtà della vita umana, che in nessun modo può evitare la sua "fine": "Allora il Signore disse: *Il mio spirito non resterà sempre nell'uomo, perché egli è carne e la sua vita sarà di centoventi anni*" (6, 3). "Carne" ha qui il senso di corpo sottoposto a debolezza, consunzione (cf Is 31,3), non di "natura incline al peccato". Il provvedimento di Dio è quello di equilibrare la presenza del suo spirito di vita alle possibilità limitate del corpo.

Nella seconda parte, i vv. **6,5-8** preparano il passaggio più direttamente al racconto e al senso del diluvio. Linguisticamente, tutto avviene attraverso un gioco di parole costruite sulle consonanti del nome di Nóach: "Il Signore *si pentì - nacham* (6,6,7) ... ; Il Signore disse : *Sterminerò - machah* ... (6,7) ; ... Nóach trovò *grazia - chen* - ..." (6,8). Dio appare non come un giudice vendicativo, iroso e impulsivo, ma come un parente costernato, deluso da quanto egli stesso ha iniziato e deciso a cambiare dopo aver visto che la malvagità era "grande", che "ogni" disegno umano era "solo" male, e tutto questo "sempre" - "tutto il giorno" (non tradotto da Cei).

Il v. **6,8**, l'ultimo versetto, tuttavia, supera questa "totalità negativa" di giudizio e la misericordia di Dio ancora prevale nella scelta di salvezza che passa attraverso la "grazia" - *chen* - concessa a Nóach.

### 3.3 Gen 6,9-9,28. Terza "generazione": Noè e il diluvio

Il racconto del diluvio è uno dei racconti biblici più conosciuti. Ma lo era anche fin dall'epoca della letteratura mesopotamica. In realtà, si tratta di uno dei passi in cui la Bibbia maggiormente si avvicina alle antiche letterature. Le rassomiglianze sono molte, ma molte sono anche le differenze. Esse riguardano soprattutto la concezione di Dio e dei suoi rapporti con l'umanità, come già avveniva del resto per le rassomiglianze e le differenze dei racconti della creazione in Gen 1-3.

Come nei primi racconti, anche in questi racconti del diluvio il Dio della Genesi continua a non avere avversari ed è autonomo nelle sue decisioni e nella sua opera. L'uomo è al culmine del creato e partner dell'opera creativa di Dio, e non appare, come invece nei racconti mesopotamici, come lo "schiavo" che allevia la fatica degli dei. La distruzione avviene per motivi morali e Dio è descritto come addolorato per la necessaria anti-creazione cui deve dar luogo, mentre nei racconti mesopotamici la distruzione avviene per evitare che gli dei siano disturbati dal rumore che gli uomini fanno sulla terra, a causa del loro sproporzionato aumento di numero. Il Signore appare giusto e leale verso Noè, di cui il racconto è interessato soprattutto a notare la rettitudine e la completa disponibilità a Dio. La descrizione della sua "giustizia" è ovviamente conforme ai principi della pietà giudaica: conosce la differenza fra "puro" e "impuro" (7,2-3; 8,20) e sembra rispettare il ritmo settimanale del sabato (8,10).

Ma soprattutto, in una lettura continua, è importante notare la conclusione del racconto e le sue differenze con la realtà di prima del diluvio, che viene così a rappresentare come una "seconda creazione" e l'inizio del mondo "contemporaneo", cioè della realtà quotidiana conosciuta dai lettori.

La prima sorprendente rassomiglianza-differenza è che dopo il diluvio il motivo che Dio porta per dire che non distruggerà più la terra è esattamente lo stesso motivo che aveva portato per scatenare il diluvio. Si confrontino i vv. 6,5 e 8,21. È come se anche Dio sia disposto ormai ad essere più "realista", ad accettare i "limiti" degli umani, pur continuando a "giudicarli". Per questo, subito dopo comincia a dare leggi e norme per ovviare ai delitti che gli umani potranno commettere. Questi però sono presentati sullo sfondo della alleanza fedele di Dio (8,22) e della rinnovata "benedizione" della prima creazione (9,1-2).

Che il dopo diluvio cominci il mondo "contemporaneo" appare soprattutto dalla differenza di "menù" previsto per la sopravvivenza degli umani. Mentre il racconto della prima creazione terminava con l'assegnazione di un menù "vegetariano" sia per gli umani che per gli animali (cf 1,29-30), ora il racconto di questa "seconda creazione" descrive i "menù" conosciuti (purtroppo, sembra dire questa organizzazione del testo) nella realtà quotidiana. Di nuovo essi riguardano sia gli uomini sia gli animali, e includono tanto il fatto che gli umani uccidono gli animali per cibarsene quanto il fatto che talvolta gli animali stessi uccidono gli umani per farsene cibo o per altro motivo. In questa lotta della vita contro la vita (iniziata già in 3,15!), interviene il giudizio di Dio a più livelli. Che gli umani si cibino ora (ma soltanto

ora!) di animali viene accettato, ma chiedendo ad essi una consapevolezza drammatica: *"Soltanto non mangerete la carne con la sua vita, cioè il suo sangue"*. Il senso di questo gesto viene chiarito dalla simmetria che subito dopo viene stabilita dalle parole che seguono e che traduciamo letteralmente dall'ebraico (la trad. Cei oscura il senso): *"E sicuramente, del sangue vostro per le vostre vite, io domanderò conto: ne domanderò conto a ogni animale, e domanderò conto della vita dell'uomo all'uomo, all'uomo di suo fratello"*. La legge di Es 21,28-31 provvederà a far uccidere un bue che incorna mortalmente un uomo, e, in più, se il bue aveva dato segni già prima di questa sua tendenza e il padrone non lo aveva custodito, anche il padrone dovrà pagare con la sua vita, a meno che non gli venga imposto un riscatto per la sua propria vita, che allora dovrà pagare.

La differenza del mondo dopo il diluvio con la situazione di prima del diluvio non potrebbe essere detta in modo più drammatico. Le contraddizioni del mondo "contemporaneo" sono cominciate. In mezzo ad esse, la bibbia chiede agli uomini di non perdere di vista il "senso" delle cose. In un mondo che deve fare i conti con la morte, il racconto biblico ci chiede di non perdere, soprattutto, il senso della vita.

### 3.4 Gen 10,1-11,9 La quarta "generazione": dei figli di Noè. Dal diluvio fino a Babele

La "generazione dei figli di Noè" comprende due parti, apparentemente distinte, ma in realtà ben collegate tanto da formare una unità letteraria e linguistica.

Le due parti sono collegate dal punto di vista del contenuto.

La prima parte, **10,1-32**, afferma che il genere umano discende da una sola famiglia e descrive i legami che uniscono i popoli sotto la forma di legami di parentela familiare. Diverse volte si dice che questi popoli "si dispersero" (vv. 5.18.32), che "la terra era divisa" (v. 25). che i diversi popoli avevano diverse lingue (vv. 5.20.31). Il paese di Sennaar che sarà nominato in 11,2, appare già in 10,10. Il cap. 10 non dà però nessuna spiegazione del diffondersi dell'umanità su tutta la terra; soltanto si presuppone che si sta realizzando la benedizione rinnovata a Noè e alla sua discendenza: "siate fecondi e moltiplicatevi e riempite la terra"(9,1). Ma questa benedizione non spiega certo la diversità delle lingue.

La seconda parte, **11,1-9**, arriva per dare un senso sia alla diversità delle lingue sia al diffondersi dei popoli sulla terra. In realtà, nel contesto del movimento di diffusione caratteristico del cap. 10 (detto sovente "la tavola dei popoli"), l'episodio della torre interviene come un arresto che rischia di interrompere la realizzazione della benedizione divina di "riempire" la terra. Ancora una volta, l'immagine della "torre che penetra nei cieli" ha la medesima fisionomia sia dell'immagine del mangiare dell'albero della conoscenza, per "essere come Dio" in Gen 3, sia del matrimonio dei "figli di Dio" con le "figlie degli uomini" in Gen 6,1-4. L'intervento di Dio che "confonde le lingue" non rappresenta un castigo, ma la decisione suprema di Dio di assicurare il realizzarsi della benedizione di "riempire la terra" nella diversità delle famiglie e delle lingue (frase ripetute tre volte nel cap. 10). D'ora in poi, ogni tentativo di dominio monopolistico o totalitario non avrà più il diritto di presentarsi come la "soluzione" ai problemi posti dalla diversità e dal pluralismo.

### 3.5 Gen 11,10-26 Quinta "generazione": di Sem, fino ad Abramo

La quinta "generazione" di Sem (**11,10-26**) è molto breve. Casi simili di alternanza tra una genealogia più lunga e una più breve li troveremo in 25,12-18 (genealogia di Ismaele) e in 36,1-8 (di Esaù). La discendenza di Sem ha soprattutto il compito di preparare il passaggio alla storia di Abramo. La discendenza di Sem prosegue la linea della benedizione pronunciata in favore di Noè in 10,26. Il suo linguaggio, soprattutto l'attenzione a precisare gli anni, la fa rassomigliare alla genealogia del cap. 5. Ora, come la seconda genealogia operava il passaggio da Adam a Noè, così questa quinta genealogia opera il passaggio da Noè ad Abramo. Ognuna di queste figure rappresenta l'inizio di una nuova epoca: Adamo, il primo uomo; Noè il capostipite della nuova umanità dopo il diluvio; Abramo, il padre di Israele, il popolo scelto.

### 3.6 Gen 11,27-25,11. Sesta "generazione". Di Terach (Abramo)

### 3.7 Gen 25,12-18. Settima "generazione". Di Ismaele

Con l'apparire della sesta "generazione", l'orizzonte in qualche modo si restringe dagli orizzonti cosmici e universali dei primi capitoli a quelli di una famiglia particolare, quella di Terach, di cui il figlio Abramo sarà capostipite del popolo di Israele. Questa focalizzazione non autorizza tuttavia a separare in modo netto i cosiddetti "racconti delle origini" dai seguenti "racconti dei patriarchi", che sono anch'essi "racconti di origine" (la Genesi termina con i dodici figli di Giacobbe in Egitto e quindi prepara e fonda l'origine di Israele come popolo). Del resto la focalizzazione su dei personaggi particolari era già cominciata a partire da quei versetti che evidenziavano un rapporto preferenziale con Dio (soprattutto con Abele 4,4, con Set 4,26 e con Sem 9,26-27).

In questa guida di lettura continua, non insistiamo direttamente sui temi teologici o esortativi, ma su ciò che fa di questi racconti un insieme coerente e fortemente strutturato, nonostante la grande varietà di frammenti narrativi.

Evidenziamo il **momento iniziale**, quello della "chiamata" di Abramo (**11,27-12,9**). Esso consta di due momenti.

a) Nel primo, i vv. **11,27-32** hanno la medesima funzione di **Gen 1,2**. Come allora la terra "informe e deserta" avvolta dalle tenebre e dal vento che soffia sull'abisso esponeva una situazione iniziale sfavorevole alla vita, così ora la famiglia di Terach sperimenta varie avversità che ne minacciano il futuro: la scomparsa prematura di un figlio che muore prima del padre; la sterilità di Sara, moglie di Abramo; l'inconcludenza del viaggio che Terach stesso ha iniziato verso Canaan (per migliorare la situazione?), e che invece si ferma a Charran, dove Abramo resta senza il sostegno del padre, che vi trova la morte.

b) Nel secondo, in **Gen 12,1-9**, Dio interviene per scegliere gratuitamente Abramo all'interno della famiglia di Terach e chiamarlo a continuare il viaggio verso Canaan, già cominciato con il padre Terach. La chiamata preferenziale di Dio e l'obbedienza fiduciosa di Abramo restano però sempre subordinate alla medesima finalità che di Dio conosciamo fin dall'inizio, quella di una "benedizione" affermata sugli animali e sugli umani al momento della creazione (**1,22 e 1,26-28**), confermata poi al momento di iniziare le "generazioni" di Adamo, rinnovata a Noè e alla sua discendenza dopo il diluvio (**9,1**) e infine specificata in modo particolare per Sem e Iafet (**9,26-27**). Il tono della "benedizione" è ora quanto mai solenne e la sua portata quanto mai universale: "Farò di te un grande popolo e ti benedirò, renderò grande il tuo nome e diventerai una benedizione. 3 Benedirò coloro che ti benediranno e coloro che ti malediranno maledirà e in te si diranno benedette tutte le famiglie della terra" (**12,2-3**).

Lo **sviluppo della storia di Abramo** sarà composto da numerosi episodi, che per la maggior parte si possono raggruppare a due a due per la loro rassomiglianza o per i personaggi di cui trattano.

I fili narrativi e i temi che mantengono l'unità di questo quadro sono gli stessi che ne mantengono l'unità con i capitoli precedenti. Il **tema della "creazione"** anzitutto: come Dio benedice, sceglie e salva in Gen 1-11, così egli continua a benedire, a scegliere e a salvare in questa prima parte dei racconti patriarcali (abbiamo già segnalato i testi relativi). Il **tema della alleanza e della promessa**: Dio ha cominciato a fare "alleanza" non con Abramo (**Gen 15 e 17**), ma già con Noè (**6,18 e 9,8-17**), e la sua prima promessa era già giunta subito dopo il diluvio (**8,21-22**). Il **tema della fedeltà**: già per Enoch e Noè la Bibbia aveva ripetuto che essi "avevano camminato con Dio" (**5,22; 6,9**), ma ora il tema è ricorrente in tutte le storie di Abramo e si arricchisce di diversi episodi di "prova", in cui conta non solo e non tanto la fedeltà di Abramo, quanto quella di Dio stesso.

In effetti, ciò che unisce i diversi racconti di Abramo, e poi anche quelli di Isacco e di Giacobbe, è proprio la figura stessa di Dio. Pur parlando dei "patriarchi", è **Dio stesso che agisce per essi come "padre" e "madre"** (si ricordi il tema della sterilità delle matriarche). Significativamente, a cominciare con Abramo, Dio si fa "vedere" o comincia la sua azione con ciascuno dei patriarchi sempre dopo la morte del loro padre: Dio parla ad Abramo dopo la morte di Terach (**11,32-12,1**), ad Isacco dopo la morte di Abramo, a Giacobbe dopo che egli lascia la propria casa con il padre che verosimilmente si avvicina alla morte, e infine vien in aiuto di Giuseppe dopo che egli è stato allontanato dalla casa paterna.

Come lettori occidentali, noi siamo meno sensibili ai dettagli cronologici che il redattore dissemina lungo il suo racconto, anzi ne siamo sovente disturbati come da notizie strane o semplicemente curiose. Studiosi ebrei hanno fatto osservare, tuttavia, la funzione di questi dettagli. Facciamo osservare, ad esempio, l'organizzazione degli anni dei patriarchi, non come motivo di curiosità esotica, ma come invito ad accingersi a leggere questi racconti con una nuova disponibilità narrativa e letteraria, con il gusto e il piacere di leggere dei racconti dove tutto è pertinente e significativo, e non solo e non subito preoccupati di idee teologiche, o morali o esortative.

Si noti dunque che Abramo vive 175 anni, di cui i primi 75 prima della morte del padre e gli ultimi 75 dopo la nascita del figlio Isacco. Una suddivisione simile avverrà per Giuseppe, che vive i suoi primi 17 anni con il padre in Canaan e gli ultimi 17 anni nuovamente con il padre in Egitto. Si osservi poi che la durata della vita dei patriarchi appare organizzata dal modulo seguente:

Abramo 175 anni = 7 x 5 x 5

Isacco 180 anni = 5 x 6 x 6

Giacobbe 147 anni = 3 x 7 x 7

dove il numero elevato al quadrato cresce di uno ogni volta, mentre ogni volta diminuisce di due il coefficiente, restando però sempre 17 la somma dei fattori. È un modo retorico, tra altri, per esprimere la profonda convinzione bibica che il periodo della formazione di Israele non è una concatenazione casuale di avvenimenti, ma un insieme ordinato secondo una grande visione divina (Nahum M. Sarna, *Genesis, The Traditional Hebrew Text with the New Jewish Publication Society Translation*, Philadelphia - New York - Jerusalem 5749/1989). Nel sistema sessagesimale usato anticamente, la durata della vita di Giacobbe corrisponde alla somma dei reciproci dei numeri da 1 a 6 ( $60+30+20+15+12+10$ ): 144 era un numero familiare e popolare come oggi il 144 ( $12 \times 12$ ).

La vita di Giuseppe, con i suoi 110 anni, appare concludere in logica successione questo modulo matematico. Infatti  $110 = 1 \times (5 \times 5) + (6 \times 6) + (7 \times 7)$ , cioè succede nella serie dei numeri in diminuzione di 2 (7, 5, 3, 1) e rappresenta la somma dei fattori in progressione (5,6,7) elevati al quadrato. Più che un ultimo tocco di colore egiziano, si tratta di raffigurare Giuseppe come la conclusione dell'intera storia patriarcale: in effetti, si tratta, come vedremo, del momento in cui i fratelli, che rischiavano la dissoluzione e quindi la vanificazione della promessa, ritrovano l'unità che sarà all'origine del popolo di Israele.

Per la lettura continua della storia di Abramo nei quattro sabati del mese di gennaio, non indichiamo nessuno



ulteriore spezzettamento, ma suggeriamo di seguire il movimento "ripetitivo" del testo rileggendo ogni volta tutti i capitoli da 11,27 fino a 25,18. Il ripetersi di storie che si rassomigliano (il lettore attento non avrà difficoltà a notare quali siano), come in un gioco di specchi, ha l'effetto di invitare il lettore a riflettere, a ripensare, a tornare sugli avvenimenti del capostipite, tanto più che molti di questi medesimi racconti si rivelano un anticipo di quanto il popolo credente stesso sperimenterà nel corso futuro della sua storia e ne rappresentano anzi la griglia e l'unità di misura.

#### **Nota circa i racconti che si possono appaiare, per qualche loro rassomiglianza:**

Due sono le genealogie presenti, all'inizio quella degli ascendenti (11,27-30) e alla conclusione quella dei discendenti (25,1-18).

Due i racconti dei pericoli corsi da Sara (e quindi anche dalla sua discendenza): in Egitto prima (12,10-20) e a Gerar dopo (20,1-18).

Due i racconti su Lot, il primo sulla sua separazione da Abramo e la sua liberazione dopo una sconfitta (13-14); il secondo sulla distruzione di Sodoma (18,16-19,38).

Due sono le relazioni di alleanza tra Dio e Abramo, la prima con la promessa di una discendenza e un rito sacrificale di impegno (15,1-21) e la seconda con il segno della circoncisione (17,1-27).

Due storie riguardano Hagar e il suo figlio Ismaele, la sua nascita (16,1-16) e la sua perdita (21,8-21: Abramo perde Ismaele subito prima dell'"offerta" di Isacco).

Due episodi riguardano la nascita di Isacco, la promessa durante l'apparizione a Mambre (18,1-15) e l'avverarsi della nascita stessa con la circoncisione (21,1-7).

Due storie hanno come protagonista Abimelech, prima nei suoi rapporti con Sara (20,1-18) e poi con la sua alleanza con Abramo (21,22-34).

Due sono le "prove" cui Abramo è sottoposto, la sua chiamata stessa a proseguire il cammino verso Canaan cominciato con suo padre Terach (12,1-9) e l'"offerta" del figlio Isacco (22,1-19).

Due storie infine riguardano la terra, la sua occupazione e divisione con Lot (13,1-18) e l'acquisto di un suo lotto per la sepoltura di Sara (23,1-20). Traccia schematica sesta e settima "generazione" In evidenza le visioni o le parole del Signore o verso il Signore

#### **TRACCIA SCHEMATICA SESTA E SETTIMA "GENERAZIONE"**

##### ***In evidenza le visioni o le parole del Signore o verso il Signore***

#### **6.1) Gen 11,27-13,18 Elezione di Abramo**

##### **6.1.1) 11,27-12,9 Partenza di Terach, proseguimento-chiamata di Abramo verso Canaan**

- a) 11,27-30 Collegamento con "le famiglie dei popoli"
- b) 2,1-3 Chiamata-proseguimento: benedizione e promessa (12,1b-3)
- c) 12,4-5 Risposta di Abramo
- d) 12,6-9 Abramo nella terra (Betel - Ai). Nuova parola-conferma del Signore, altare e invocazione (12,7-8; cf 13,4)

##### **6.1.2) 12,10-20 Prime difficoltà. Abramo in Egitto**

- a) 12,10 Carestia
- b) 12,11-20 Rapimento di Sara

##### **6.1.3) Ritorno nella terra**

- a) 13,1-4 Ritorno nella terra (Neghev, Betel-Ai). Altare e invocazione del nome del Signore (13,4; cf 12,8)
- b) 13,5-13 Separazione da Lot, che si stabilisce vicino a Sodoma (12,13 "ora gli uomini di Sodoma erano perversi e peccavano molto contro il Signore"), mentre Abramo si stabilisce nel paese di Canaan, secondo la parola del Signore cf 12,7).
- c) 13,14-17 Riaffermazione delle benedizioni. 13,14-17
- d) 13,18 Partenza di Abramo per Hebron, ove costruisce un altare per il Signore (13,18)

#### **6.2) 14,1-23 Il pericolo di Sodoma ha una prima realizzazione (cf 12,13). Abramo riscatta Lot ed è riconosciuto come una figura importante nel territorio**

- a) 14,1-11 Invasione dall'est

- b) 14,12-16 Abramo il guerriero riscatta Lot e incontra il re di Sodoma
- c) 14,17-20 Inserimento dell'episodio di Melchisedek, re di Shalem, che benedice Abramo (14,19-20)
- d) 14,21-24 Prosegue l'incontro con il re di Sodoma, dei cui beni Abramo non prende niente (la proposta in 14,21: "Dammi le persone, i beni prendili per te (in latino: "da mihi animas, coetera tolle").

### 6.3) 15,1-21 "L'alleanza in mezzo alle parti"

- a) 15,1-6 Primo dialogo con Dio: la promessa di una discendenza
- b) 15,7-21 Secondo dialogo con Dio: la promessa della terra

### 6.4) 16,1-16 Sara, Agar, e la nascita di Ismaele

- a) 16,1-6 Primo tentativo di avere un figlio. Tensione fra Sara e Agar, incinta, che viene scacciata.
- b) 16,7-14 l'angelo protegge Agar e la fa tornare nella famiglia di Abramo (16,11-12.13)
- c) 16,15-16 Agar partorisce il figlio e Abramo lo chiama Ismaele.

### 6.5) 17,1-27 L'alleanza nella carne (circoncisione)

- a) 17,1-8 Visione e parola del Signore: alleanza, promessa per una discendenza di popoli e di re, cambiamento del nome di Abramo (17,1-2.4-8).
- b) 17,9-14 La legge della circoncisione viene stabilita (17,9-14)
- c) 17,15-22 Cambiamento del nome di Sara, promessa di una discendenza di popoli e re (17,15-16), attraverso il figlio Isacco (17,19-21)
- d) 17,23-27 La legge della circoncisione viene osservata

### 6.6) 18,1-19,29 Abramo e Dio

- a) 18,1-8 Ospitalità di Abramo
- b) 18,9-15 Annuncio per Sara
- c) 18,16-22 Annuncio per Sodoma (18,17-21). I "due angeli" partono per Sodoma.
- d) 18,23-33 Dialogo di intercessione di Abramo con il Signore
- e) 19,1-29 Distruzione di Sodoma
  - 19,1-5 Arrivo dei due angeli a Sodoma
  - 19,6-11 Resistenza morale di Lot
  - 19,12-22 Liberazione di Lot e della sua famiglia
  - 19,23-29 Il cataclisma. Abramo ritorna al luogo di osservazione del Signore
- f) 19,30-38 Da Lot salvato nascono Moab e Ammon, per l'iniziativa delle due figlie.

### 6.7) 20,1-18 Abramo, Sara e Abimelech

- a) 20,1-2 Abramo straniero a Gerar. Rapimento di Sara
- b) 20,3-7 Ammonimento ad Abimelech (20,3)
- c) 20,8-13 Difesa di Abramo
- d) 20,14-18 Restituzione di Abimelech e intercessione di Abramo

### 6.8) 21,1-21 Isacco e Ismaele

- a) 21,1-7 Nascita di Isacco
- b) 21,8-21 Espulsione di Agar e Ismaele, che Dio salva nel deserto

### 6.9) 21,22-34 Alleanza fra Abramo e Abimelech. Abramo e Beersheva, dove invoca il Signore "Dio dell'eternità" (21,33)

### 6.10) 22,1-19 La prova di Abramo. Il "legamento" di Isacco

- a) 22,1-2 Dio mette alla prova Abramo

- b) 22,3-10 Abramo affronta la prova
- c) 22,11-12 Dio riconosce la fedeltà di Abramo
- d) 22,13 La sostituzione di un ariete
- e) 22,14 Il nome dato al luogo "Il Signore provvede"
- f) 22,15-18 Riaffermazione delle benedizioni (**22,16-18**)
- g) 22,19 Ritorno a Beersheva

**6.11) 22,20-24 Discendenza di Nachor, fratello di Abramo. La famiglia di Rebecca**

**6.12) 23,1-20 Morte di Sara e acquisto della sua tomba**

- a) 23,1-2 Morte di Sara
- b) 23,3-9 Ricorso agli Ittiti
- c) 23,10-16 Negoziazione con Efron
- d) 23,17-20 Riassunto legale

**6.13) 24,1-67 Matrimonio di Isacco con Rebecca**

- a) 24,1-9 Abramo dà incarico al suo servo circa il matrimonio di Isacco e la sua permanenza in Canaan. **24,7** :  
**Rievocazione di 12,1-3**
- b) **24,10-14** Preghiera di invocazione del servo al Signore
- c) 24,15-25 Incontro con Rebecca. I vv. 17-19 riepilogano 13-14
- d) **24,26-27** Preghiera di ringraziamento del servo
- e) 24,28-61 Risposta della famiglia. Rebecca accetta di partire. I vv. 34-49 riepilogano 1-27
- f) 24,62-67 Rebecca e Isacco.

**6.14) 25,1-11.12-18 Le discendenze di Abramo**

- a) 25,1-6 Discendenza di Chetura. Separazioni da Isacco.
- b) 25,7-11 Morte di Abramo, sepoltura a Mamre, benedizione del Signore verso Isacco (**25,11**)

**7) 25,12-18 "Generazione" di Ismaele**

**VIII) 25,19-35,29 OTTAVA "GENERAZIONE". DI ISACCO. TRACCIA SCHEMATICA**

*In evidenza le visioni e le parole di Dio:*

**8.1) 25,19-34 Giacobbe ed Esau**

- a) 25,19-26.27-28 Due gemelli a Rebecca, sterile, per esaudimento della preghiera fatta da Isacco al Signore (25,21); preferenze dei genitori per ciascuno dei due  
**25,23** "Due nazioni sono nel tuo seno"
- b) 25,29-34 Giacobbe ed Esau. Primogenitura

**8.2) 26,1-33 Storie su Isacco**

- a) 26,1-5 Visione del Signore: gli impedisce di scendere in Egitto, gli assicura benedizione ecc. (12,2ss) . Parola del Signore **25,2-5**
- b) 26,6-11 Pericolo per Isacco. La "matriarca" protetta. La benedizione si realizza; moglie-sorella; rapporto bi-valente con i Filistei
- c) 26,12-22 Da un pozzo conteso all'altro, fino "allo spazio libero" di Rechovot, e visione e parola del Signore a Bersabea in **26,24**
- d) 26,23-25 A Bersabea. Rinnovazione della benedizione (**26,24**). Altare e invocazione del nome del Signore (26,25).
- e) 26,26-33 Alleanza con Abimelech. "*Abbiamo visto che il Signore è con te. ... Tu sei ora un uomo benedetto dal Signore*"

**8.3) 26,34-35; 27,1-28,9 Giacobbe, Esaù e la benedizione.**

- a) 26,34-35 Le donne ittite di Esaù
- b) 27,1-45 Giacobbe inganna Isacco, con l'aiuto di Rachele
- c) 27,46-28,9 Le mogli dei figli

**8.4) 28,10-22 Il sogno di Giacobbe a Bethel** (cf 32,1-2.22-33; 35,1-15: inclusione del viaggio)

Visione e parola del Signore: **28,13-15** (cf 13,14-17 ad Abramo)

- a) 28,10-11 : scenario di introduzione
- b) 28,12-15 : visione e parole del Signore
- c) 28,16-22 : risposta di Giacobbe

**8.5) 29,1-31,55 (32,1) La nascita dei figli di Giacobbe**

parola del Signore **31,3** "torna ... io sarò con te"

**31,11** l'angelo di Dio ...; v. 16 "fa' pure quanto Dio ti ha detto"

**31,24.29** parola a Labano per proteggere Giacobbe

- a) 29,1-14 Arrivo in Charan
- b) 29,15-30 Tensioni con Labano per il matrimonio con Rachele, preceduto da quello con Lea
- c) 29,31-30,24 Nascita dei figli:

- 29,31-35 I primi quattro figli di Lia :

*Ruben* "Il Signore ha visto la mia umiliazione; certo ora mio marito mi amerà"

*Simeone*: "Il Signore ha udito che io ero trascurata e mi ha dato anche questo"

*Levi*: "Questa volta mio marito mi si affeziona, perché gli ho partorito tre figli"

*Giuda* : "Questa volta loderò il Signore"

- 30,1-13 I quattro figli delle serve:

Di Bila (Rachele):

*Dan* : "Dio mi ha fatto giustizia e ha anche ascoltato la mia voce dandomi un figlio"

*Nèftali* : "Ho sostenuto contro mia sorella lotte difficili e ho vinto!"

Di Zilpa (Lia):

*Gad* : "Per fortuna!"

*Aser* : "Per mia felicità! Perché le donne mi diranno felice"

- 30,14-24 I secondi quattro figli di Rachele e di Lea:

Di Lia :

*Issachar* (5) : "Dio mi ha dato il mio salario, per avere io dato la mia schiava a mio marito"

*Zàbulon* (6) : "Dio mi ha fatto un bel regalo: questa volta mio marito mi preferirà, perché gli ho partorito sei figli"

Di Rachele:

*Giuseppe* (1): "Dio ha tolto il mio disonore... Il Signore mi aggiunga un altro figlio".

d) 30,25-43 Tensioni con Labano per la partenza. Un nuovo contratto.

e) 31,1-54 Preparativi per il ritorno in Canaan. "Finale":

- 31,1-16 Dio parla a Giacobbe per ordinarli di tornare in Canaan (**31,3**) e Giacobbe consulta le sue mogli Lia e Rachele, comunicando loro il sogno dell'angelo di Dio (**31,11-13**);

- 31,17-21 La fuga da Labano

- 31,22-35 Labano insegue Giacobbe, ma Dio gli parla in difesa di Giacobbe (**31,24.29**)

- 31,36-43 Controaccuse di Giacobbe: "Se non fosse stato con me il Dio mio padre..."

- 31,44-54 Patto tra Giacobbe e Labano

f) 32,1-3 Separazione dalla Mesopotamia: Labano vi fa ritorno, Giacobbe continua il suo viaggio, sotto la protezione di una visione di angeli (32,2-3; inclusione con il sogno a Betel alla partenza)

#### **8.6) 32,4-33,31 Di nuovo Giacobbe ed Esaù**

a) 32,4-22 Preparativi per l'incontro:

- 4-7 un raggruppamento intelligente;
- 8-9 misure difensive;
- 10-13 la preghiera;
- 14-22 i doni

b) 32,23-33 Il misterioso assalitore

c) 33,1-20 Riunione e ritorno

- 33,1-11 Riconciliazione
- 33,12-17 Separazione

#### **8.7) Primi episodi al rientro in Canaan. Violenza fatta a Dina.**

a) 33,18-20 Giacobbe arriva a Sichem, acquista un terreno ed erige un altare "El, Dio di Israele" (33,20). Si considera arrivato? Ma ...

b) 34,1-4 Sichem rapisce e violenta Dina, ma la ama e la chiede in moglie.

c) 34,5-18 Trattative tra le due famiglie per il matrimonio

d) 34,19-24 Conclusione dell'accordo con la condizione della circoncisione

e) 34,25-29 Vendetta di Simeone e Levi : uccisione e saccheggio

f) 34,30-31 Giacobbe prevede un futuro difficile

#### **8.8) 35,1--29 Proseguimento del viaggio di Giacobbe a Betel**

a) 35,1 Giacobbe lascia Sichem per ordine di Dio (parola di Dio per Betel in 35,1)

b) 35,2-7 Purificazione e "pellegrinaggio" verso Betel protetto da Dio

c) 35,8 Morte di Debora, nutrice di Rebecca

d) 35,9-15 Teofania di Betel. Cambiamento di nome in Israele, benedizione e promessa.

#### **8.9) 35,16-28 Proseguimento del viaggio fino a tornare da Isacco, che muore.**

a) 35,16-20 Verso Efrata: nascita di Beniamino (Figlio del mio dolore, Figlio della mia destra) e morte di Rachele

b) 35,21-22a A Migdal Eder: affronto di Ruben contro Giacobbe

c) 35,22b-26 Elenco dei figli di Giacobbe

d) 35,27-29 Ad Ebron, nei luoghi di Abramo e di Isacco: Morte di Isacco.

#### **IX) 36,1-37,1. NONA "GENERAZIONE": DI ESAÙ**

Il non eletto "si stabilizza" prima dell'eletto.

**X) 37,2-50,26 Decima "generazione": di Giacobbe** (segue traccia dettagliata di lettura narrativa)

**Gen 37-50 Schema dello sviluppo narrativo****37-38 Situazione iniziale della famiglia di Giacobbe.**

“Manipolazione” (o Exposition e Inciting moment). Con anticipi di soluzione.

37-40 Wayeshev

**37 Giacobbe, Giuseppe e i suoi fratelli.**

- 37,1-2a Collegamento con l'insieme.
- 37,2b-4 Antefatto. Giacobbe “privilegia” Giuseppe, i fratelli lo isolano con i figli delle schiave
- 37,5-11 *Prima scena.* Giuseppe si mette in mostra con i suoi sogni.
- 37,12-30 *Seconda scena.* Il complotto. Giuseppe, mandato dal padre a Avedere la “pace” dei fratelli e del gregge, viene portato in Egitto con una carovana di profumi.
- 37,31-35 *Terza scena:* dolore inconsolabile del padre. Giuseppe resta il “privilegiato” anche se creduto morto.
- 37,36 Anticipo narrativo del c. 39.

**38 Giuda e Tamar**

- 38,1-5 Exposition. Giuda lascia i fratelli e si fa una sua famiglia con la “figlia di un cananeo”.
- 38,6-11 Complicazione. Giuda privilegia il figlio minore Sela, rispetto ai diritti del primogenito Er e della sua vedova Tamar.
- 38,12-23 Climax. Tamar riesce ad avere una discendenza da Giuda.
- 38,24-26 Soluzione. “Riconoscimento” di Giuda della propria colpa e della giustizia di Tamar.
- 38,27-30 Conclusione. I figli di Tamar. Il figlio minore precede il maggiore, viene salutato dall'ostetrica “Come ti sei aperta una breccia?” e Giuda gli pone il nome di “Breccia” (Perets).

**39-41 Giuseppe e l'Egitto. “Competenza” rispetto al seguito della storia.****39,1-23 Prima sequenza egiziana. Giuseppe, Dio e il successo.**

- 39,1 Ripresa di 37,36.
- 39,2-6 *Prima scena:* innalzamento. Exposition.
- 39,7-20a *Seconda scena:* abbassamento. Complicazione.
- 39,20b-23 *Terza scena.* Innalzamento nella prigione. Conclusione.

**40,1-23 Seconda sequenza egiziana. Giuseppe interprete dei sogni.**

- 40,1-4 Exposition. Il coppiere e il panettiere del Faraone in carcere, affidati a Giuseppe.
- 40,5-23 Giuseppe interpreta i loro sogni, parla per la prima volta della sua storia, e chiede al coppiere che lo “ricordi” presso il Faraone. Ma lui se ne dimentica.

**41,1-57 Terza sequenza egiziana. Lelevazione di Giuseppe al potere**

41,1-44,17 Mikketš

- 41,1-8 I due sogni del Faraone.
- 41,9-15 “Ricordo” del capo dei coppieri e rapida “preparazione” di Giuseppe per comparire davanti al Faraone.
- 41,16-36 Giuseppe interpreta in modo “provvidenziale” i sogni del Faraone e prende l'iniziativa di consigliarlo
- 41,37-45 Il Faraone eleva Giuseppe alla carica di primo ministro. Sanzione.
- 41,46-52 Realizzazione delle interpretazioni. Giuseppe amministra saggiamente l'Egitto.
- 41,53-57 Passaggio alla storia dei fratelli in Canaan.

**42-45 Giuseppe incontra i suoi fratelli. “Azione” rispetto all'insieme. Note sulle prove di Giuseppe n. 6.7.8****42,1-38 Primo viaggio e primo incontro con Giuseppe**

- 42,1-5 *Prima scena.* Partenza da Canaan e arrivo in Egitto.
- 42,6-24 *Seconda scena.* Incontro con Giuseppe, arresto, primo riconoscimento di colpa e primo pianto di Giuseppe, Simeone resta prigioniero in Egitto.
- 42,25-38 *Terza scena.* Sorpresa durante il viaggio, terrore all'arrivo in Canaan, rottura con Giacobbe su Beniamino. *Note 9.10*

**43,1-44,13 Secondo viaggio e secondo incontro con Giuseppe**

- 43,1-15 *Prima scena* Dolorosa e ricca partenza da Canaan e arrivo in Egitto. *Nota sui raddoppi n. 11*
- 43,1-10 Rottura tra i fratelli e il padre.
- 43,11-14 Israele lascia partire Beniamino con i prodotti scelti del paese.
- 43,16-34 *Seconda scena* Accoglienze sorprendenti.
- 43,16-25 Incontro con il sovrintendente della casa di Giuseppe e liberazione di Simeone.
- 43,26-34 Incontro con Giuseppe, secondo pianto di Giuseppe alla vista di Beniamino e suo trattamento speciale durante il pranzo.

- 44,1-34 *Terza scena* Ultima prova e riconoscimento della colpa da parte di Giuda a nome dei fratelli.  
 44,1-5 Preparativi da parte di Giuseppe e del maggiordomo per la partenza dei fratelli in vista dell'ultima prova.  
 44,6-13 Affrettato rientro in città, da Giuseppe.

#### 44,14-45,28 Terzo incontro con Giuseppe e "riconoscimento"

- 44,14-34 *Prima scena* Accusa e difesa a casa di Giuseppe.  
 44,14-17 Assunzione collettiva di responsabilità e rifiuto di Giuseppe. *Nota 13.14: prova decisiva*  
 44,18-34 Discorso di Giuda. *Nota 15* 44,18-47,27 *Wayiggash*  
 44,18-29 Ricapitola gli ultimi avvenimenti.  
 44,30-32 Si immedesima nella situazione del padre.  
 44,33-34 Si propone come sostituto di Beniamino.
- 45,1-15 *Seconda scena* La riconciliazione. *Nota 16*  
 45,1-3 Giuseppe scoppia in pianto per la terza volta, si fa riconoscere, ma i suoi fratelli sono atterriti dalla sorpresa.  
 45,4-8 Giuseppe si avvicina, rassicura i suoi fratelli e parla per la prima volta di ciò che Dio ha fatto.  
 45,9-13 Giuseppe dà istruzioni per il viaggio di Giacobbe.  
 45,14-15 Gesto finale e dialogo con i fratelli.
- 45,16-28 *Terza scena* Preparativi ufficiali del Faraone per il viaggio di Giacobbe.  
 45,16-20 Il Faraone conferma l'invito di Giuseppe e lo estende "al meglio del paese".  
 45,21-24 Congedo da parte di Giuseppe.  
 45,25-28 Arrivo in Canaan e decisione di Giacobbe-Israele per rivedere Giuseppe "vivo".

#### 46,1-47,27 Discesa e insediamento in Egitto con Israele-Giacobbe

- 46,1-4 *Vista teologica* A Bersabea il Signore in visione conferma il viaggio di Israele.
- 46,5-30 *Prima scena* Partenza da Bersabea e arrivo in Egitto.  
 46,5-7 Partenza di Giacobbe con tutti i Figli d'Israele i suoi.  
 46,8-27 Lista genealogica dei Figli d'Israele.  
 46,28-30 Giuda prepara l'incontro in Goshen di Giacobbe con Giuseppe.
- 46,31-47,10 *Seconda scena* Accordi di Giuseppe con il Faraone e con i familiari per l'insediamento.  
 46,31-47,6 Il Faraone accorda il Goshen come la parte migliore del paese@.  
 47,7-10 Giacobbe incontra e benedice il Faraone.
- 47,11-27 *Terza scena* Insediamento in Egitto.  
 47,11-12 Insediamento e crescita in Egitto.  
 47,13-26 Giuseppe salvatore e centralizzatore.
- 47,27 *Vista teologica* Crescita e moltiplicazione dei Figli d'Israele in Egitto.

#### 47,28-50,26 L'emergere di un Israele unificato

47,28-50,26 *Wayehi*

#### 47,28-49,33 Ultimi anni di Giacobbe in Egitto

- 47,28-31 Giacobbe, dopo 17 anni, fa giurare a Giuseppe di seppellirlo con i padri.  
 48,1-22 Giacobbe adotta i figli di Giuseppe, ma ne inverte l'ordine di primogenitura.  
 49,1-28 Giacobbe benedice le dodici tribù.  
 49,29-33 Giacobbe dà le ultime istruzioni ai figli per la sua sepoltura.

#### 50,1-14 Sepoltura di Giacobbe nel sepolcro dei padri

- 50,1-3 Giuseppe fa imbalsamare Giacobbe. Lutto degli Egiziani.  
 50,4-6 Giuseppe chiede l'autorizzazione del Faraone per partire e seppellire Giacobbe.  
 50,7-14 Giuseppe guida il viaggio dei fratelli e degli egiziani per la solenne sepoltura di Giacobbe in Canaan.

#### 50,15-26 Piena riconciliazione dei Figli d'Israele e prospettiva della realizzazione promessa. Sanzione finale globale e rilancio verso l'Esodo.

- 50,15-17 I fratelli dopo la morte del padre riconoscono la loro colpa di fronte a Giuseppe e gli chiedono il perdono.  
 50,18-21 Giuseppe riconosce e riqualifica il suo ruolo nelle azioni dei fratelli e di Dio, e non si eleva al di sopra di essi.  
 50,22-26 Giuseppe consegna la promessa ai Fratelli@, della cui grande famiglia i suoi due figli fanno ormai parte.

### 3.8 Sguardo retrospettivo sul libro “fondante” della Genesi, a partire dalla “storia di Giuseppe”

Quella che comunemente è chiamata “storia di Giuseppe” è in realtà nel libro della Genesi l’ultima delle “dieci generazioni” in cui è strutturato il libro stesso, e ha come titolo “*Queste sono le generazioni di Giacobbe*” (37,2). Si tratta quindi di una storia di famiglia, e non di un personaggio individuale. Più precisamente, si tratta di come i figli di Giacobbe arrivano ad essere il gruppo unito dei dodici capostipiti delle tribù d’Israele, proprio nel mentre che rischiano di dividersi e di distruggere quella stessa famiglia che secondo la promessa doveva iniziare la discendenza numerosa promessa ad Abramo, Isacco e Giacobbe.

Tutta la storia nasce dal fatto che Giacobbe ha **un rapporto preferenziale** con Giuseppe (cap. 37), e poi con Beniamino (capp. 42ss), rispetto agli altri fratelli, perché sono i figli avuti in tarda età dalla moglie Rachele, anch’egli amata più di Lia (cap. 29). In più, anche Giuseppe, da parte sua, approfitta di questa “elezione”. Egli racconta i suoi “sogni di grandezza” ai fratelli e al padre (37,5-10), e crede di poter sfruttare i segni della benevolenza del padre (37,3,23). Per questo i fratelli “lo odiavano” (37,4) ed “erano invidiosi di lui” (37,11). Tuttavia, Giacobbe continua nel suo amore preferenziale per Giuseppe anche dopo che lo crede morto, e la presenza degli altri figli non può consolarlo della mancanza del suo figlio prediletto (37,35).

**Per Giacobbe**, uno sviluppo importante del racconto arriva, da questo punto di vista, quando Giuseppe, come viceré dell’Egitto e non ancora riconosciuto dai fratelli, chiede che gli portino il loro fratello più piccolo, Beniamino (42,16). Giacobbe, in un primo momento, rifiuta; ma quando, finite le riserve di viveri, Giuda gli fa osservare, in modo deciso e sofferto, che per salvare tutta la famiglia dalla fame è necessario ottemperare al desiderio del “viceré” d’Egitto, Giacobbe rinuncia ai suoi sentimenti di preferenza e lascia partire Beniamino (43,13).

**Per Giuda e per i fratelli**, momento chiave è quando Beniamino si trova in pericolo di morte, a causa della coppa “trafugata” trovata nel suo sacco (cap. 44). Giuda nel suo discorso (44,18-34) “riconosce” le colpe dei fratelli e parla della preferenza di Giacobbe per Beniamino e lo “scomparso” Giuseppe mostrando ormai di accettare i sentimenti di “elezione” del padre e offrendosi di restare in Egitto al posto di Beniamino. A questo punto i problemi iniziali sembrerebbe risolti, ma non lo sono ancora del tutto. Oltre la “conversione” dei fratelli e di Giacobbe è necessaria anche la “conversione” di **Giuseppe**. Dopo la riconciliazione con i fratelli (cap. 45) e il ricongiungimento con il padre (cap. 46), quando Giacobbe sta per morire, Giuseppe presenta al padre i suoi due figli perché li benedica (cap. 48). Li presenta però in modo tale che la destra di Giacobbe si posi sulla testa del suo primogenito Manasse e la sinistra sulla testa del secondogenito Efraim. Con sua grande sorpresa, però, Giacobbe incrocia le braccia e pone la sua destra sul figlio più piccolo, invertendo così i rapporti di primogenitura (48,14). Si tratta di una scena “simbolo” nella tradizione ebraica, e il suo significato è molto importante.

Dopo che il racconto ha mostrato che, per poter ritrovare l’unità della famiglia, è necessario rinunciare a dei rapporti di “elezione”, ora invece sembra rinnovarli. Ricomincerà forse una storia di conflitto? In realtà, no. Anche se Giacobbe, confermando a Giuseppe di aver incrociato consapevolmente le braccia (48,19) e nominando Efraim prima di Manasse (48,20), ha “preferito” il secondogenito al primogenito, tuttavia le sue parole di benedizione escludono una rivalità tra i fratelli, e ormai la formula di benedizione li includerà tutti e due: “*Di voi si servirà Israele per benedire, dicendo: Dio ti renda come Efraim e come Manasse*” (48,20). Tutto si svolge come se ora i protagonisti del racconto, dal padre ai fratelli fino a Giuseppe, abbiano compreso il modo giusto di vivere le preferenze del padre.

**Per Giuseppe**, tuttavia, il cammino non è ancora concluso. Scena chiave è l’ultima del libro, quando, dopo la morte e i funerali del padre, i fratelli temono che sia giunto il momento della sua vendetta (50,15). Si ricordi che anche di Esaù si era detto che aspettava la morte del padre per vendicarsi dell’inganno patito da Giacobbe (27,41). A questo punto, però, Giuseppe mostra di non credere più nella realizzazione dei suoi sogni iniziali di superiorità. O meglio: li interpreta non più nel senso del comando, ma del servizio. Quando i suoi fratelli “si prostrano” davanti a lui, impersonando finalmente i covoni che nel sogno si prostravano davanti al covone del loro fratello borioso, Giuseppe smentisce la sua precedente smania di grandezza e dice loro: “*Non temete. Sono io forse al posto di Dio? Se voi avete pensato del male contro di me, Dio ha pensato di farlo servire a un bene, per compiere quello che oggi si avvera: far vivere un popolo numeroso*” (50,20).

A questo punto, tutte le situazioni problematiche iniziali sono risolte e il racconto può terminare con la consegna a tutta la famiglia della promessa e del giuramento fatto “ad Abramo, Isacco e Giacobbe” (50,24).

La “storia di Giuseppe” è quindi molto più che “esempio edificante” a intento morale. Si tratta della riflessione più approfondita sullo statuto “teologico” del popolo di Israele. Israele sa di essere il “**popolo eletto**” di Dio. Mostra però anche di sapere che il rapporto di “elezione” non va vissuto come un privilegio che generi separazione, invidia e disastri, ma come una strada che generi benedizione per tutti. Giacobbe e Giuseppe devono rinunciare al loro primo modo di vivere il loro rapporto “elettivo”, mentre i fratelli devono imparare ad accettarlo nel suo senso di salvezza.



A questo punto, però, è bene dare uno sguardo indietro a tutto il libro della Genesi, per capire che, in fondo il libro “fondante” non ha parlato di altro dalla prima pagina all’ultima.

Il **rapporto di “elezione”** del popolo non mi sembra altro che l’ultimo sviluppo di quel sentimento di “vicinanza” o di “desiderio di vicinanza” con Dio che è tipico di ogni “uomo religioso”, di ogni credente. Detto in modo piuttosto generale e bisognoso certo di precisazioni, questo sentimento può essere considerato uno dei diversi fattori che possiamo includere nella costituzione dell’uomo **“fatto a immagine e somiglianza”** di Dio. Per descrivere questo concetto di “immagine e somiglianza” noi non abbiamo fatto ricorso a informazioni fuori testo, ma abbiamo cominciato con il dare importanza alla diversa “immagine” narrativa che di Dio forniscono il primo e il secondo capitolo della Genesi.

**Nel grande prologo innico di Gen 1**, Dio appare come un personaggio onnipotente. Gli basta dire le cose e le cose sono come devono essere (“*vide che era cosa buona*” viene ripetuto sette volte). Egli decide e prevede tutto, sempre senza nessun ostacolo. **Al contrario, nel cap. 2**, la prima volta che parla all’uomo la sua parola in realtà rivela che le cose possono non essere come egli desidera (cf 1,16: *mangia di tutto, ma di quell’albero no, perché altrimenti...*), e la seconda volta egli inverte la frase ascoltata per sette volte nell’inno iniziale: “*Poi il signore disse: non è cosa buona ...*” (1,18).

Questo trova senso nella **struttura in due tempi del cosiddetto racconto della “costola”**. Nel primo tempo l’uomo è costituito sopra “*tutte*” le cose che vengono create a immagine del Dio del primo capitolo: egli ha tutto, gratuitamente, e deve dare il nome alle cose (“*qualsiasi nome*”), allo stesso modo con cui Dio nel primo capitolo dava egli stesso il nome che voleva alle cose (1,19). Ma in questo mondo nato “*dal suolo*”, dalla stessa origine dell’“*adamo*”, e dunque il mondo dell’uguaglianza, l’“*adamo*” non trova un aiuto che gli sia simile (si noti che il testo non usa il termine “*uomo*” se non dopo aver nominato la “*donna*” alla fine del v. 23!).

Dopo il giudizio dell’adamo, Dio si sottopone ad un secondo tempo, dove però non parte dal “*suolo*”, dalla materia “*uguale*”, ma dalla “*costola*”, materia che appartiene all’adamo e che l’adamo deve perdere (“*rinchiuse la carne al suo posto*”) e accettare di perdere (“*carne dalla mia carne e osso dalle mie ossa*”), non più per entrare nel mondo dell’“*avere tutto*” e “*avere gratis*”, ma per entrare in un rapporto di “*essere*” con “*una*” donna, alla quale non “*impone*” un “*qualsiasi nome*”, ma un nome che anch’esso sa di “*scambio*”: “*la si chiamerà “issah” perché da “ish” è stata tratta*”, la si chiamerà “*sposa*” dallo “*sposo*”. In breve, il “*mondo del suolo*” era quello dell’uguaglianza, dell’*avere*, tutto e gratis, il mondo del potere, mentre, per differenza, il mondo della costola è invece quello dell’*essere*, del perdere, del donare, del mettersi a disposizione, a servizio.

A questo punto, il racconto, avendo toccato il segreto che cambia tutto, ne reduplica subito la presenza sotto altra figura, e mostra l’uomo che “*abbandona*” padre e madre allo stesso modo con cui ha “*perso*” costola, ma solo così i due scoprono di poter essere ormai “*una cosa sola*” (1,24).

Avevamo notato che in questo modo, però, l’uomo non faceva altro che seguire l’immagine di Dio, il quale nel racconto è il primo personaggio che ha “*perso*” qualcosa: egli ha perso, per dir così, il primo tempo, ha accettato il giudizio negativo dell’adamo, e ha accettato di ricominciare con un diverso “*saper fare*” che inaugura quel divino “*abbandono dell’uguaglianza*” e quel totale “*mettersi a servizio*” che noi, come cristiani, riconosceremo come caratteristiche dell’incarnazione del Figlio di Dio, il Cristo (cf Fil 2,6-11).

I valori stabiliti come positivi nella ricerca di un “*aiuto simile*” nei rapporti tra esseri umani, in realtà il libro della Genesi li indica **validi anche nella ricerca del rapporto religioso tra l’umanità e Dio**. Il rapporto di dono e di servizio viene subito **invertito nella tentazione del cap. 3**. Ciò che è sbagliato nella tentazione del cap. 3 non è il contenuto, poiché “*essere come Dio*” e il “*mangiare l’albero della vita*” sarà il traguardo che la Bibbia stessa offrirà ai credenti nel suo ultimo libro, l’Apocalisse (cap. 22), e del resto i nostri canti natalizi dicono che “*egli si è fatto come noi per farci come lui*”. Ciò che è sbagliato è l’iniziare una strada di “**concorrenza**” invece che di “ **dono**”.

La medesima inversione di valori è presente, in modi diversi, in altri punti nodali del libro della Genesi. **Al cap. 4**, nel rapporto privilegiato che Eva vuole stabilire tra Caino e Dio (“*ho acquistato un uomo con il Signore*”), ma che Dio inverte “*scegliendo*” Abele, il “*fragile*”; **al cap. 6,1-4**, quando al tentativo dei “*figli di Dio*” di introdurre una vita divina nel mondo, Dio ribadisce che ciò che è mortale resta mortale; **al cap. 11,1-9**, quando al tentativo degli uomini di “*penetrare nei cieli*” Dio risponde rilanciando la loro “*diffusione*” sulla terra.

Con Abramo comincia una “*pedagogia*” più positiva. I patriarchi impareranno dalla loro esperienza, e i lettori impareranno dalla loro lettura, il modo con cui l’uomo religioso e Dio entrano in un rapporto di “*elezione*”. **I racconti di Abramo** forse costituiscono soprattutto l’apprendimento che la “*preferenza*” di Dio è del tutto gratuita. Isacco è il figlio della promessa, ma nasce due volte: dalla sterilità di Sara e dalla fede di Abramo che lo restituisce totalmente a Dio. Leggendo **i racconti di Giacobbe** e delle sue peripezie, forse apprendiamo soprattutto che la “*elezione*” di Dio passa attraverso i mille imbrogli dell’animo umano. Leggendo **la storia di Giuseppe e dei suoi fratelli** apprendiamo soprattutto che Dio non abbandona i suoi eletti ai loro misfatti, ma riesce ancora a far loro ritrovare la strada attraverso la quale diventeranno una benedizione per tutti.

Storia di ieri o storia di oggi? Storia di ieri e di oggi. Storia di ieri per capire e fondare l’oggi. “*Genesi*”, appunto.

## ESODO

### 4 UNITÀ E TEMI DELL'ESODO

Il libro dell'Esodo è, secondo la tradizione, "il secondo libro di Mosè". Questa formula non indica la responsabilità di Mosè come "autore" del Pentateuco, quanto piuttosto il carattere fondante di questi cinque libri, posti sotto l'"autorità" di Mosè. Il libro dell'Esodo è al centro di quest'insieme secondo tre linee di connessione.

#### 4.1 Relazioni del libro dell'Esodo con il resto del Pentateuco

##### Relazione con il libro della Genesi

Da un punto di vista storico-critico, non è possibile stabilire una connessione storica tra la comunità dell'Esodo e gli "antenati" della Genesi. Una connessione teologica cruciale è invece stabilita dal testo. Anzitutto, nell'Esodo si fa pienamente conoscere il Dio presentato nella Genesi (cf Es 3,14; 6,2). Secondariamente, la benedizione della creazione (Gen 1,28) e le promesse ad Abramo (Gen 12,1; 18,18) si realizzano ora per Israele (Es 1,7). In forza delle antiche promesse, Dio si impegna ora per la liberazione di un popolo schiavo (Es 2,24; 3,16-17; 6,8). Il collegamento di tipo teologico è perciò fondamentale, e un collegamento storico, qualora si potesse verificare, non risulterebbe più importante.

##### Relazione con i libri del Levitico e dei Numeri

I libri del Levitico e dei Numeri rappresentano, in gran parte, un'estensione della proclamazione della Legge cominciata al Sinai (Es 19-24). In tal senso, essi continuano l'opera di Mosè.

##### Relazione con il Deuteronomio

Il Deuteronomio costituisce una riaffermazione dei Dieci Comandamenti (Es 20,1-14; Dt 5,6-21), in vista di successivi e progressivi adattamenti a nuove situazioni. Con un'enorme libertà interpretativa, il Deuteronomio presenta ciò che Mosè avrebbe potuto dire al popolo nelle nuove circostanze che va sperimentando lungo la sua storia.

Il libro dell'Esodo riunisce dunque insieme i temi principali della fede d'Israele: la nascita e la liberazione del popolo secondo le benedizioni e le promesse, la sua formazione con il dono della legge, la fedeltà della presenza di Dio che permette il successivo riappropriamento dell'alleanza da parte di ogni generazione.

#### 4.2 Frammentarietà ed unità

La "critica documentaria" ha individuato, in modo ipotetico, quattro presentazioni del materiale tramandato, considerando ciascuna di esse come la risposta di fede all'emergere di nuove circostanze storiche. Pur riconoscendo i motivi testuali che hanno portato allo sviluppo di una tale ipotesi, gli studiosi la considerano oggi, soprattutto nella sua forma classica, sempre meno utile alla comprensione dei testi. Secondo un bilancio, certo semplificante, di una tale ricerca, l'ipotesi documentaria ci ha appreso o confermato, nei termini propri della critica del diciannovesimo secolo, la vitalità dinamica dello sviluppo progressivo della tradizione.

Per quanto riguarda l'esodo, non basterà riconoscere la giustapposizione dei testi "sacerdotali" accanto a quelli che raccontano la liberazione dall'Egitto. Bisognerà piuttosto rendersi sensibili al modo in cui la forma finale del testo porta ad interagire i differenti accenti che lo compongono.

#### 4.3 I principali temi teologici

##### 4.3.1 La liberazione

Il racconto della liberazione (Es 1-15) riguarda il passaggio da una situazione di oppressione (Es 1,11-14) e di pulizia etnica (Es 1,15-16) a una situazione di "coscienza nazionale" (cf 12,43-51) e di libertà (Es 14,30-31; 15). Simmetricamente, si tratta anche di un'azione socio-politica ed economica che delegittima il trono d'Egitto. La pretesa, o la proposta, di questo racconto è che una tale trasformazione di proporzioni rivoluzionarie avviene conformemente alle intenzioni di un Dio che si fa conoscere soltanto attraverso questi "fatti meravigliosi".

### 4.3.2 La legge

La teofania del Sinai, e i relativi racconti che si protraggono fino a Nm 10,10, presenta l'annuncio della volontà divina per tutti gli aspetti della vita personale e sociale degli israeliti. Il Dio che libera non limita il suo interessamento al solo aspetto "religioso". Tre aspetti sono da sottolineare.

Anzitutto, il dono della legge è racchiuso all'interno di una teofania che avviene in un contesto di timore e tremore (Es 19,16-25). In tal modo, la legge stessa è radicata nell'autorità divina. La Legge non costituisce dunque soltanto una istituzione umana, ma è in ultima istanza una "Legge di Dio".

In secondo luogo, soltanto i Dieci Comandamenti sono presentati come provenienti direttamente dalla bocca di Dio. Attraverso questo atto di sovranità e di misericordia, Israele conosce le intenzioni del suo Dio sul mondo e su di lui.

In terzo luogo, tutto il resto delle Leggi dell'Esodo (Es 20,22-26; 21,1-23,19; 34,11-26) è dato attraverso Mosè, designato e accettato come mediatore (Es 20,18-21). Israele trova così un modo umano stabile attraverso il quale la volontà di Dio e il suo proposito continuano ad essere disponibili.

### 4.3.3 L'alleanza

La proclamazione della Legge mira alla stipulazione di un'alleanza tra Dio e il "suo" popolo, una relazione che lega le due parti in modo profondo e stabile. Una comunità umana si riconosce fondata su un atto di fede e di fedeltà.

In più, la sistemazione attuale del racconto del vitello d'oro in Es 32-34 ne fa l'occasione di un atto di rinnovamento dell'alleanza, dopo la sua trasgressione in Es 19-24. L'alleanza radicata nella fedeltà deve fare i conti con l'infedeltà. Su questa base, i profeti di prima dell'esilio avvertiranno i loro contemporanei sulla fine che li sovrasta a causa della "disobbedienza", ma nello stesso tempo li potranno aprire a un nuovo futuro. La fedeltà di Dio di fronte all'infedeltà dell'uomo permette di presentarlo, al tempo dell'Esilio, come uno che "distrugge e abbatte", ma anche "edifica e pianta" per formare un nuovo popolo (Ger 1,10; 31,27-28). Il tema dell'alleanza è così all'origine della tensione fra giudizio e speranza, già annunciata in Es 34,6-7 e asserita nei profeti pre-esilici (es. Osea), ma soprattutto sviluppata nei grandi profeti dell'esilio (Geremia, Isaia 40-55, Ezechiele).

### 4.3.4 La presenza

Il libro dell'Esodo non solo tratta dell'opera divina di liberazione, ma fonda anche una struttura che possa assicurare la continuità della presenza di Dio in mezzo al popolo in una certa forma istituzionale. A questo compito è dedicata la seconda parte del libro (25,1-40,38). Attraverso una coraggiosa immaginazione teologica, Israele crea una struttura (il tabernacolo) che rende disponibile la "gloria" sia come misteriosa presenza sia come rassicurante compagna di pellegrinaggio (Es 40,34-38).

Questi quattro temi convergono a fare di Israele una *novità* nella storia. Esso è una comunità che si definisce in rapporto al suo Dio, come la comunità che ne riceve il potere liberante, ne pratica la Legge riconoscendone la sovranità, ne diventa partner in un'alleanza sempre rinnovantesi, ne ospita la tremenda e misteriosa presenza. Una tale sorprendente comunità è resa possibile soltanto da questo Dio senza confronti, che si impegna nella storia umana in un modo senza precedenti.

## 4.4 Tempo, luogo e finalità della redazione finale

Secondo il consenso comune, il libro dell'Esodo ha raggiunto la sua forma attuale attraverso la redazione sacerdotale, durante o subito dopo l'esilio del sesto secolo. Questa cronologia illumina l'intento pastorale del libro.

La comunità in esilio, ormai priva delle garanzie politiche e religiose offerte dalla capitale Gerusalemme, era sottoposta ai poteri stranieri di Babilonia, prima, e della Persia, poi. Il libro dell'Esodo, all'interno del Pentateuco, costituiva una risposta di fede, pastorale, liturgica e teologica, a questo momento di crisi. Mentre i testi parlano di fatti pensati appartenere, probabilmente, al XIII secolo, in realtà essi sono ascoltati in riferimento alla crisi che va dal VI al IV secolo.

Una simile datazione esilica, ha due conseguenze principali.

In primo luogo, essa esige una rilettura dei temi principali del libro. Il racconto della *liberazione* ora riguarda la libertà data nella fede nel contesto imperiale del "faraone" di Babilonia o di Persia. La *Legge* promuove un'etica alternativa in un impero che vorrebbe controllare tutti gli ambiti della vita. *L'alleanza* offre la possibilità di mantenere quei legami personali e sociali in grado di salvare la coscienza della propria identità in un territorio e in condizioni che altrimenti porterebbero ad un'adattamento alienante. La *presenza*, infine, rendendo costante l'accompagnamento divino, mantiene vivi quel coraggio e quella forza che ogni potere imperiale ha interesse a togliere ai vinti. In un simile contesto, il libro dell'Esodo, e insieme tutto il Pentateuco, appare come il testo "costituzionale" che dà voce e legittimazione alla coscienza che il popolo ha della propria "particolare" identità.

In secondo luogo, la caratterizzazione dell'Esodo come libro esilico evidenzia la vitalità interpretativa propria di questo testo. Noi stessi, dunque, nella nostra lettura, non solo possiamo riflettere sulle lezioni di una storia antica, ma anche e soprattutto potremo prendere coscienza di come questo testo, in nuove circostanze, non meno pericolose ed esigenti, continua ad offrire possibilità creatrici di futuro.

#### 4.5 Metodo

Ormai si possono considerare come "antichi" quei commenti al libro dell'Esodo i quali, nati all'interno della metodologia storico-critica, si limitano a ricostruire la storia letteraria e fattuale che sta dietro il testo biblico. Essi hanno avuto come compito soprattutto quello di rispondere alle problematiche e ai dubbi avanzati nel contesto razionalistico del diciannovesimo secolo.

Una lettura più in sintonia con la sensibilità contemporanea dovrà accogliere le istanze di almeno tre dei metodi che emergono nell'attuale pratica interpretativa.

##### 4.5.1 La critica letteraria di tipo sincronico

La nuova "critica letteraria" non si preoccupa più di ricostruire lo sviluppo di ipotetiche fonti e tradizioni, ma concentra il suo interesse sui procedimenti di significazione interni al testo, nella convinzione che il testo stesso "crea un mondo" di cui il lettore è partecipe. Al di là delle particolari attenzioni metodologiche di ciascun approccio, basti qui dire che una simile critica letteraria passa al teologo la convinzione che il mondo interno al testo può essere più reale, più costringente e più autorevole di altri mondi costruiti dietro il testo o al di là del testo.

La sequenza di Es 32-34 offre un esempio della efficacia di tali approcci. I rapporti che si instaurano fra Dio e Mosè richiedono che anche Dio sia considerato un personaggio coinvolto pienamente nel "gioco" delle trasformazioni testuali. La decisione di 34,10, con cui egli garantisce una nuova alleanza ad Israele [*Il Signore disse: «Ecco io stabilisco un'alleanza: in presenza di tutto il tuo popolo io farò meraviglie, quali non furono mai compiute in nessun paese e in nessuna nazione: tutto il popolo in mezzo al quale ti trovi vedrà l'opera del Signore, perché terribile è quanto io sto per fare con te.*], deriva dalla insistente domanda di Mosè in 34,9 [*Disse: «Se ho trovato grazia ai tuoi occhi, mio Signore, che il Signore cammini in mezzo a noi. Sì, è un popolo di dura cervice, ma tu perdona la nostra colpa e il nostro peccato: fa di noi la tua eredità».*], che a sua volta deriva dalle precedenti possibilità affermate da Dio stesso nei vv. 34,6-7 [*Il Signore passò davanti a lui proclamando: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di grazia e di fedeltà, <sup>7</sup> che conserva il suo favore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione».*]. Inoltre, in 32,10 sembra quasi che Dio chieda il permesso a Mosè per bruciare e consumare Israele. Un simile trattamento "drammatico" di Dio come personaggio, mentre cade fuori dell'interesse sia della critica storica convenzionale sia dell'ortodossia convenzionale, permette invece al testo di diventare un territorio "virtuale" in cui la comunità in ascolto getta uno sguardo su un possibile mondo alternativo che nasce nel testo e attraverso il testo.

##### 4.5.2 Approccio sociologico

L'approccio sociologico vede il testo come una pratica discorsiva in cui interagiscono poteri e interessi ideologici. I testi non sono mai innocenti o disinteressati. Così anche i testi circa Dio non sono mai "pura religione", ma sono discorsi in cui Dio viene posto nel gioco di conflitti o interessi sociali.

Un primo esempio nell'Esodo è offerto dal racconto di liberazione (Es 1-15). La voce predominante nel testo è quella di una critica "rivoluzionaria" contro ogni struttura di potere abusivo. L'opera di un simile discorso sovversivo è di mostrare il potere del Faraone come vuoto per asserire invece che altre condizioni sociali sono possibili, se immaginate e create con coraggio, libertà e fede.

Un secondo esempio viene dai capitoli che trattano della costruzione del santuario e dell'istituzione dei suoi ministri (Es 25-37; 35-40), in particolare dai capitoli che fondano la centralità del sacerdozio di Aronne e dei suoi discendenti (Es 28-29.39). Non c'è alcun dubbio che questi capitoli sono ideologicamente interessati e che fanno di tutto per affermare la preminenza e il monopolio della classe sacerdotale. Così, anche un testo sul tema della "presenza" di Dio è nello stesso tempo una forma di discorso politico circa il potere. Termini teologici e forze sociali sono sempre e dovunque intimamente connessi e non possono essere separati in modo da averli ognuno allo stato puro. Immaginare il contrario si risolverebbe in un tentativo di mantenere il potere reale sotto la maschera di un ingenuo discorso su Dio.

Tuttavia, il discorso dell'Esodo non finisce qui. In esso, la forza ideologica del racconto di liberazione (Es 1-15) e il programma monopolizzatore dei sacerdoti (Es 25-40) sono messi in tensione reciproca, secondo una linea sovversiva o rivoluzionaria il primo e secondo una linea conservatrice o anche reazionaria il secondo.

Può darsi che il libro ci lasci all'interno di questa tensione. Ma è anche probabile, invece, che nella sua forma finale il libro intenda mostrare la vittoria del "racconto di liberazione" sul "paradigma della presenza". Ciò può essere suggerito dal fatto che, in Es 25-31 e 35-40, Aronne non agisce autonomamente, ma dipende passivamente da Mosè, che prende tutte le iniziative. Così, il sacerdote della presenza diventa secondario rispetto all'autorità del grande liberatore. Più direttamente,

il racconto del vitello d'oro, in Es 32-34, opera una critica importante dei discendenti di Aronne e stabilisce i leviti di Mosè come sacerdoti fedeli.

### 4.5.3 Approccio canonico

L'approccio canonico, di per sé, rientra già tra i metodi che preferiscono gli aspetti sincronici a quelli diacronici. Se lo si nomina a parte, è soprattutto per le preoccupazioni direttamente teologiche che lo caratterizzano, in quanto fa riferimento al testo nell'insieme letterario di tutta la Bibbia, così come è accettato dalla comunità credente che lo trasmette.

Da questo punto di vista, il libro dell'Esodo presenta una sequenza definita che va dalla liberazione alla legge dell'alleanza e alla presenza permanente. In altre parole, lo scopo della liberazione è quello di portare a vivere in una fedeltà di partner "alleati", in comunione con il Dio della "gloria". Come il Signore "dimostra la sua gloria sul faraone" (Es 14,14-17), così il libro dell'Esodo intende distogliere Israele dalla gloria del Faraone per condurlo a una gloria diversa incontrata sul monte dell'alleanza. Per i cristiani, questa "gloria alternativa", questa "gloria più grande" si trova in Gesù (cf 2Cor 3,10-11). Per il libro dell'Esodo, il culmine della gloria in Es 40,34-38 è già all'orizzonte in Es 1. Nella schiavitù, quando comincia la storia, Israele non ha nessuna gloria e nessuna via per accedervi. La sequenza che porta dalla liberazione all'incontro dell'alleanza e infine alla presenza stabile mostra che i rispettivi temi distinti di ciascuna di queste sezioni, la liberazione, la legge, l'alleanza e la presenza, non possono essere considerati in modo separato.

Una lettura continua, dalla liberazione alla gloria della presenza, si farà attenta alla profonda tensione teologica presente nell'Esodo. L'accento sull'emancipazione, inscritto nell'annientamento del Faraone, non è del tutto a suo agio con la stabile "presenza" collegata ad Aronne. Il collegamento fra le due parti, che il testo provvede in Es 29,43-46, mostra che i redattori erano consapevoli della tensione e hanno intenzionalmente stabilito un legame fra i due estremi.

Appare così, in conclusione, la necessità di un dialogo fra i diversi approcci. In questo caso, un approccio canonico deve prendere sul serio un approccio sociologico. Esso non ignora né annulla la dimensione sociologica del testo. Ne fa però un uso di secondo livello, in modo conforme ai suoi intenti teologici. In questo modo, l'approccio canonico evita di fare una lettura "precritica".

## 4.6 Alcune questioni interpretative di attualizzazione

Il fatto che una "memoria" precedente è stata utile a una comunità successiva, come quella esilica, secondo una modalità pastorale e liturgica, autorizza ogni lettore a rileggere e a reinterpretare il libro dell'Esodo in funzione del proprio contesto.

### 4.6.1 Una lettura liturgica

Il registro su cui si sviluppa il libro dell'Esodo è di tipo liturgico, essendo destinato ad essere letto durante il culto. Nel contesto culturale, la comunità non si pone questioni storiche o scientifiche o filosofiche, ma ascolta con piena libertà immaginativa le memorie tramandate. Nell'intrecciarsi di parti narrative e liturgico-legislative circa la Pasqua (Es 12-13), è lo stesso testo a fornire il modello dei suoi successivi lettori. In questi capitoli, il personaggio dei "figli d'Israele" anticipa gli eventi futuri, facendo della Pasqua la "festa della memoria" in cui nuove generazioni entrano a far parte della comunità che ricorda e riconosce le sempre presenti possibilità di liberazione. In tal modo, la "lettura-memoriale" del libro dell'Esodo viene costituirsi come "realizzazione attuale" dei fatti "rappresentati".

### 4.6.2 Liberazione, opera divina ed umana

Punto centrale del libro dell'Esodo è senza dubbio la liberazione attraverso l'alleanza. La celebrazione liturgica non è fatta per suggerire strategie concrete di liberazione. In essa però maturano nuove capacità di immaginare possibilità alternative di vita. Facendo memoria di un Dio che ha sentito le grida degli oppressi in Egitto, si afferma la speranza in un Dio sempre capace di sentire le grida di altri oppressi, anzi un Dio le cui promesse autorizzano e incoraggiano la speranza.

Non mancano obiezioni tese a rendere il libro dell'Esodo poco o nulla pertinente circa le storie umane di liberazione. In genere, queste si ispirano a un dualismo che opera una separazione fra affermazioni religiose e realtà sociali. Ad esempio, non pochi interpreti insistono nel dire che la liberazione dell'Esodo è opera di Dio e non dell'uomo. Tuttavia, una tale affermazione sottomette il ruolo di Mosè in quest'opera, soprattutto nella parte centrale della narrazione. Sono le parole e le azioni di Mosè che delegittimano le strutture del potere egiziano. Certo, Mosè non è solo. Ma se si prende seriamente il testo, nemmeno Dio è solo, poiché è proprio lui a dire che è Mosè che deve "andare dal Faraone".

### 4.6.3 Creazione e liberazione

Il tema della liberazione include ed esalta quello della creazione, che il libro dell'Esodo riceve in eredità dalla Genesi. Ma nemmeno su questo piano è possibile parlare di un'azione soltanto divina, fondata sulla volontà iniziale di Dio a favore

della vita. Il racconto in crescendo delle piaghe illustra le conseguenze distruttive del comportamento del Faraone sulla natura. La conclusione con le tenebre della nona piaga (Es 10,21-23) riporta l'Egitto allo stato di "caos" invivibile anteriore all'opera liberante della creazione (Gen 1,2). Il potere del Faraone non è quindi solo oppressivo sul piano sociale, ma anche anticreazionale nel senso più generale.

#### 4.6.4 Celebrazione e liberazione

Il testo dell'Esodo, dunque, rifiuta di rimanere "storia" per condurre invece i suoi lettori ad un impegno contemporaneo implicito nella "celebrazione" liturgica.

Come ascoltatori di questo testo, noi siamo i "figli" che vengono introdotti nella liturgia pasquale (cf Es 10,2; 13,8.14) e ascoltiamo con i nostri stessi orecchi le meraviglie del potere di Dio sul Faraone. Siamo i "figli" che partecipiamo nel rinnovamento del rituale dell'alleanza, guardando di nuovo con timore e tremore la tremenda teofania, ascoltando la legge nuovamente proclamata e acclamata in innocente obbedienza (Es 20,18-21). Siamo i "figli" abbagliati dalla "presenza", liberi di immaginare come la "gloria" si avvicina e dove viene a risiedere, in mezzo a noi (Es 40,34-35). Quando "tutto è compiuto" (Es 39,32; 40,33), siamo ancora i "figli" che proclamano l'inno finale di lode (cf Lv 9,24).

Ora, la nostra lettura avviene in una società dove la cultura consumistica, il mito tecnologico, le regole imposte dal libero mercato, la burocrazia di uno stato onnipotente portano il più delle volte a ignorare la dignità e lo sviluppo delle persone e delle comunità umane. In un tale contesto, la voce dell'Esodo risuona dove essa trova interpreti coraggiosi, che semplicemente e senza compromessi danno voce alle intenzioni che Dio ha manifestato in favore della sua creazione.

La celebrazione della *liberazione* avviene in una società dove la domanda di liberazione è sovente disattesa e la libertà stessa sovente ridotta alla scelta di uno o di un altro prodotto. Lelevazione dello spirito degli uomini, la dignità del corpo degli uomini, il benessere delle comunità degli uomini non trovano facilmente sostenitori né promotori. L'Esodo pone la domanda se una liberazione è possibile in una tale società. La risposta data da questa voce ebraica di Dio è che la volontà di Dio di mettere fine allo stato di schiavitù degli emarginati non conosce attenuazioni e non può essere per sempre ostacolata.

La possibilità sovversiva dell'*alleanza* è, a sua volta, ostacolata quando un potere è chiuso e totalitario. Il libro dell'Esodo sta qui a ricordare che l'alleanza è una possibilità rivoluzionaria. Contro ogni autoritarismo e contro ogni individualismo, il testo legislativo del Sinai dà vita ad un'alleanza radicata in un'autorità divina che deassolutizza ogni altra autorità. Di più, con la sua legge il Dio del Sinai dà un solido fondamento alla dignità dell'uomo e mobilita il forte in favore del debole. Fin dai giorni tremendi del Sinai, Ebrei e Cristiani hanno creduto che una comunità di reciprocità, radicata nel comandamento di Dio, costituisce una sicura possibilità sociale e una missione sociale.

Il paradigma della *presenza* immagina che la gloria vivificante e autorevole di Dio è realmente presente nel mondo. Il modello consegnatoci nel testo fa questa affermazione ora, in un contesto profondamente desacralizzato, in cui i "sacramenti" sono ridotti all'efficacia della tecnica e i segni di autorevolezza sono elusi da slogans spregiudicati e da manipolazioni ideologiche. Il libro dell'Esodo continua a porre la domanda se potere e presenza sacramentale sono ancora possibili in una cultura "svuotata" di valori. Il libro afferma che Dio vuole e desidera essere presente, ma che la sua presenza richiede una comunità di fede generosa, che dedica il meglio delle proprie competenze e delle proprie risorse per ospitare il divino.

Quando noi lasciamo il libro dell'Esodo, il nostro mondo non è trasformato miracolosamente dalla nostra lettura o dalla nostra interpretazione. Ne risulta invece trasformata la nostra immaginazione. Il libro dell'Esodo invita il lettore ad una "immaginazione pasquale". Essa è radicata nel grido degli antenati in Egitto e attivata dalla memoria degli antenati che ne hanno fatto tesoro nell'esilio a Babilonia. Ora, la nostra lettura, in mezzo alle sofferenze del mondo, alla presenza di nuovi esili, di istituzioni e prassi politiche che producono esiliati di ogni genere, ci invita ad abbandonare le strategie paralizzanti del Faraone per condividere l'immaginazione liberante del Creatore benediciente e misericordioso.

#### 4.7 Riletture neotestamentarie

Il Nuovo Testamento ha fatto un uso variato e ricco del libro dell'Esodo, mostrando una grande fedeltà al suo messaggio, ma anche indicandone in Gesù il compimento decisivo.

##### 4.7.1 Il Nuovo Testamento e il racconto della liberazione

L'intero racconto della liberazione costituisce il nucleo centrale del grande discorso di Stefano in At 7,17-44. La narrazione vi è seguita nei dettagli dalla nascita (At 7,20-21) alla costruzione della "tenda della testimonianza" (At 7,44). La storia di Mosè è per Stefano il modello primario dell'opera dello Spirito Santo e della persecuzione dei profeti (una diversa utilizzazione del medesimo racconto sarà fatta da Eb 11,23-29).

#### 4.7.2 L'alleanza del Sinai

L'alleanza del Sinai non può essere sottovalutata dai cristiani. Paolo parla di "nuova alleanza" (1Cor 11,25; 2Cor 3,6; Rom 9-11). Tuttavia, nonostante le sue coraggiose innovazioni di linguaggio, egli non arriva mai a dichiarare annullata e priva di significato l'antica alleanza.

#### 4.7.3 La presenza

Lo sviluppo di Eb 7-10 dipende completamente dalla teoria della classe sacerdotale e della presenza divina in Es 25-40. Di nuovo, un forte contrasto è instaurato tra l'opera sacerdotale compiuta "una volta per sempre" da Gesù e il sacerdozio di Aronne, ripetitivo e perciò insufficiente.

In tutti questi usi neotestamentari, l'attenzione degli scrittori si focalizza sul ruolo distinto e finale di Gesù. Nel contesto ecumenico attuale, un tale atteggiamento di "superamento" può apparire imbarazzante, ma non per questo se ne può attenuare l'evidenza nel testo. Tuttavia, è anche chiaro che il Nuovo Testamento proprio in vista delle sue più importanti affermazioni non potrà mai fare a meno delle affermazioni e delle categorie dell'Antico Testamento e della fede di Mosè. L'uso dei temi dell'esodo fatto soprattutto dai vangeli testimonia di una continuità profonda tra il Dio dell'esodo e la storia di Gesù.

### 4.8 Traccia narrativa del racconto di liberazione

#### Schema generale del libro:

1. 1,1-15,21: Il racconto della liberazione
2. 15,22-18,27: Signore è in mezzo a noi o no?
3. 19-24: Lo statuto di una nazione santa
4. 25-31: Il modello del Tabernacolo
5. 32-34: L'infedeltà del popolo e la rinnovata fedeltà di Dio
6. 35-40: L'opera obbediente di Israele

#### 1,1-7: Continuità della benedizione della creazione sul popolo

#### 1,8-2,22 Inizio e crescendo dell'oppressione

1,8-22: Crescendo dell'oppressione per il popolo:

- 1,8-14: oppressione sociale e continuità della benedizione;
- 1,15-22: oppressione etnica e continuità della benedizione;

2,1-10: Inizio dell'oppressione e della salvezza per Mosè; Mosè "egiziano".

2,11-22: Crescita dell'oppressione e della salvezza per Mosè; Mosè "ebreo"? Mosè "straniero".

#### 2,23-25 I figli d'Israele gridano e Dio entra in scena. Inizio dell'opera di liberazione, come inizio della creazione.

#### 3-5 Crescendo parallelo dell'opera di liberazione e dell'opera di oppressione

per Mosè e per il popolo:

3,1-4,20: Il Dio dei padri incarica Mosè di portare il suo popolo libero dall'Egitto verso la terra promessa. Superate le obiezioni, Mosè parte.

3,1-10: Re-azioni di Dio e incarico a Mosè.

3,11-12: Prima obiezione di Mosè. "Che altro di me...?". Risposta: "Niente altro di te. Io sarò con te... io ti ho mandato". Il segno del monte.

3,13-22: Seconda obiezione di Mosè. "Che altro di te?". Risposta: "Niente altro di me. Io sono il Dio dei padri...". Il nome del Signore.

4,1-9: Terza obiezione di Mosè. "Che altro degli altri?". Risposta: "Nessuna garanzia assoluta". I tre segni.

4,10-12: Quarta obiezione di Mosè. "Io non sono...". Risposta: "Io sarò... Io ti insegnerò...".

4,13-17: Rifiuto di Mosè. "Io sarò con te e con lui... Tu sarai per lui come Dio". Il bastone.

4,18-20: Accettazione di Mosè (implicita nei riguardi di Dio, sotto espressa nei riguardi di Ietro), ritorno da Ietro e partenza.

4,21-31: Ritorno di Mosè in Egitto. Previsione della resistenza del Faraone, ricongiungimento con il suo popolo. Mosè "ebreo". Il popolo crede e adora.

**5,1-6,1: Peggioramento progressivo della situazione. Ma Dio rinnova la speranza.**

- 5,1-2: Prima richiesta "assoluta" di Mosè e Aronne. Risposta: "Non conosco il Signore".  
 5,6-14: Aggravio dell'oppressione; 5,3-5: Seconda richiesta "subordinata" di Mosè e Aronne  
 5,15-19: Scribi dal Faraone senza Mosè e Aronne; "grida", ma rivolte al Faraone;  
 5,20-21: Il popolo contro Mosè e Aronne;  
 5,22-23: Mosè contro Dio; inversione di 4,29-31: tutti contro tutti;  
 6,1: Dio ricomincia "con mano forte"

**6,2-7,7: Mosè e Aronne, con il popolo, sono pronti per lo scontro definitivo:**

- 6,2-9: Dio-Mosè-Figli d'Israele: missione di Mosè verso i Figli d'Israele. Le "nuove" imprese richiedono una "nuova" consapevolezza su Dio e sulle proprie "radici": rapporti fra il Signore, i patriarchi e i figli d'Israele. Ciò che ripete, rispetto al "fallimento" di 3-5, ha la funzione di enfatizzare, ma anche si evidenzia "chi" fa andare avanti le cose. Al v. 9, la missione di Mosè verso i Figli d'Israele fallisce!
- 6,10-12: Missione di Mosè verso il Faraone. Duplice resistenza di Mosè: a) il popolo non mi ha ascoltato; b) la mia parola è inadeguata; dunque il Faraone non mi ascolterà. La chiarezza della unità-continuità tra "Dio dei patriarchi-Dio di Israele" è ora affermata (per il lettore?), ma non ancora "integrata" nell'esperienza del popolo (6,9.12a) né tanto meno in quella del Faraone (6,12b: i due aspetti sono ripresi in 6,13). Questa "integrazione" avviene in un primo momento per gli Israeliti con la presa d'atto della genealogia di Mosè ed Aronne (6,14-27; a partire da 6,28-30 non si ripete l'obiezione della incredulità del popolo), e in un secondo momento per il Faraone, con il racconto delle piaghe (cf 7,5) che inizia subito dopo la piena integrazione di Mosè e Aronne, e della contemporanea classe levitica!, attraverso la genealogia.
- 6,13: I due fronti di Mosè e Aronne: presso i figli d'Israele (6,2-9 e 14-27) e presso il Faraone (6,10-12 e 7ss). Tutti e due i fronti sono sotto il comando" del Signore, tutti e due oppongono resistenza (compreso Mosè), le resistenze sono superate (cf 7,6-7) nei fatti (genealogia 7,14-27; rapporto Dio-Mosè-Aronne, 7,1-4; e piaghe, 7,8-10,29, il riconoscimento è anticipato in 7,5).
- 6,14-27: Collegamento fra i patriarchi e il presente attraverso la genealogia (continuità della benedizione) di Mosè e Aronne.
- 6,28-7,7: Ricapitolazione retrospettiva e prospettiva. Tutto è pronto: Mosè e Aronne, ormai pienamente legittimati di fronte a Israele (non si nomina più l'incredulità del popolo del v. 12a), possono riprendere la missione presso il Faraone: ma nessun superamento immediato della difficoltà è assicurato, al contrario: il "non ascolto" del Faraone crescerà. Sarà in tal modo chiara l'azione del Signore.

**7,8-10,29: Crescendo nelle piaghe e all'interno delle singole piaghe fino allo scontro finale.**

**7,8-13: Competenza di Mosè e Aronne** di fronte al Faraone. Sapianti, incantatori e maghi eguagliano "con le loro magie" Mosè e Aronne, ma i loro "bastoni" vengono inghiottiti.

**7,14-8,15 Prima triade di piaghe**

- 7,14-24,25: **1a piaga: le acque del Nilo** (fonte di vita, ma di morte per gli ebrei), più le acque dell'Egitto, cambiate in sangue (ancora vita e morte); crescendo all'interno della stessa piaga; altri elementi di crescendo: puzza, tutto il paese d'Egitto. "Saprai che io sono il Signore" (6,17); i maghi fanno la stessa cosa (7,22), e Faraone non cede ("ma rimase forte il cuore di faraone": 7,22 Qittel).
- 7,26-8,11: **2a piaga: Le rane** dal Nilo; i maghi fanno la stessa cosa; "saprai che il Signore nostro Dio è senza rivali" (8,6); il Faraone, almeno inizialmente, cede a Mosè (lo prega di intercedere presso il Signore: 8,4), ma poi, visto il sollievo, il Faraone si ostina ("ma appesanti il suo cuore Faraone": forma Hiqtıl, causativa).
- 8,12-15: **3a piaga: Le zanzare**: non più sul territorio (creato), ma sugli uomini e sulle bestie (relazioni sociali); i maghi tentano ma non riescono, anzi riconoscono il dito di Dio (8,15); tuttavia Faraone si ostina ("ma rimase forte il cuore di Faraone": 8,15 Qi);

**8,16-9,12 Seconda triade di piaghe:**

- 8,16-28: **4a piaga: I mosconi** soltanto sullo spazio degli Egiziani e non sugli Israeliti (distinzione); "perché sappia che io, il Signore, sono in mezzo al paese" (8,18); il Signore, e non Mosè, appare in azione i primo piano; crescendo: nuova contrattazione, più avanzata, tra Faraone e Mosè: Faraone: sacrificate nel paese; Mosè: non nel paese, ma nel deserto; Faraone: va bene nel deserto, ma non troppo lontano; intanto, intercedete per noi. Ma dopo l'intercessione, Faraone si ostina ("ma appesanti il suo cuore Faraone": Hi).
- 9,1-7: **5a piaga: peste sul bestiame** degli egiziani e non sul bestiame di Israele: la peste è "molto pesante" (9,3) e mortale. Il Faraone ha un ruolo molto ridotto (progressivo indebolimento): constatata, ma rimane ostinato ("divenne pesante il cuore di Faraone": 9,7 Qi stativo del verbo "essere pesante").



9,8-12:- **9,8-12: 6a piaga: peste sugli uomini e sulle bestie**; crescendo: compresi i maghi. Ma il Signore "rese ostinato il cuore di Faraone" (9,12 Qittel intensivo): è la prima volta che compare questo modo di spiegare l'ormai altrimenti inspiegabile rifiuto del Faraone, il cui ruolo, tuttavia, appare più ridotto.

### 9,13-10,29 Terza triade di piaghe

9,13-35:**7a piaga: Grandine** solo sugli Egiziani; diversi elementi sottolineano un crescendo: è la "grande orchestra":

- a) Introduzione enfatica da parte del Signore: "tutti i miei flagelli contro di te"; "perché tu sappia che nessuno è come me su tutta la terra" (9,14);
- b) si fa notare il significato della dilazione: "ti ho lasciato vivere per dimostrarti la mia potenza e per manifestare il mio nome in tutta la terra" (9,16); "perché tu sappia che la terra è del Signore" (9,29);
- c) "una grandine violentissima come non c'era mai stata in Egitto"; si preannuncia 11,6, l'ultima piaga;
- d) chi "teme il Signore" ha la possibilità di mettersi al riparo; prima soltanto i maghi avevano riconosciuto il dito di Dio;
- e) il Faraone questa volta si pente e riconosce la giustizia del Signore: "Questa volta ho peccato; il Signore ha ragione";
- f) Mosè accetta di pregare, ma questa volta prevede che Faraone non cambierà;
- g) del resto si nomina che qualcosa è scampata al disastro (9,31-32): si prepara la prossima piaga;
- h) non solo il cuore del faraone ma anche quello dei suoi ministri si ostina ("ma appesantì il suo cuore egli e i suoi ministri": 9,34 Hi; "ma rimase forte il cuore di Faraone": 9,35 Qi);

10,1-28:**8a piaga: le cavallette**: elementi in crescendo:

- a) le cavallette divoreranno "ciò che è rimasto" (10,5.12; cf 9,31-32); non rimane più nulla: 10,16; cf 8,5: il suolo stesso sembra colpito (10,5.15);
- b) i ministri chiedono l'intervento del Faraone, perché l'Egitto "è perduto" (10,7); divisione all'interno dell'Egitto (cf 5,19-21);
- c) tentativo di contrattare chi deve partire (10,8-11);
- d) nuovo pentimento del Faraone, ora si aggiunge "Ho peccato contro il Signore e contro di voi. Ma ora perdonate il mio peccato anche questa volta...";
- e) "ma il Signore rese forte il cuore di Faraone" (10,20 Qi)
- f) ci sono elementi che preannunciano più chiaramente l'ultima piaga (vento d'oriente 10,13; oscurità 10,15; vento d'occidente e Mare dei Giunchi 10,19 cf 14,21-28; la preghiera del faraone per allontanare "questa morte" 10,17) e l'esito finale dell'uscita (la "processione" per la festa nella risposta di Mosè 10,9) come anche del racconto "familiare" della cena pasquale (l'acceso ai figli e nipoti in 10,2 e ai padri e padri dei padri in 10,6), discussione su chi deve partire (10,8-11: lasciar partire i bambini vorrebbe dire permettere di non tornare);

10,21-29:**9a piaga: tenebre** per gli Egiziani (immobilità tombale), luce per gli Israeliti (cf Sal 91):

- a) manca il comando per liberare; si introduce come una notazione di "improvviso" o di "rubando";
- b) Faraone concede la partenza superando i limiti delle precedenti contrattazioni, ma escludendo dalla partenza il bestiame minuto e grosso;
- c) Mosè chiede invece anche del bestiame da parte del Faraone (serviranno anch'essi per il culto);
- d) "ma il Signore rese ostinato il cuore di Faraone" (10,27 Qi); l'induramento avviene ora durante la trattativa, non alla fine;
- e) Proibizione a Mosè di ripresentarsi e assicurazione da parte di Mosè che così proprio sarà.

### 11,1-13,16: Scontro decisivo per la partenza: intreccio di narrazione e legislazione culturale:

Le parti rituali e legislative invertono la situazione di oppressione come "mancanza di identità" (cfr. 1,15-22): si pone uno "statuto" che identifica "la comunità" di Israele (12,3.6.47), "al servizio del Signore", nel momento della "partenza" dall'Egitto (tanto il motivo del "servizio" quanto quello della "separazione" sono stati preparati lungo le piaghe); si chiarisce anche il rapporto con gli "stranieri" in genere (12.44.45.48-49; cfr. 4,24-26).

Il passaggio dal linguaggio narrativo a quello rituale, oltre che fondare i riti conosciuti, attualizza il racconto (cf 12,17.41.51: "in questo stesso giorno"), crea un effetto di suspense e inaugura lo scenario tipico del Sinai e dei seguenti libri del Pentateuco (si avranno inserzioni simili in Es 25-31 e 35-40).

#### 11,1-10: **narrazione: annuncio della 10a piaga sui primogeniti**

- a) v. 1: annuncia la piaga, ma la esplicita solo al v. 5;
- b) v. 2-3: richiama 3,21-22: dunque la fine è vicina; per la prima e unica volta si dice che Mosè era stimato dai ministri e dal popolo;
- c) v. 8: tutti i servi del Faraone supplicheranno Mosè di uscire;

#### 12,1-28: **legislazione e rito: "l'inizio dei mesi"**:

capodanno (cf Gen 8,13; cf Gs 4,19; 5,10), inizio dell'anno e inizio della nazione:  
"rito" delle feste: pasqua e azzimi: "identità" dei Figli d'Israele come "comunità" e "separazione" dagli egiziani;

12,29-42: **narrazione: esecuzione della 10 piaga, viaggio, attualizzazione**: in rapidissima sequenza si susseguono i tre temi: il "colpo" sull'Egitto, la convocazione del Faraone nella notte per affrettare la partenza con la richiesta di benedizione, la pressione e i doni da parte degli Egiziani;

12,42-51: **attualizzazione, legislazione e rito, narrazione: chi appartiene alla comunità: la circoncisione** (cf 4,24-26);

identificazione della "comunità", identità di "popolo" attorno al servizio del Signore: notte di veglia fu questa... notte di veglia sarà...;

**13,1-16: legislazione e rito: dai padri ai figli "nella terra":**

sui primogeniti (1-2,11-16) e sugli azzimi (3,6-10), tutti e due qui collegati al dono della terra, in un contesto di catechesi (rispetto a 12,14-20);

dopo la realizzazione della promessa riguardante la discendenza (cf 1,1-7) e la liberazione di questa discendenza (1,8-12,51), ora l'attenzione si volge alla seconda parte della promessa: la terra;

**13,17-22:narrazione: partenza con le ossa di Giuseppe; Dio guida la marcia con la sua presenza (nube e fuoco):** "competenza" per le "manovre militari" della sezione successiva e per il cammino che comincia verso il deserto.

**14,1-15,21: "Giudizio" nella separazione del mare. Canto di vittoria:**

**14,1-14: verso il mare, fino a sera: inseguimento e "contatto" fra schiavi e padroni, timore di Israele:**

a) discorso-comando di Dio (1-4a): suspense del "vagare" e tattica "tranello" contro Faraone;

b) azione degli Egiziani (5-9) e "timore" da parte di Israele (10-12): discorso di Mosè (13-14): "non abbiate timore...", concluso da un "atto di fede", "il Signore combatterà per voi" (14);

**14,15-25: il mare, di notte: inversione rispetto alla sera: Egiziani da inseguitori a fuggitivi; Israele avanza tranquillo:**

a) discorso-comando di Dio (15-18): tattica;

b) tranquillità dei Figli d'Israele (19-20), azione di Mosè e di Dio, timore da parte degli Egiziani in fuga (21-24), conclusa dalla ripresa dell'"atto di fede": "il Signore combatte..." (25); dal punto di vista dello stile, notare l'accumularsi delle formule ripetute;

**14,26-31: sull'altra riva del mare, al mattino: "soluzione" :**

a) discorso-comando di Dio (26);

b) azione di Mosè e di Dio (27-30) conclusa dall'atto di fede del popolo (31);

**15,1-21: canto (uscita, ingresso nella terra, tempio): "il Signore regna in eterno e per sempre".**

- cf canti alla fine della Genesi (Gen 49), e del Deuteronomio (Dt 32-33); cf anche Ez 37,1-14; 1Cor 15;

15,1 introduzione;

15,2-3 professione di fede, collegata al passato dei padri e all'azione nell'esodo;

15,4-10 la vittoria sull'oppressore e sul caos;

15,11-13 ripresa dossologica: centro del canto tra 3-10 e 13-17;  
e riepilogazione dei fatti della liberazione

15,14-16 l'ingresso nella terra: processione trionfale nel deserto dopo la vittoria (14-16)

15,17 e insediamento fondato sul santuario (17-18); cf 3,7-9;

15,18 l'intronizzazione conclude la storia della vittoria e la processione d'ingresso. Cf i Salmi regali.

15,19 narrazione: mare e terra di nuovo in ordine;

15,20-21 Canto di Miriam e delle donne: universalizzazione del canto.

## 4.9 Seconda parte del Libro dell'Esodo

### 4.9.1 Es 15,22-18,27 Il Signore è con noi o no?

Sezione di passaggio dall'Egitto al Sinai, ma che porta un proprio contributo teologico alla tradizione dell'esodo. Il deserto evidenzia le **necessità fondamentali della vita, alle quali Dio risponde per mezzo di Mosè**. Questo schema di "miracolo", che sarà poi paradigmatico anche nei vangeli, viene però in genere portato ad evidenziare più l'incomprensione da parte del popolo che la bontà di Dio, la quale viene data per scontata e di cui il popolo non avrebbe dovuto dubitare dopo gli avvenimenti della liberazione. I **due racconti che non rientrano in questo modello**, il racconto sulla guerra con gli Amaleciti (Es 17,8-16) e quello sulle procedure giudiziali con il riferimento a Ietro (Es 18,13-27), ritraggono Mosè che regola nuove pratiche (guerra e giustizia) nel processo di costituzione della nazione.

### 4.9.2 Es 19,1-24,18 La carta costituzionale di una nazione santa

La sezione del Sinai è centrale nel libro dell'Esodo e nella fede di Israele. Mosè, partito dal Sinai, al Sinai fa ritorno con il popolo al quale aveva riferito la parola di Dio "*Voi servirete Dio su questo monte*". La risposta del popolo all'inizio (19,8) e alla fine (24,7) "*Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo*" segna il passaggio dalla "servitù" del Faraone al "servizio" di Dio, dal quale il popolo riceve direttamente le "dieci parole" (20,1-17) e, per il tramite di Mosè, tutte le altre leggi (21,1-23,33). In tal modo, queste leggi fanno di ogni ambito della vita un luogo di "servizio" di Dio, e le tribù liberate diventano una "nazione santa" (Es 19,6). L'ultima salita di Mosè sul monte (24,12-18) per ricevere le dieci parole in forma scritta (le due tavole) prepara il seguito del libro per quanto riguarda l'infedeltà del popolo in assenza di Mosè e le istruzioni per costruire "l'arca", segno della "presenza" del Signore.

### 4.9.3 Es 25,1-31,18 Il modello per la "presenza"

Sei discorsi di Dio a Mosè (Cf "*Il Signore parlò a Mosè*" in 25,1; 30,11.17.22.34; 31,12). Nel primo, il discorso più lungo, Dio dà a Mosè le istruzioni per la costruzione della "**tenda**" e delle sue "suppellettili", segno della sua "presenza" in mezzo al popolo. Si noti che queste istruzioni sono date nel "**settimo giorno**", che a sua volta è il segno temporale della presenza del Signore. Ugualmente, le istruzioni circa il sabato faranno l'oggetto dell'ultimo discorso di Dio a Mosè in Es 31,12-17, e del primo discorso di Mosè alla comunità dopo il racconto dell'infedeltà del popolo e del rinnovamento dell'alleanza, in Es 35,1-3. Il collegamento con la prima menzione del sabato in Gen 2,3, insieme con altre caratteristiche del testo, mostrano che la costruzione del "santuario della presenza" è vista come compimento dell'opera benedicente di Dio nella creazione (cf Gen 2,3 "*Dio benedisse il sabato e lo consacrò*").

Nonostante dunque la loro importanza, si tratta di un tipo di **pagine del tutto trascurate dai lettori cristiani**. La liturgia non le legge mai in nessuna occasione. Quando le si prende in considerazione, si suggerisce di interpretarle come metafora di un non meglio precisato "interiore atteggiamento religioso di adorazione". Forse, si tratta delle pagine che più richiedono ai cristiani una "conversione" dal loro senso di superiorità spirituale rispetto a una supposta esterioresità materiale del culto ebraico. Qualsiasi lettore attento, cristiano o ebreo, può accorgersi che queste pagine non sono realisticamente "descrittive" di ciò che dei gruppi nomadi sarebbero stati in grado di "costruire" nel deserto. Al di là del fatto che, dal punto di vista storico, queste pagine possano essere scritte durante o dopo l'esilio e proiettino all'indietro delle realtà di molto posteriori ai tempi dell'esodo, resta il fatto che esse sono scritte per lettori che non pensano nemmeno lontanamente di doverle "mettere in atto" nelle situazioni a loro contemporanee. **Dunque, che senso ha la loro lettura?**

Si dovrà tener presente il collegamento con il libro della Genesi, suggerito dalla collocazione temporale nel giorno del sabato (Es 24,16). Il problema principale che abbiamo evidenziato nei racconti fondanti della Genesi era quello del desiderio dell'uomo di entrare in un rapporto privilegiato di comunione con Dio. Ora queste pagine arrivano al momento della "costituzione" del popolo come "nazione santa" per dire esplicitamente almeno due cose: primo, che **un incontro con Dio è possibile**; secondo, che, nella vita ordinaria, la presenza di Dio è accessibile **ma solo in modo mediato**, e non diretto, attraverso la vita regolata della comunità credente. Gli "**oggetti**" che costituiscono nel loro insieme il segno della "presenza" non sono spiegati nel testo in modo didattico, ma alcune frasi ne possono indicare l'orientamento simbolico.

1) **L'arca (Es 25,10-16)** ha la funzione di contenere la "*testimonianza*" data da Dio, i comandamenti. Essi sono il segno dell'identità di un popolo, che prima del Sinai era soltanto "un gruppo di ebrei" (letteralmente si potrebbe tradurre un gruppo di "gente in sovrappiù"), ma che nell'ascolto e nel servizio diventa "*regno di sacerdoti e nazione santa*". Un tale segno di "identità" non ha più niente da dire alle tante "alienazioni" di oggi?

2) **Il coperchio (o propiziatorio, Es 25,17-22)** è posto in relazione con "le testimonianze" e gli viene attribuita la funzione di indicare il luogo di incontro per la comunicazione delle parole e degli ordini del Signore (25,22). Il termine

che le traduzioni italiane in genere traducono “propiziatorio” deriva dal verbo che significa “coprire”, e in questo caso (come apparirà anche dal libro del Levitico) rimanda al “coprire, isolare, superare” il potere e il pericolo del peccato. Dopo l’ascolto delle “testimonianze”, il “coperchio” fa presente la possibilità di “ricominciare” dopo i fallimenti dell’ascolto, la possibilità di superare il circolo vizioso degli inganni e degli odi, anche interni, che caratterizzavano la servitù in Egitto e che accompagneranno il cammino nel deserto.

Questo “strano” oggetto che traduce in immagine l’azione rinnovante del perdono divino non avrebbe più niente da dire a una società narcisistica e chiusa in sé stessa che non crede più a nessuna “rivoluzione”, che non sa più dove attingere “nuove” forze?

**3) La tavola dei pani della presenza (Es 25,23-30):** indipendentemente dal suo eventuale significato originario (offerta a Dio o invito a mangiare alla presenza di Dio), al centro della vita simbolica del popolo sta un segno duraturo di offerta e promessa di nutrimento. Dalla scarsità di cibo sofferta durante la servitù in Egitto il popolo passa all’abbondanza promessa da Dio, che, qualora condivisa, lascia ancora disponibili sette cesti o dodici canestri. Se poi si tiene conto dell’episodio della manna (Es 16), non si potrà non ricordare i suoi principi “economici” : il sufficiente per tutti, il non accumulo, il surplus di grazia. Questa “tavola” non avrà più niente da dire in un mondo dove o scarseggia il pane o scarseggia la gioia di dividerlo?

Questa lampada non avrebbe più niente da dire oggi, quando ancora “popoli camminano nelle tenebre” dell’odio e dell’oppressione e risulta così difficile trovare o indicare una via sicura?**4) La lampada (Es 25,31-39):** il testo si limita a dire ciò che è ovvio, che le lampade sul candelabro “*illumineranno lo spazio davanti ad esso*”. Tuttavia, il luogo in cui il candelabro è sistemato mostra ciò che in ogni luce va oltre l’aspetto pragmatico di “illuminazione”. Nel primo racconto della Genesi, l’azione di Dio che crea, che rende vivibile lo spazio caotico del cosmo, inizia con la luce che scaccia le tenebre (Gen 1,3). Durante la servitù in Egitto, gli ebrei hanno conosciuto il ritorno delle tenebre (Es 10,21-29), ma hanno anche sperimentato la salvezza che viene dalla luce: “*ma per tutti gli israeliti vi era luce là dove abitavano*” (Es 10,23) e dalla “*nube luminosa*” che li guida per il deserto (Es 13,21-22) o li separa dall’esercito oppressore (Es 1,19-20).

Come la storia dell’albero della vita trova la sua **piena conclusione nel libro dell’Apocalisse** (cf Ap 2,7; 22,2.14), così anche i segni della “presenza”: le sette lampade (Ap 4,5); l’arca dell’alleanza nel santuario celeste che si apre (Ap 11,19); la Tenda della testimonianza riempita di gloria (Ap 15,5-8); l’Agnello che diventa lampada e Dio stesso che diventa sole e luna per la città (Ap 21,23), luce per il cammino delle nazioni (Ap 21,24) e luce che scaccia via ogni tenebra (Ap 25,5); infine la “dimora di Dio con gli uomini” (Ap 21,3) sono tutti segni che mostrano il compiersi del desiderio dell’uomo del giardino e del popolo credente di entrare nella piena comunione con Dio, di vedere saziata ogni sua sete (Ap 22,17).

Una simile pedagogia e storia di “dono”, tradotta e vissuta nel culto, nei suoi riti e nei suoi oggetti, in una parola nei suoi “sacramenti”, non ha più niente da dire in un mondo dove i rapporti personali sono spesso sopraffatti dalla cultura della concorrenza, della carriera, del consumismo, dell’efficientismo, in una parola, della lotta?

Non avremo più da costruire una tenda nel deserto, ma non è certo finito il tempo di comprendere e costruire i segni di una “presenza” sempre da rinnovare e sempre rinnovante.

#### 4.9.4 Es 32,1-34,35 Peccato e rinnovamento

Il racconto del peccato conosciuto come “del vitello d’oro” viene dopo le istruzioni per la costruzione del Santuario (Es 25-31) e prima della loro esecuzione (Es 35-40). La **successione di comando-rottura-restaurazione** è frequente e intenzionale nella redazione biblica. La troviamo, ad esempio, fin dall’inizio nella successione di Gen 1-2 (creazione) – Gen 3-8 (peccato) – Gen 9,1-17 (nuova creazione). Anche all’interno stesso dei capp. 32-34 appare una sequenza simile: peccato (Es 32) – dialogo e intercessione di Mosè (Es 33) – nuova alleanza (Es 34). Al di là delle questioni storiche riguardanti l’origine di questi materiali, il loro ordinamento attuale mostra che Dio ha la volontà e la capacità di “restaurare” l’alleanza infranta dal popolo. Se poi si considera che uno dei principali punti comuni ai capp. 25-31 (istruzioni sul santuario come coronamento dell’alleanza) e ai cap. 32-34 (rottura dell’alleanza) è proprio la figura di Aronne, rappresentante di tutta la classe sacerdotale, appare l’affermazione che neppure lo sbandamento di Aronne impedisce il miracolo di una rinnovata fedeltà e presenza di Dio. Il futuro di Israele non dipende dalla sua fedeltà o da quella dei suoi capi, ma dalla fedeltà di Dio.

#### ES 35-40 L’OPERA DI OBEDIENZA DI ISRAELE

Questi capitoli mostrano la messa in atto delle istruzioni per la costruzione del santuario (Es 25-31), date prima del racconto del peccato del vitello d’oro (Es 32-34). Essi mostrano che il popolo, guidato da Mosè, dopo il racconto del peccato (Es 32) e il rinnovamento dell’alleanza (Es 34), ubbidisce pienamente ai comandi di Dio. Tutto il libro viene concluso, infine, dal **pieno apparire della gloria di Dio (Es 40,34-38)**. Il popolo, una volta sotto la “schiavitù” del Faraone, può ora continuare il suo viaggio verso la terra promessa in uno spirito di “servizio libero e fedele” al Signore, che assicura, lui, la sua presenza fedele e liberante.

## LETTURE ESEGETICHE DI ESODO

### 5 ES 1-15 (CF SCHEMA PRECEDENTE)

### 6 ES 3-4. LEZIONI DI INCARNAZIONE. LE COMPETENZE E LE INCOMPETENZE DI UN "LIBERATORE".

La liturgia eucaristica odierna è prevista con il tema della pace. Per la *lectio* scelgo, tuttavia, una pagina che, a prima vista, non riguarda il tema. La vocazione di Mosè è inserita in un contesto narrativo che porta Mosè ad acquisire le competenze necessarie per fare quello che Dio gli chiede: liberare il "suo" popolo. Il problema, però, è che il popolo non appare ancora né "suo" di Mosè, che, salvato dalla figlia del faraone, è diventato "egiziano", né "suo" di Dio, che sembra ormai dimentico del popolo e dimenticato dal popolo. È in questione dunque una duplice incarnazione: di Mosè e di Dio. Questa incarnazione che unisce e identifica i liberatori e i liberati non avrebbe infine qualcosa a che vedere con le "missioni" di pace di oggi? Senza una tale incarnazione è facile fare guerra, più difficile fare pace e libertà. Che cosa, infine, circa il "fare Caritas"?

#### 6.1 Es 1,1-2,25. Premessa. Ma Dio dov'era? E Mosè dov'era?

Per comprendere il dialogo della vocazione di Mosè, è cruciale notare come il racconto dei primi due capitoli del libro dell'Esodo gestisce il tema della "presenza-assenza" di Dio durante gli anni di oppressione in Egitto.

Lo stesso *incipit* del libro non sarà senza significato per un dialogo in cui sarà tanto importante una questione di nome: "Questi sono i nomi dei figli d'Israele entrati in Egitto con Giacobbe a arrivati ciascuno con la sua famiglia". Oggi diamo importanza ai programmi: "Questi sono i programmi", avremmo cominciato. È diventato il genere letterario dei documenti ecclesiastici. Il libro dell'Esodo comincia dando importanza alle persone: "Questi sono i nomi...".

Distingue, poi, il periodo felice di Giuseppe dal tempo successivo:

*"Es 1,6 Giuseppe poi morì e così tutti i suoi fratelli e tutta quella generazione. 7 I figli d'Israele proliferarono [furono fecondi] e crebbero [brulicarono], divennero numerosi [si moltiplicarono] e molto potenti e il paese ne fu ripieno [la terra fu riempita]."*

Per chi legge la Bibbia anche "con le orecchie", la serie dei verbi usati per il popolo richiama i verbi tipici della "benedizione" della creazione: "Siate fecondi e moltiplicatevi, riempite la terra". Se i traduttori si fossero accorti della strategia del racconto, avrebbero avuto maggiore attenzione a ripetere esattamente, come fa l'ebraico, gli stessi termini della benedizione della creazione sugli animali e sugli umani (Gen 1,21.22.28; 9,1.7) e poi della promessa ad Abramo (Gen 35,11; 18,18). Mentre si affacciano i tempi dell'oppressione da parte dei faraoni che "non hanno conosciuto Giuseppe", il lettore è messo sull'avviso: Dio non sarà nominato in favore di Israele se non alla fine del cap. 2. Dio sembrerà assente di fronte all'oppressione dei faraoni. Ma il lettore che sa "ascoltare" i fatti, oggi diremmo "i segni dei tempi", saprà riconoscere una presenza di Dio al di là della sua assenza, proprio nel modo insistito con cui il narratore ripete i verbi divini della benedizione e della promessa, usandoli anche in modo negativo nell'opposizione di un faraone che da subito si presenta come "anti-dio": "8 Allora sorse sull'Egitto un nuovo re, che non aveva conosciuto Giuseppe. 9 E disse al suo popolo: Ecco che il popolo dei figli d'Israele è più numeroso [moltiplicato] e più forte [potente] di noi. 10 Prendiamo provvedimenti nei suoi riguardi per impedire che aumenti [si moltiplichi], ..."

In questo momento di oppressione, il narratore non menziona nessuna azione di Dio in difesa del popolo. Soltanto lo nomina in favore delle levatrici egiziane che risparmiano i figli maschi ebrei destinati a morire per decreto del faraone. Per il popolo di Israele, il narratore si limita a ripetere i medesimi verbi della benedizione: "20 Dio benedì le levatrici. Il popolo aumentò [si moltiplicò] e divenne molto forte [potente]". Sotto l'oppressione e nell'apparente assenza di interventi divini, la benedizione e la promessa di Dio stanno però trovando la loro strada.

La storia di Mosè viene introdotta proprio quando, di fronte al mancato intervento delle levatrici, il faraone, in un ulteriore aggravamento dell'oppressione, si rivolge a tutto il popolo e mette in gioco l'onnipotente Nilo (Es 1,22). Anche con Mosè, tuttavia, il narratore sembra seguire la medesima strategia: non fa intervenire Dio in nessun modo, ma della madre che lo partorisce dice: "e vide che era bello [kî tòv]", facendo risuonare letteralmente alle orecchie del lettore l'espressione di approvazione di Dio di fronte alle sue creature: "e vide che era cosa buona [kî tòv]". Mosè viene certo salvato, ma entra a tutti gli effetti a far parte della famiglia del faraone. Quando poi "esce" dal palazzo per vedere la situazione di coloro che solo il narratore, non lui, chiama "fratelli", viene rifiutato dagli stessi ebrei che cerca di difendere (cf Es 2,11-14). Ricercato a morte dal faraone, e quindi incominciando di nuovo a ripercorrere da capo, e ora con tutti i rischi, la medesima storia dei suoi "fratelli", questa volta evita la morte soltanto fuggendo nel deserto, dove paradossalmente, viene riconosciuto come "egiziano" dalle figlie di Jetro che "libera" dalla prepotenza di alcuni pastori (Es 2,16-19). Avendo sposato una di esse e avendone avuto un figlio, non può non chiamarlo che con il nome del suo stato: "Sono un emigrato in terra straniera!".

È in questo momento che Dio fa il suo ingresso esplicito nella storia a favore del suo popolo. Il testo, però, sottolinea che esso avviene dopo un "lungo corso di anni": "e avvenne che in quei molti giorni [in quei giorni moltiplicati], il re d'Egitto morì. I figli d'Israele gemettero per la loro schiavitù e gridarono, e il loro grido dalla schiavitù salì a Dio" (Es 2,23). Si notino le rassomiglianze e le differenze. Si "moltiplica" il popolo, ma si "moltiplicano" anche i giorni dell'oppressione. I figli d'Israele gridano, ma non verso Dio. Verso Dio grideranno soltanto alla fine, in Es 14,10. Come già la voce del sangue di Abele (cf Gen 4,10), è invece il loro stesso grido che "sale a Dio dalla schiavitù". Solo in questo momento culminante, in modo grandioso e solenne, il narratore introduce Dio nella storia, ripetendone in modo enfatico il nome per ben quattro volte all'inizio di ogni frase (effetto perso nelle nostre traduzioni):

*"Es 2,24 Allora Dio ascoltò il loro lamento, Dio si ricordò della sua alleanza con Abramo e Giacobbe. 25 Dio vide la condizione degli Israeliti e Dio conobbe".*

## 6.2 Es 3,1-4,18. Il dialogo tra il Dio dei padri e Mosè

L'importanza che il narratore attribuisce a questa lungamente attesa manifestazione di Dio, appare dal fatto che egli, nelle prime parole con cui Dio stesso si presenta a Mosè, ne riprende i verbi, con l'eccezione significativa del verbo "ricordare":

*"Es 3,7 Il Signore disse: «Ho osservato (lett. a vedere ho visto) la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito (ascoltato) il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. 8 Sono sceso per liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese verso un paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele, verso il luogo dove si trovano il Cananeo, l'Hittita, l'Amorreo, il Perizzita, l'Eveo, il Gebuseo. 9 Ora dunque il grido degli Israeliti è arrivato fino a me e io stesso ho visto l'oppressione con cui gli Egiziani li tormentano. 10 Ora và! Io ti mando dal faraone. Fà uscire dall'Egitto il mio popolo, gli Israeliti!».*

Il dialogo che segue tra Mosè e Dio va letto strettamente nel contesto. Le considerazioni generiche sul genere letterario "vocazione", come anche sulle questioni, più filosofiche che teologiche, circa la natura di Dio espressa dal cosiddetto "nuovo nome" che solo ora verrebbe rivelato, non ci devono distrarre da ciò che avviene tra i personaggi "ora e qui", in questo contesto narrativo, pronti anche a lasciar perdere tali questioni quando dovessero nascondere più che mostrare le reali poste in gioco del racconto biblico.

Mosè, sembra reagire alla "proposta divina" quasi pensando (immaginiamo per brevità): "Bella storia, ma troppo! Dio scende, ma sono io che devo andare. E proprio verso quelle persone dalle quali sono già fuggito. In più, se l'Egitto risulta stretto per due popoli (cf Es 1,12), come posso condurre i figli d'Israele in una terra che ne contiene già sei?". La conclusione è logica: "Per un'impresa tanto 'divina', Dio mi deve dire qualche cosa in più di me". Ecco dunque la prima obiezione di Mosè a Dio.

### 6.2.1 Es 3,11-12: Prima obiezione di Mosè. "Che altro in più di me...? Niente altro in più di te. Io... ". Il segno del monte

*Es 3,11 Mosè disse a Dio: «Chi sono io per andare (perché vada) dal faraone e per far uscire (perché faccia uscire) dall'Egitto gli Israeliti?». 12 Rispose: «Io sarò con te (perché io sono con te). Eccoti il segno che io ti ho mandato (perché io ti ho mandato): quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte».*

Che Dio risponda negativamente alla richiesta di Mosè, appare molto meglio dalla costruzione stessa della frase in ebraico. La risposta di Dio riprende esattamente i due "perché" di Mosè: "chi sono io perché vada... e perché faccia uscire...", ma vi sostituisce due "perché io", al posto dei due attesi "perché tu": "Perché io sono con te... e perché io ti ho mandato". In altre parole: Niente altro in più di Mosè. È Dio che conta.

Tuttavia, Mosè, insieme con una mancata risposta, acquisisce almeno un segno, solido quanto il monte su cui poggia i suoi piedi scalzi: egli sta ora vivendo un'esperienza di Dio che il popolo stesso a suo tempo ripeterà su questo stesso monte. Ma questo sarà per dopo. Adesso, arriva, logica, la seconda obiezione: Se sei tu che conti, e non io, allora dimmi qualche cosa in più di te.

### 6.2.2 Es 3,13-22: Seconda obiezione di Mosè. "Allora, che altro in più di te? - Niente altro in più di me. Sono il Dio dei padri..."

*Es 3,13 Mosè disse a Dio: «Ecco io arrivo dagli Israeliti e dico loro: Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi. Ma mi diranno: Come si chiama? E io che cosa risponderò loro?». 14 Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono! ( Io sono sempre io sono) ». Poi disse: «Dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi». 15 Dio aggiunse a Mosè: «Dirai agli Israeliti: Il Signore (Egli è), il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato (il mio ricordo) di generazione in generazione».*

Se manteniamo presente il contesto narrativo del dialogo, senza lasciarci subito distrarre dalle abituali discussioni sul “nuovo nome” divino, ci accorgeremo meglio della reale posta in gioco del testo. Come può Mosè immaginare di parlare al popolo dei figli di Israele in nome di un Dio dei padri che per tutti “*quei giorni moltiplicati*” è sembrato dimentico dell’antica promessa? Mosè prevede che i figli d’Israele gli diranno che di questo assente “Dio dei padri” è da molto che non sanno più notizie. La domanda di Mosè, “*E io che cosa risponderò loro?*”, è molto più drammatica di quanto sembra. Con questa domanda, inizia la “teologia dopo Auschwitz”.

La risposta di Dio, pur in un apparente rifiuto, affronta senza sconti il vero problema. Dopo aver “assicurato”, e soltanto di passaggio, che egli non è cambiato nel corso di “*quei giorni moltiplicati*”, Dio conferma a Mosè che deve parlare agli Israeliti in nome del “Dio dei padri”. Non c’è un altro nome, non c’è un Dio diverso la cui presenza non debba essere coniugata con la sua assenza, e la cui fedeltà non debba essere compresa attraverso una scandalosa infedeltà.

Tuttavia, Mosè, anche stavolta, non resta senza niente. Anzi, proprio ora, in stretta connessione alla conferma del nome del “Dio dei padri”, sul quale nome il testo torna e ritorna quasi con puntiglio, Mosè acquisisce un lungo e dettagliato racconto che rende presente, dall’inizio alla fine, tutta la storia della liberazione che sta per cominciare:

*Es 3,16* *Và! Riunisci gli anziani d’Israele e di loro: Il Signore, Dio dei vostri padri, mi è apparso, il Dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, dicendo: Sono venuto a vedere voi e ciò che vien fatto a voi in Egitto. 17 E ho detto: Vi farò uscire dalla umiliazione dell’Egitto verso il paese del Cananeo, dell’Hittita, dell’Amorreo, del Perizzita, dell’Eveo e del Gebuseo, verso un paese dove scorre latte e miele.*

*18 Essi ascolteranno la tua voce e tu e gli anziani d’Israele andrete dal re di Egitto e gli riferirete: Il Signore, Dio degli Ebrei, si è presentato a noi. Ci sia permesso di andare nel deserto a tre giorni di cammino, per fare un sacrificio al Signore, nostro Dio. 19 Io so che il re d’Egitto non vi permetterà di partire, se non con l’intervento di una mano forte. 20 Stenderò dunque la mano e colpirò l’Egitto con tutti i prodigi che opererò in mezzo ad esso, dopo egli vi lascerà andare.*

*21 Farò sì che questo popolo trovi grazia agli occhi degli Egiziani: quando partirete, non ve ne andrete a mani vuote. 22 Ogni donna domanderà alla sua vicina e all’inquilina della sua casa oggetti di argento e oggetti d’oro e vesti; ne caricherete i vostri figli e le vostre figlie e spoglierete (**libererete**) l’Egitto».*

Mosè chiedeva un nome diverso di un Dio diverso, un Dio presente sempre e sempre evidente. Chiedeva una definizione di Dio da giocare come asso vincente. Un tale nome non lo riceve. Riceve invece la fantasia creativa di un racconto sul quale scommettere. Ed è durante questo racconto che il “*Dio dei padri*” che è apparso a Mosè (v. 16) diventa anche il “*Dio degli Ebrei*” che si è presentato a Mosè e agli anziani (v. 18), identificazione drammatica e fondamentale, che avverrà proprio nelle parole, ormai comunitarie, di quei discendenti che trovano ora difficoltà a riconoscersi beneficiari dell’antica e troppo a lungo disattesa promessa: “*e tu e gli anziani d’Israele andrete dal re di Egitto e gli riferirete: Il Signore, Dio degli Ebrei, si è presentato a noi*”.

Ma anche questo sarà per dopo. Adesso, il racconto non è ancora cominciato, e arriva, stringente, la terza obiezione. Se non mi dici niente in più di me e niente in più di te, dimmi almeno qualcosa in più degli altri. Dimmi che mi crederanno.

### 6.2.3 Es 4,1–9: Terza obiezione di Mosè. "Che altro in più degli altri? Niente altro in più degli altri. E intanto comincia

*Es 4,1* *Mosè rispose: «Ecco, non mi crederanno, non ascolteranno la mia voce, ma diranno: Non ti è apparso il Signore!».*  
*2 Il Signore gli disse: «Che hai in mano?».* *Rispose: «Un bastone».* *3 Riprese: «Gettalo a terra!».* *Lo gettò a terra e il bastone diventò un serpente, davanti al quale Mosè si mise a fuggire.* *4 Il Signore disse a Mosè: «Stendi la mano e prendilo per la coda!».* *Stese la mano, lo prese e diventò di nuovo un bastone nella sua mano.* *5 «Questo perché credano che ti è apparso il Signore, il Dio dei loro padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe».*

Finalmente, Dio sembra rispondere positivamente alla richiesta di Mosè: “*questo perché credano*”. Tuttavia, il discorso di Dio riprende subito:

*Es 4,6* *Il Signore gli disse ancora: «Introduci la mano nel seno!».* *Egli si mise in seno la mano e poi la ritirò: ecco la sua mano era diventata lebbrosa, bianca come la neve.* *7 Egli disse: «Rimetti la mano nel seno!».* *Rimise in seno la mano e la tirò fuori: ecco era tornata come il resto della sua carne.* *8 «Dunque se non ti credono e non ascoltano la voce del primo segno, crederanno alla voce del secondo!*

Siamo daccapo: l’arrivo di un secondo segno, invece che rafforzare il successo del primo, ne rivela al contrario il probabile fallimento. E se non credono al primo segno, chi potrà assicurare che crederanno al secondo? E infatti:

*Es 4,9* *Se non credono neppure a questi due segni e non ascolteranno la tua voce, allora prenderai acqua del Nilo e la verserai sulla terra asciutta: l’acqua che avrai presa dal Nilo diventerà sangue sulla terra asciutta.*

Per il terzo segno, ormai, non è nemmeno il caso di nominare successo o insuccesso. Del resto, a ben leggere, si tratta del primo dei segni rivolti non più agli Israeliti ma agli Egiziani, i segni che la tradizione chiamerà “le piaghe d’Egitto”. Il bilancio è chiaro: nessuna certezza viene data a Mosè sull’accettazione da parte degli Israeliti, e pertanto, senza avere le spalle assicurate, egli dovrà ugualmente cominciare la sua azione presso gli Egiziani.

Tuttavia, anche questa volta Mosè non resta a mani vuote. Una serie di segni è cominciata, egli sa che non mancherà di risorse, anche se non gli apparterranno in proprio.

Ma anche questo è per dopo. Per adesso, gli resta solo il fatto che non è riuscito ad ottenere da Dio nessuna certezza aggiuntiva. Arriva logica, dunque, la quarta obiezione.

#### 6.2.4 Es 4,10-12: Quarta obiezione di Mosè: "Io non sono buon parlatore... Se non convinco te..." - Io sarò con te ... ti insegnerò".

*Es 4,10 Mosè disse al Signore: «Mio Signore, io non sono un buon parlatore; non lo sono mai stato prima (lett. né ieri né avantieri) e neppure da quando tu hai cominciato a parlare al tuo servo, ma sono impacciato di bocca e di lingua». 11 Il Signore gli disse: «Chi ha dato una bocca all'uomo o chi lo rende muto o sordo, veggente o cieco? Non sono forse io, il Signore? 12 Ora va! Io sarò con la tua bocca e ti insegnerò quello che dovrai dire».*

Non si tratta di fantasticare su una eventuale balbuzie di Mosè. Tutto si gioca nella narrazione. Mosè, scusandosi, mette avanti il fatto che non è riuscito a convincere Dio: "Perdonami, Signore mio (ebr. *bî adonai*), io non sono un buon parlatore; non lo sono mai stato prima (lett. né ieri né avantieri) e neppure da quando tu hai cominciato a parlare al tuo servo...". Come dunque può immaginare di convincere il faraone?

Più avanti, questa obiezione sarà ripetuta in modo esplicito, ma riferita al popolo stesso, con cui Mosè non riesce a stabilire un'intesa: "Ecco gli Israeliti non mi hanno ascoltato; come vorrà ascoltarmi il faraone, mentre io ho la parola impacciata?" (Es 6,12). Quell'ultima obiezione rispetto al popolo sarà risolta, al cap. 6, con l'introduzione improvvisa della "genealogia" di Mosè e di Aronne (6,14-27), una specie di prova del "dna" in grado di superare definitivamente ogni "separazione" tra Mosè e il "suo popolo" (al di là delle discussioni circa la diversità delle "fonti"). L'obiezione presente è invece sul rapporto tra Mosè e Dio, ed è Dio ora che risponde dando quasi il suo "dna", giocando la carta di per sé vincente di essere lui "il creatore" di ogni labbra e di ogni lingua. Non conta che Mosè non riesca a convincere Dio adesso, e non conta nemmeno per "ieri e avantieri". Perché rispetto a Dio Mosè non può sognare di persuadere o insegnare. Solo Dio può insegnare a Mosè: "Ora va! Io sarò con te e ti insegnerò quello che dovrai dire".

#### 6.2.5 Es 4,13-17: Rifiuto di Mosè. Incontro-invio di un "fratello". -Io sarò con te e con lui ... Io vi insegnerò"; tu sarai per lui come Dio.

A questo punto, Mosè perde la pazienza, e, pur di nuovo scusandosi, dice chiaramente che a tali patti, egli no, non può accettare:

*Es 4,13 Mosè disse: «Perdonami, Signore mio (ebr. *bî adonai*), manda chi vuoi mandare!».*

Da parte sua, anche Dio si adira, ma, come sovente succede da quelle parti, proprio quando le trattative sembrano rompersi in tragedia, esse si avviano invece a risolversi:

*Es 4,14 Allora la collera del Signore si accese contro Mosè e gli disse: «Non vi è forse il tuo fratello Aronne, il levita? Io so che lui sa parlar bene. Anzi sta venendoti incontro. Ti vedrà e gioirà in cuor suo. 15 Tu gli parlerai e metterai sulla sua bocca le parole da dire e io sarò con te e con lui mentre parlate [con la tua bocca e la sua bocca] e vi suggerirò (lett. vi insegnerò) quello che dovrete fare. 16 Parlerà lui al popolo per te: allora egli sarà per te come bocca e tu farai per lui le voci di Dio (e tu sarai a lui per Dio). 17 Terrai in mano questo bastone, con il quale tu compirai i prodigi». 18 Mosè partì, ...»*

È vero che le obiezioni e il rifiuto di Mosè portano Dio ad adirarsi, ma è vero anche che Dio finalmente "cambia". Mentre nella sua ultima risposta, che sembrava anche quella definitiva, egli aveva detto a Mosè: "Io sarò con la tua bocca e ti insegnerò quello che dovrai dire", ora invece, dopo aver annunciato l'incontro con il fratello Aronne, Dio non solo parla al plurale: "io sarò con te e con lui", ma anche distingue e assicura un efficace passaggio dal dire al fare: "Tu gli parlerai e metterai sulla sua bocca le parole da dire e io sarò con la tua bocca e con la sua bocca e vi insegnerò quello che dovrete fare".

Soltanto ora, con un fratello che gli viene incontro, Mosè accetta la missione, e, per la prima volta nel racconto, egli stesso parla dei "figli d'Israele" come di "suoi fratelli":

*Es 4,18 Mosè partì, tornò da Ietro suo suocero e gli disse: «Lascia che io parta e torni dai miei fratelli che sono in Egitto, per vedere se sono ancora vivi!». Ietro disse a Mosè: «Va' pure in pace».*

### 6.3 Alcune risonanze

Intercalare delle riflessioni durante la lettura continua del testo ne avrebbe allentato la logica e diluito l'incisività. Anche ora, a lettura conclusa, penso che il testo abbia già di per sé fatto spazio sufficiente al lettore, perché ciascuno si senta coinvolto non solo nelle speranze e nelle delusioni di Mosè su di sé, su Dio, sugli altri, ma anche nello scoraggiamento del popolo stesso fino all'"estremo della sopportazione" (6,9). Come abbiamo appena accennato, è sembrato che in seguito ai tragici fatti della *shoà* si dovesse introdurre un nuovo modo di pensare su Dio, parlando appunto di una "teologia dopo Auschwitz". In realtà, questa pagina biblica che tenta di fare la connessione tra il "Dio dei padri" (3,16) e il "Dio degli Ebrei" (3,18), il Dio della promessa e della sua disattesa realizzazione, mostra che la teologia biblica della storia è da sempre stata anche una "teologia dopo Auschwitz", una teologia che sa di parlare di un Dio e con un Dio allo stesso tempo sempre presente e sempre assente nella storia. Un Dio della storia, un Dio "insufficiente" fino a che parla della sua



singolare “onnipotenza” come Dio della creazione, ma un Dio “convincente” e “coinvolgente” quando comincia egli stesso a giocare tutto nell’incontro tra “fratelli” che si riconoscono membri di una stessa famiglia.

La domanda di Mosè sarà quella che accompagnerà la storia di Israele e di ogni credente: come è possibile per l’uomo portare a compimento l’opera di Dio, liberare popoli e faraoni? Ci sono buoni motivi per ripetere ancora le obiezioni di Mosè? Avere un punto di appoggio diverso da quello “unico” di Dio, era il rimprovero di Isaia. La mentalità efficientistica di oggi è che “per far cosa ci vuol cosa”. Ma questo è anche ragionare al modo di un Dio della scarsità. Gesù dirà che bastano cinque pani e due pesci, e a chi cerca il regno di Dio tutto il resto sarà dato in aggiunta. Ma questo è ragionare secondo il Dio dell’abbondanza.

Nella nostra pagina, e può sembrare a prima vista in contraddizione con il messaggio di Isaia, a Mosè non basta il punto “unico” di appoggio di Dio: certo, egli perde ogni altra sicurezza, ma Dio gli diventa sufficiente solo quando gli si fa incontro con i passi di un fratello. Ci sono due “incarnazioni” in gioco: l’incarnazione di Mosè, che deve di nuovo o finalmente far parte integrante del “suo” popolo, condividendone fino in fondo il rischio di morte ma dandogli per ciò stesso una possibilità di vita; e l’incarnazione di Dio che “scende” finalmente e riafferma come “suo” il popolo che era sembrato invece dimenticare. Ho l’impressione che noi cristiani, pur parlando di incarnazione, preferiamo agire secondo un modello opposto, che talvolta mascheriamo come “soprannaturale”. Come Mosè, chiediamo a Dio “altro in più”: di noi, di Dio, degli altri. Ciascuno sa per sé a che cosa corrisponde questo “altro in più” nelle proprie storie. Non è che Dio risponda a Mosè dandogli qualcosa “in meno”. Non mi sembra che si debba far intervenire qui il concetto di “svuotamento” abbinato sovente al concetto di “incarnazione”.

Con Mosè, in realtà, Dio fa due cose. Da una parte, non gli dà niente in più, ma gli chiede di “assumere” tutto quello che lui, Mosè, già conosce: su sé stesso e sulla sua storia di liberatore incompiuto, sul Dio dei padri dimentico e assente, sul popolo scoraggiato e scettico. Da un’altra parte, sì, Dio gli dà qualche cosa in più: gli dà un racconto e un fratello. Un racconto, come “altro in più” di Dio: racconto anticipato e creativo di tutto quello che Dio farà per il suo popolo. È questa la novità di Dio consegnata a Mosè, più che la definizione filosofica o etimologica di un “nuovo” nome, che sarebbe dovuto arrivare come sostituto di un antico nome inaffidabile. Un fratello, poi, come “altro in più” degli altri: un fratello anch’egli chiamato da Dio (4,27) e nel cui dialogo con Mosè e con il popolo Dio si fa a tutti presente (4,15-16).

Il racconto, anticipato come utopia, sarà il fondamento per identificare il “Dio dei padri” e il “Dio degli Ebrei” (3,16.18). Che significa, però, accettare che il Dio della prossima presenza è il medesimo Dio della lunga e apparente assenza. Apparente, perché se è vero che il popolo è da “giorni moltiplicati” fuori della terra promessa, è vero anche che in Egitto si è egli stesso “moltiplicato” e ha “riempito la terra”, ha realizzato tutte le benedizioni della creazione, pur in mezzo all’oppressione e al rischio di “soluzione finale”. L’inizio del libro dell’Esodo, come abbiamo “ascoltato”, senza nominare Dio, ha mostrato che Dio non è così assente come sembra. Il problema, però, è che, oggi come allora, assente in tante parti del mondo lo sembra davvero, e tanto più quanto più sembra troppo presente in altre.

Questo racconto anticipato della prossima presenza di Dio assume, dunque, tutta la forza di una speranza escatologica che, nelle contraddizioni del presente, intravede il senso più vero e profondo che porta a compiere, verso la “libertà non ancora goduta”, il primo passo in se stesso “già liberato” e perciò capace di far nascere altri passi più liberi. Come alla fine del viaggio nel momento del passaggio del Giordano, è quando l’acqua è al suo colmo che i portatori dell’arca devono fare il primo passo per attraversarla (Gs 3,15), così ora, all’inizio del percorso, è proprio quando tutto sembra maggiormente contraddire l’opera di Dio che Mosè deve cominciarla (cf anche 5,22-6,1).

Le risposte e le non-risposte di Dio a Mosè sono infine l’invito a riflettere “in nome di chi” e “di che cosa” il credente-liberatore, o l’operatore della carità, fa quello fa. E, tutto sommato, alla fine il “nome” non mi sembra altro che quello del fratello stesso cui tu vai incontro, ma che nello stesso tempo ti viene incontro. Se poi questo “nome” coincide con “il nome” in assoluto, e se il Dio di cui tu chiedevi l’aiuto straordinario per soccorrere l’affamato e l’oppresso si rivela infine nel volto stesso di quel fratello “più piccolo” (come dirà la pagina del giudizio di Mt 25), ebbene forse il Nuovo Testamento non è né l’unico né il primo a parlare d’incarnazione. E noi non dovremmo smettere né di parlarne né soprattutto di viverla.

Dovremmo però ritrovare la fantasia di inventare quei racconti che creano novità nella storia, dovremmo ritrovare il coraggio o il bisogno di quell’incontro che riunisce dei fratelli, dei quali ormai non si sa più davvero chi sta andando all’aiuto di chi, chi è il liberante e chi è il liberato. Così la “nostra” opera sarà anche opera “di Dio”.

## 7 ES 16 E GV 6. LEZIONI DI "ECONOMIA" ALTERNATIVA. IL SETTIMO GIORNO, LA MANNA E LE "TRASFORMAZIONI" DI UN PANE DI VITA. SCELTE TRA UN DIO DELL'ABBONDANZA E UN DIO DELLA SCARSITÀ.

La lettura di Gv 6, poi, accompagna cinque domeniche estive (dalla XVII alla XXI, Anno B corrente). Es 16 è letto nella seconda di queste domeniche (la XVIII). Con questa lettura biblica riflettiamo sulla celebrazione domenicale come "giubileo settimanale".

### 7.1 Es 16

Le prime esperienze del popolo, che cammina nel deserto verso la libertà e la terra promessa, costituiscono un vero e proprio apprendimento di uno stile di vita alternativo.

#### 7.1.1 Premessa: c'è un'alternativa

*Es 16,1 Levarono l'accampamento da Elim e tutta la comunità degli Israeliti arrivò al deserto di Sin, che si trova tra Elim e il Sinai, il quindicesimo mese dopo la loro uscita dal paese d'Egitto. 2 Nel deserto tutta la comunità degli Israeliti mormorò contro Mosè e contro Aronne. 3 Gli Israeliti dissero loro: «Fossimo morti per mano del Signore nel paese d'Egitto, quando eravamo seduti presso la pentola della carne, mangiando pane a sazietà! Invece ci avete fatti uscire in questo deserto per far morire di fame tutta questa moltitudine».*

Non è una sorpresa se il racconto di un popolo che apprende la sua libertà inizia con l'impossibilità di pensare a una "economia" diversa da quella che li ha resi schiavi. Le nostre riflessioni si svilupperanno su due linee: a) una prima circa i rapporti tra i personaggi in gioco: l'Egitto, il Popolo, Mosè, Dio; b) una seconda circa il contenuto stesso, o il contenzioso sul cibo.

a) I rapporti tra i personaggi sono determinati dal "desiderio mimetico" dell'Egitto, apparso già nel primo contrasto con Mosè (Es 14,10-12), dove il termine "Egitto" è ripetuto cinque volte:

*«10 Quando il faraone fu vicino, gli Israeliti alzarono gli occhi: ecco, gli Egiziani muovevano il campo dietro di loro! Allora gli Israeliti ebbero grande paura e gridarono al Signore. 11 Poi dissero a Mosè: «Forse perché non c'erano sepolcri in Egitto ci hai portati a morire nel deserto? Che hai fatto, portandoci fuori dall'Egitto? 12 Non ti dicevamo in Egitto: Lasciaci stare e serviremo gli Egiziani [l'Egitto], perché è meglio per noi servire l'Egitto che morire nel deserto?».*

Non voglio evidenziare tanto la nostalgia dello schiavo verso la sua situazione anteriore, quanto invece il "meccanismo del desiderio" che porta il popolo a desiderare quello che desiderava l'Egitto e quello che in Egitto aveva imparato a desiderare: l'abbondanza del cibo. Abbondanza detta però in modo curioso: "... quando eravamo seduti presso la pentola della carne, mangiando pane a sazietà!". In realtà, dunque, non si saziavano affatto, perché, si chiedono i rabbini, se erano "seduti presso la pentola della carne, mangiando pane a sazietà", la carne chi la mangiava? Essi sono ancora schiavi del desiderio di un'abbondanza che non sazia, e non dà nemmeno la vita, dal momento che dicono: "Fossimo morti per mano del Signore, nel paese d'Egitto".

E a questo punto ci accorgiamo di quanto un simile desiderio deformi il volto del Signore, da farlo coincidere con quello del Faraone: perché era il Faraone, e non il Signore, che cercava di farli "morire nel paese d'Egitto". Ciò che sta succedendo al popolo, in altre parole, è che non riesce a immaginare un altro "Signore" se non a immagine del "signore" che li poneva di fronte all'abbondanza, ma li rendeva con ciò stesso schiavi insoddisfatti e moribondi. Se solo il Dio d'Israele potesse diventare il "signore dell'Egitto", il problema per il popolo sarebbe risolto. L'unico ostacolo appare Mosè: egli non solo è indicato come colpevole, ma viene anche candidato come "vittima" per risolvere il problema. Ciò sarà esplicito al prossimo contrasto, in 17,4: "Che farò io per questo popolo? Ancora un poco e mi lapideranno".

Mettiamo in serbo allora qualche conclusione, per riprenderla nella riflessione sul "discorso eucaristico" del vangelo di Giovanni: il popolo è ancora prigioniero del desiderio acquisito in Egitto di un pane che più è abbondante e meno sazia e meno dà vita; Mosè è visto come vittima sacrificale e risoltrice, il capro espiatorio della situazione.

b) Circa il contenzioso stesso della "sommossa-mormorazione", tradotto in termini di oggi esso diventa: "non c'è alternativa" all'economia dell'impero. È un dogma di una certa globalizzazione. Chi protesta si sente dire che "non conosce le regole del mercato", "sogna un mondo impossibile", appunto: "non c'è alternativa". Al contrario, il cammino biblico di liberazione dall'economia dell'impero comincia dicendo che "c'è alternativa". Quale?

#### 7.1.2 I due ruoli della manna

La manna che "piove dal cielo" arriva ad occupare due ruoli:

a) Sul piano del rapporto tra i personaggi, la manna evita la morte di Mosè. Nei primi contrasti, Dio interviene ogni volta a offrire qualcosa che salva Mosè dall'essere il capro espiatorio della situazione: un legno che rende dolce l'acqua (Es 15,22-27), la manna e le quaglie che risolvono la fame del popolo (Es 16), il bastone con cui far sgorgare acqua dalla roccia (Es 17,1-7).

b) Sul piano del contenzioso, la manna non sarà solo un miracolo di sostentamento nel deserto, ma arriverà a essere metafora dell'alternativa all'economia dell'impero. "Uscire a raccogliere" è l'espressione che conclude il processo del lavoro agricolo. "Raccogliere" la manna sarà immagine metaforica dell'intero processo economico.

*4 Allora il Signore disse a Mosè: «Ecco, io sto per far piovere pane dal cielo per voi: il popolo uscirà a raccoglierne ogni giorno la razione di un giorno, perché io lo metta alla prova, per vedere se cammina secondo la mia legge o no. 5 Ma il sesto giorno, quando prepareranno quello che dovranno portare a casa, sarà il doppio di ciò che raccoglieranno ogni altro giorno».*

"Per vedere se cammina secondo la mia legge o no": la Legge, tuttavia, non è ancora stata data (arriverà solo al cap. 19). Si tratta dunque di una prova preliminare: entrare in questo nuovo stile alternativo di vita è come un esperimento per vedere se il popolo sarà in grado di poter ricevere la Legge sul Sinai. Ci sarebbe da riflettere su questo carattere preliminare alla "ubbidienza religiosa". Oggi, un certo stile di vita lo pensiamo conseguente alle convinzioni di fede. Sarà meglio non aprire discussioni teologiche sulle "precedenze" dei fattori, e vedere invece di arrivare al prodotto finale.

"Il sesto giorno": la differenza in vista del "settimo giorno" viene annunciata a Mosè, ma per il popolo sarà una scoperta. È da quando "Dio benedisse il settimo giorno e lo consacrò" (Gen 2,3) che non si ricordava più il sabato. Dunque, se la benedizione della creazione porta alla vita feconda gli animali (Gen 1,22) e gli uomini (Gen 1,28), quale sarà la fecondità del sabato? Fin d'ora esso appare come il punto che farà la differenza tra il "desiderio dell'impero" e il "desiderio di Dio".

### 7.1.3 Principi dell'economia alternativa della manna e del sabato

#### 7.1.3.1 Es 16,16-18: Principio del "sufficiente per tutti"

*16 Ecco che cosa comanda il Signore: Raccoglietene quanto ciascuno può mangiarne, un omer a testa, secondo il numero delle persone con voi. Ne prenderete ciascuno per quelli della propria tenda». 17 Così fecero gli Israeliti. Ne raccolsero chi molto chi poco. 18 Si misurò con l' omer: colui che ne aveva preso di più, non ne aveva di troppo, colui che ne aveva preso di meno non ne mancava: avevano raccolto secondo quanto ciascuno poteva mangiarne.*

Non c'è "troppo" né "troppo poco". È un principio economico contrario al capitalismo moderno, dove non c'è limite né al "troppo" né al "troppo poco". E sappiamo ormai che cosa vuol dire avere "troppo" e avere "troppo poco". Al contrario, con la manna, tutti hanno il sufficiente: "avevano raccolto secondo quanto ciascuno poteva mangiarne".

#### 7.1.3.2 Es 16,19-21: "Principio del non accumulo"

*19 Poi Mosè disse loro: «Nessuno ne faccia avanzare fino al mattino». 20 Essi non obbedirono a Mosè e alcuni ne conservarono fino al mattino; ma vi si generarono vermi e imputridì. Mosè si irritò contro di loro. 21 Essi dunque ne raccoglievano ogni mattina secondo quanto ciascuno mangiava; quando il sole cominciava a scaldare, si scioglieva.*

La manna che si scioglie è anch'essa una figura contraria all'economia dell'impero, guidata dall'accumulo del *surplus*, e, a monte, dal "principio della scarsità". In Egitto gli Israeliti avevano lavorato alle "città-deposito di Pitom e Ramses" (Es 1,11). "Accumulare, accumulare, accumulare: questa è la legge e i profeti" (Marx). Il paradosso è che quando il capitalismo, in base al principio della scarsità delle risorse, è riuscito a creare "abbondanza", non sa poi cosa farne: il prodotto cosiddetto in sovrappiù viene stoccato a perdersi o viene distrutto, o si danno dei contributi per non produrre, così da mantenere un equilibrio tra scarsità e prezzo. Al contrario, con la manna il popolo deve evitare le strategie di accumulo e apprendere invece a distribuire.

#### 7.1.3.3 Es 16,22-26: Principio della sovrabbondanza del dono

*22 Nel sesto giorno essi raccolsero il doppio di quel pane, due omer a testa. Allora tutti i principi della comunità vennero ad informare Mosè. 23 E disse loro: «È appunto ciò che ha detto il Signore: Domani è sabato, riposo assoluto consacrato al Signore. Ciò che avete da cuocere, cuocetelo; ciò che avete da bollire, bollitelo; quanto avanza, tenetelo in serbo fino a domani mattina». 24 Essi lo misero in serbo fino al mattino, come aveva ordinato Mosè, e non imputridì, né vi si trovarono vermi. 25 Disse Mosè: «Mangiatelo oggi, perché è sabato in onore del Signore: oggi non lo troverete nella campagna. 26 Sei giorni lo raccoglierete, ma il settimo giorno è sabato: non ve ne sarà».*

Strano oggetto pedagogico a geometria variabile, questa manna. Prima si scioglieva al sole, ora si può perfino bollire, e si conserva senza imputridire. “Raccogli sei e mangi sette”: che cosa significa l’ “offerta” di questo strano supermercato? Una prima conseguenza è espressa in Es 20,8-11, dove il sabato è messo in relazione con il racconto della creazione:

*8 Ricordati del giorno di sabato per santificarlo: 9 sei giorni faticherai e farai ogni tuo lavoro; 10 ma il settimo giorno è il sabato in onore del Signore, tuo Dio: tu non farai alcun lavoro, né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. 11 Perché in sei giorni il Signore ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il giorno settimo. Perciò il Signore ha benedetto il giorno di sabato e lo ha dichiarato sacro.*

La lezione del doppio raccolto per il “sabato non produttivo” ricorda ad Israele che il creato è opera del Signore, che non tutto dipende da lui, che c’è nel creato la sovrabbondanza di un dono da condividere. Un’altra conseguenza è espressa nella riedizione dei comandamenti di Dt 5,13-15, per un tempo forse in cui i rapporti personali si erano fatti più complessi:

*13 Sei giorni faticherai e farai ogni lavoro, 14 ma il settimo giorno è il sabato per il Signore tuo Dio: non fare lavoro alcuno né tu, né tuo figlio, né tua figlia, né il tuo schiavo, né la tua schiava, né il tuo bue, né il tuo asino, né alcuna delle tue bestie, né il forestiero, che sta entro le tue porte, perché il tuo schiavo e la tua schiava si riposino come te. 15 Ricordati che sei stato schiavo nel paese d’Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato.*

Appare qui più chiaro il principio contrario dell’economia dell’impero. In Egitto, davanti alla richiesta di una partenza di tre giorni per celebrare una “festa del Signore” nel deserto, il Faraone aveva risposto con una massimizzazione dei processi produttivi: “Ecco ora sono numerosi più del popolo del paese, e voi li vorreste far cessare (lett. far fare il sabato!) dai lavori forzati!” (Es 5,5). Al contrario, invece di “far fare il sabato”, invece di “sovrabbondare”, il Faraone “toglie”. Es 5,6-9:

*6 In quel giorno il faraone diede questi ordini ai sorveglianti del popolo e ai suoi scribi: « 7 Non darete più la paglia al popolo per fabbricare i mattoni come facevate prima. Si procureranno da sé la paglia. 8 Però voi dovete esigere il numero di mattoni che facevano prima, senza ridurlo. Perché sono fannulloni; per questo protestano: Vogliamo partire, dobbiamo sacrificare al nostro Dio! 9 Pesì dunque il lavoro su questi uomini e vi si trovino impegnati; non diano retta a parole false!».*

Dalla sovrabbondanza del giorno settimo, Israele deriverà un insegnamento di liberazione per tutti. L’interruzione del sabato disinnescava la tentazione di pensare di avere sempre tutto e tutti sotto controllo, di pensare agli uomini e agli animali come “forze di produzione” da massimizzare. Questa gratuita “settimana parte del tempo” in cui il popolo pensa al suo Dio e Dio pensa al suo popolo fa in modo che anche negli altri “sei settimi di tempo” le persone e gli animali “siano più” del loro prodotto.

#### **7.1.3.4 Es 16,15.32-34: Importanza e alternatività dell’economia del sabato**

Il cap. 16 termina con il comando di conservare un omer di manna in un tabernacolo davanti all’arca dell’alleanza, così da non dimenticare l’esperienza di questa “nuova economia”:

*32 Mosè disse: «Questo ha ordinato il Signore: Riempitene un omer e conservatelo per i vostri discendenti, perché vedano il pane che vi ho dato da mangiare nel deserto, quando vi ho fatti uscire dal paese d’Egitto». 33 Mosè disse quindi ad Aronne: «Prendi un’urna e metti un omer completo di manna; deponila davanti al Signore e conservala per i vostri discendenti». 34 Secondo quanto il Signore aveva ordinato a Mosè, Aronne la depose per conservarla davanti alla Testimonianza.*

La storia della manna deve essere un ricordo sempre presente, la sua “reliquia” deve continuare a mostrare come l’uomo vive in una sovrabbondante “economia di grazia”. La quale tuttavia continua anche a mantenere nel nome stesso la sorpresa e il turbamento che essa provoca negli uomini. Come gli Israeliti del deserto, abituati a una diversa economia, noi esprimiamo la nostra incredulità: potrà mai funzionare una simile utopia? Il racconto aveva anticipato l’incredulità umana nella turbata e sorpresa domanda “man hu”: “che cosa è mai questo”? Sarà una coincidenza linguistica, ma è questa una delle espressioni colloquiali più comuni in ogni lingua. In ebraico moderno, “ma zeh?”, introduce, a ogni pie’ sospinto, un po’ di scetticismo in ogni discorso:

*15 Gli Israeliti la videro e si dissero l’un l’altro: « Man hu: che cos’è? », perché non sapevano che cosa fosse. Mosè disse loro: «È il pane che il Signore vi ha dato in cibo.*

Secondo questa nuova e incredibile economia, Israele ha sistematizzato alcuni comportamenti pratici validi non solo all’interno della “casa del padre”, ma anche a livello dei raggruppamenti sociali più ampi del “clan” e della “tribù”. Sarà l’anno sabbatico, ogni sette anni, e il giubileo, ogni cinquanta anni. Non parliamo, però, adesso se non del “giubileo settimanale”, del “riposo settimanale” diventato per i cristiani il “giorno del Signore”, la domenica. D’altra parte, se non

sappiamo celebrare il giubileo settimanale, come celebriamo gli altri giubilei? Proseguiamo dunque la nostra riflessione a partire da Gv 6.

## 7.2 Gv 6

I cristiani hanno con la manna un rapporto ambiguo: da una parte la considerano, in modo positivo, immagine dell'Eucaristia, "pane del cielo"; da un'altra parte, non solo ne dimenticano la sua carica pedagogica, ma anzi la considerano come una figura in opposizione negativa: chi ha mangiato la manna è morto, chi mangia l'Eucaristia vive in eterno. Che dipenda da una lettura parziale, e di parte, del cap. 6 di Giovanni? Poiché non possiamo certo dire che le "lezioni alternative" della manna siano superate.

### 7.2.1 I due segni e il discorso sui segni

Che si tratti di una lettura parziale appare subito dal fatto che la lettura liturgica dalla XVII alla XXI domenica dell'Anno B (2002-2003 corrente) ci propone soltanto il segno del pane (Gv 6,1-15), tralasciando il segno del riconoscimento di Gesù sul mare (Gv 6,16-21), segni pertanto strettamente uniti già nella tradizione sinottica.

A differenza che nella tradizione sinottica, tuttavia, nel vangelo di Giovanni è Gesù che prende l'iniziativa, senza nemmeno che nessuno prospetti un problema di fame. Fin dall'inizio, l'azione di Gesù sembra essere più provocazione a una folla in cerca infinita di "segni" (cf Gv 6,1.30; 2,18), che risposta a una folla in cerca di "pane":

*6,1 Dopo questi fatti, Gesù passò all'altra riva del mare di Galilea, cioè di Tiberiade, e una grande folla lo seguiva, vedendo i segni che compiva sugli infermi [...] 5 Allora Gesù, alzati gli occhi, vide che una grande folla veniva da lui e disse a Filippo: «Dove possiamo comprare il pane perché costoro abbiano da mangiare?». 6 Diceva così per metterlo alla prova; egli infatti sapeva bene quello che stava per fare. 7 Gli rispose Filippo: «Duecento denari di pane non sono sufficienti neppure perché ognuno possa riceverne un pezzo».*

Filippo sembra un buon economista, fa bene i conti e applica "il principio di scarsità". Subito dopo Andrea non sembra da meno, ma aggiunge il fatto che un "ragazzino" (lett. un diminutivo, *paidarion*, in greco) mette a disposizione quel poco che ha:

*8 Gli disse allora uno dei discepoli, Andrea, fratello di Simon Pietro: 9 «C'è qui un ragazzo che ha cinque pani d'orzo e due pesci; ma che cos'è questo per tanta gente?».*

I bambini sono nel vangelo un rimando ai "piccoli", per i quali il regno di Dio ha una preferenza. Il "ragazzino" mostra l'atteggiamento che introduce nel regno del Dio dell'abbondanza. I grandi invece stanno forse ragionando come gli ebrei all'inizio della storia della manna: quando si crede che una cosa non basta, si conserva, non si condivide. Partire dai cinque pani e due pesci prepara la frase della fine: "È lo Spirito che dà la vita, la carne non giova a nulla; le parole che vi ho dette sono spirito e sono vita" (6,63). Da soli, nella loro "materialità", i cinque pani e i due pesci non bastano; inseriti però nella dinamica dello "spirito", essi funzioneranno al modo della parola: più si condivideranno e più si moltiplicheranno. La sovrabbondanza sarà sul piano del cibo e del senso. Il comando di Gesù "Raccogliete i pezzi avanzati, perché nulla vada perduto" (6,12) ricorda quello di Mosè di conservare una memoria per i discendenti (Es 16,32). E qui son dodici ceste, una per tribù. Un resto per tutti, da capire più che da mangiare.

Ma i grandi arrivano a "capire il resto", a ragionare secondo un Dio dell'abbondanza? A quanto pare, no. Vengono a "farlo re" (Gv 6,15), ad assicurarsi un governo che assicuri contro la scarsità. Se poi le cose vanno male, si avrà un colpevole, come con Mosè. È l'ambiguità delle "figure di successo". Un re, da questo punto di vista, è davvero un capro espiatorio la cui sentenza è sospesa. Gesù non è disposto a impersonare una figura tanto ambigua. E si ritira.

La lettura liturgica della XVIII domenica del Tempo Ordinario Anno B (in cui si legge anche Es 16), ci fa saltare il riconoscimento di Gesù sul lago (Gv 6,16-21). Eppure, il riconoscimento dei discepoli compensa il misconoscimento della folla e prepara l'accettazione conclusiva dei Dodici e di Pietro: "Signore, da chi andremo? Tu hai parole di vita eterna" (Gv 6,67-71). E anche sul lago, come sulla terra, c'è un "Signore dell'abbondanza", perché come i discepoli "vullero prenderlo sulla barca", dice il testo, "rapidamente la barca toccò la riva alla quale erano diretti" (6,21).

Tutto il discorso che segue, per essere compreso nella sua unità giovannea, va letto, dunque, come sviluppo di questi due segni: del pane sovrabbondante misconosciuto e del riconoscimento sovrabbondante di Gesù.

Non faremo la lettura continua del discorso. Nel suo insieme, esso inverte il movimento di Es 16. Nel racconto della manna e del sabato, si cominciava con la sommossa e si finiva nel successo; nel racconto del "pane di vita" si comincia con il successo e si finisce con la sommossa. Il punto di rottura è tra il v. 40 e 41, dove comincia la "mormorazione":

*«41 Intanto i Giudei mormoravano di lui perché aveva detto: «Io sono il pane disceso dal cielo». 42 E dicevano: «Costui non è forse Gesù, il figlio di Giuseppe? Di lui conosciamo il padre e la madre. Come può dunque dire: Sono disceso dal cielo?».*

Il ragionamento della folla inverte l'inizio della moltiplicazione con i "cinque pani e due pesci". Che Gesù sia "figlio di Giuseppe", che di lui si conosca "il padre e la madre", è meno che due pani e due pesci, e in ogni caso "non è sufficiente". La folla rifiuta

di vedere la sovrabbondanza di senso nella scarsità dell'incarnazione. La strategia del dialogo di Gesù sarà tesa a superare questa difficoltà, che chiamerà "scandalo": "Questo vi scandalizza? E se vedeste il Figlio dell'uomo salire là dov'era prima?" (6, 62). Detto con le parole che ci vengono dalla lettura di Es 16, Gesù tenta di portare le folle dal "desiderio dell'impero" al "desiderio di Dio".

### 7.2.2 Il "desiderio di Dio" al posto del "desiderio dell'impero"

Toccato il punto di rottura, Gesù parla della necessità di essere "istruiti da Dio":

*43 Gesù rispose: «Non mormorate tra di voi. 44 Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno. 45 Sta scritto nei profeti: E tutti saranno ammaestrati da Dio. Chiunque ha udito il Padre e ha imparato da lui, viene a me. 46 Non che alcuno abbia visto il Padre, ma solo colui che viene da Dio ha visto il Padre.*

L'istruzione di cui parla Gesù avviene per aver "udito il Padre", per aver ascoltato e capito le Scritture, e qui, dunque, i racconti della manna. Come allora capire la frase di Gesù che dice: "49 I vostri padri hanno mangiato la manna nel deserto e sono morti; 50 questo è il pane che discende dal cielo, perché chi ne mangia non muoia"? Non c'è altra via che "udire il Padre", ricordare come la manna, anch'essa pane di vita nelle intenzioni di Dio, è diventata invece pane di morte. Due testi, soprattutto, completano la tradizione biblica sulla manna, il Salmo 78,23-31 e Num 11,31-34. Per brevità, e per la sua incisività, leggiamo ora solo il testo di Numeri, dove la figura delle quaglie completa, in una tradizione unitaria, quella della manna:

*31 Intanto si era alzato un vento, per ordine del Signore, e portò quaglie dalla parte del mare e le fece cadere presso l'accampamento sulla distesa di circa una giornata di cammino da un lato e una giornata di cammino dall'altro, intorno all'accampamento e a un'altezza di circa due cubiti sulla superficie del suolo. 32 Il popolo si alzò e tutto quel giorno e tutta la notte e tutto il giorno dopo raccolse le quaglie [cf le giornate di cammino di prima]. Chi ne raccolse meno ne ebbe dieci homer [NB. 1 omer = 450 litri; 10 omer = 4500 litri]; le distesero intorno all'accampamento. 33 Avevano ancora la carne fra i denti e non l'avevano ancora masticata, quando lo sdegno del Signore si accese contro il popolo e il Signore percosse il popolo con una gravissima piaga. 34 Quel luogo fu chiamato Kibrot-Taava [i sepolcri dell'accumulo], perché qui fu sepolta la gente che si era lasciata dominare dalla ingordigia.*

La "figura", impressionante, dell'accampamento circondato da una "muraglia di quaglie" rende visivo un volersi assicurare per la propria vita in modo insaziato: figurativamente, sostituisce la "pioggia dal cielo" con le "città-deposito" egiziane.

Punto per punto, Num 11 inverte il racconto di Es 16. La "muraglia di quaglie" è una "difesa" di individualismi non più proporzionati e comunicanti. Qui si dice: "Chi ne raccolse meno ne ebbe dieci omer" (4500 litri), mentre in Es 16 si diceva: "Ne prenderete ciascuno per quelli della propria tenda" e "Colui che ne aveva preso di più non ne aveva di troppo, colui che ne aveva preso di meno non ne mancava: avevano raccolto secondo quanto ciascuno poteva mangiarne".

In Numeri 11 la manna è ricevuta con "preoccupazione" e "super-occupazione" in nome di un "Dio della scarsità": "e tutto quel giorno e tutta la notte e tutto il giorno dopo raccolse le quaglie". Al contrario, in Es 16 era evidente che la manna doveva essere accettata con senso di "ringraziamento" in nome del "Dio della sovrabbondanza": "Essi dunque ne raccoglievano ogni mattina secondo quanto ciascuno mangiava; quando il sole cominciava a scaldare, si scioglieva" (Es 16,21). Un'alba di lavoro, contro "tutto il giorno, tutta la notte, tutto il giorno dopo". Il Dio dell'abbondanza apre una giornata di ringraziamento; il Dio della scarsità porta a una "assuefazione" da lavoro. Il Dio della sovrabbondanza darà domani come dà oggi, e il sesto giorno darà il doppio. E così il settimo giorno tu dividi e condividi.

Il risultato di questo ritorno al "desiderio dell'impero" è racchiuso nella figura altrettanto impressionante di un campo trasformato in sepolcro: "Quel luogo fu chiamato Kibrot-Taava [i sepolcri del desiderio, o dell'accumulo], perché qui fu sepolta la gente che si era lasciata dominare dalla ingordigia".

In nome del Dio della scarsità ha inizio la violenza del desiderare le stesse cose, e siccome queste diventano contese bisogna accaparrarsele per sé. Il Dio della sovrabbondanza raduna un popolo; il Dio della scarsità contrappone dei concorrenti. Ci inventiamo nemici, brevettiamo la legge del più forte, santifichiamo la sopraffazione, parliamo di "sacrifici graditi". Un pane giudicato insufficiente diventa pane di contesa, pane di morte.

La manna, però, in tutta l'evidenza dei racconti biblici, veniva dal Dio della sovrabbondanza, non dal Dio della scarsità. Anche la manna era pane di vita. Non si tratta, dunque, di passare dalla manna, cibo naturale, all'Eucaristia, cibo soprannaturale, ma di capire veramente la manna come segno della "nuova economia", di un nuovo "stile di vita" di un popolo liberato dai desideri dell'impero, liberato dall'attrattiva delle pentole di carne, attorno alle quali mangiare pane a sazietà, mentre la carne la mangiano gli altri. Che questo possa lasciar contenti, è sintomo di assuefazione a ciò che non sazia. È l'attrazione di una morte per consumismo. Per aprirsi, invece, a una alternativa di vita, dice Gesù, bisogna aprirsi a un'altra "attrattiva", bisogna lasciarsi "istruire da Dio". È la controparte positiva dell'abbandonare i desideri appresi e assimilati costruendo le "città-deposito" dell'impero.

### 7.2.3 Gesù modello di una nuova "imitazione" salvifica del Padre

Torniamo, ora, alla prima linea di sviluppo, il rapporto tra i personaggi. La manna aveva salvato la vita di Mosè, aveva evitato che Mosè diventasse la vittima sacrificale della situazione, il nuovo capro espiatorio. Non era riuscita però a interrompere la catena del “desiderio mimetico” dell'impero, insaziabile, pronto sempre a trovare nuove vittime. Ciò che sarà sempre più chiaro nel discorso giovanneo è il diverso modo con cui “*il pane dal cielo, quello vero*” interromperà questa catena. Se andate oltre la lettura frammentaria suggerita dalla liturgia, se leggete e rileggete più volte e di seguito tutto il discorso, non potrete fare a meno di notare come si fa sempre più presente e chiara la “morte” volontaria di Gesù.

Abbiamo già ricordato il v. 6,62: “*Questo vi scandalizza? E se vedeste il Figlio dell'uomo salire là dov'era prima?...*”. Al v. 64: “*... Gesù infatti sapeva ... chi era colui che lo avrebbe tradito*”. E proprio all'ultimo versetto, il v. 71: “*Egli parlava di Giuda, figlio di Simone Iscariota: quello infatti stava per tradirlo, ed era uno dei Dodici*”. Ora, questa precisazione “*ed era uno dei Dodici*” prende senso dalle parole precedenti di Gesù: “*Non sono forse io che ho scelto voi, i Dodici? Eppure uno di voi è un diavolo*” (v. 70). Gesù non solo non evita la morte, ma l'accetta volontariamente e liberamente. Non però come vittima colpevole che conferma i sacrifici graditi, ma come vittima innocente che ne interrompe il desiderio violento e la catena.

Senza la manna, la morte di Mosè sarebbe stata un ulteriore anello nella catena delle inutili vittime sostitutive. Con la manna, la vita di Mosè lascia ancora aperta la via del desiderio insaziato e della sopraffazione (cf 17,4). Con “*il pane dal cielo, quello vero*”, Gesù non cerca “sostituti”, il pane dal cielo non lo salva dalla morte, al modo con cui la manna salva Mosè. Il pane dal cielo è egli stesso che si offre come “*agnello di Dio*” e come “*pane di Dio, quello vero*”, pane capace finalmente di “saziare”: “*Chi viene a me non avrà mai fame e chi crede in me non avrà mai sete*” (6,35).

Gesù, che nel vangelo di Matteo ha iniziato la sua predicazione proclamando “*beati i miti*”, nel vangelo di Giovanni si fa “*pezzo di pane*” che interrompe la violenza nel momento genetico del “desiderio”. Non perché Gesù introduca in una vita senza desideri, ma perché introduce nel “desiderio di Dio”, e del Dio dell'abbondanza, strappandoci al “desiderio del serpente”, il primo inventore del “Dio della scarsità”, quello di cui nel cap. 8 Gesù dirà: “*Voi avete per padre il diavolo e volete compiere i desideri del padre vostro. Egli fin da principio è stato omicida...*” (8,44). È infatti il serpente che ha cominciato a sostituire il “Dio dell'abbondanza” con il “Dio della scarsità”: l'uomo e la donna potevano già mangiare di tutti gli alberi del giardino, in più al centro del giardino c'erano due alberi, ma quando il serpente comincia a parlare non se ne vede che uno solo, e per giunta “insufficiente”, conteso con un Dio visto improvvisamente geloso. “In origine”, dunque, l'uomo è chiamato a scegliere tra un sovrabbondante “pane di vita” e un insufficiente “pane di morte”, tra un “Dio della scarsità” e un “Dio dell'abbondanza”.

La “differenza” è fatta dal comportamento di Gesù. Egli non oppone il suo desiderio al desiderio di Dio, e perciò egli “*non perde nulla*” di quanto il Padre gli dà. Il segreto di questa “sovrabbondanza” che supera ogni “perdita” è nella figura del Figlio che fa “*ciò che vede fare dal Padre*” (cf 5,19). È uno dei temi ricorrenti in tutto il vangelo giovanneo e Gesù lo aveva introdotto fin dall'inizio del suo dialogo con la folla: “*37 ... colui che viene a me, non lo respingerò, 38 perché sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato. 39 E questa è la volontà di colui che mi ha mandato: che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma che lo risusciti nell'ultimo giorno. 40 Questa infatti è la volontà del Padre mio: che chiunque vede il Figlio e crede in lui abbia la vita eterna; e io lo risusciterò nell'ultimo giorno*”.

Sedersi attorno al tavolo del pane della vita dopo aver capito bene il “discorso eucaristico” non è dunque dimenticare la “nuova economia” della manna e del sabato. Al contrario, è portarla fino alle conseguenze più radicali, più “originali”. È accettare fino in fondo il principio del Dio della sovrabbondanza, capace di riunire fratelli che non si contendono un pezzo insufficiente di pane, ma si fanno essi stessi “*miti e non violenti pezzi di pane*” per gli altri. Fratelli fatti “piccoli” che accettano di “*perdere*” i “*cinque pani e due pesci*”, perché, condivisi, essi saranno ancora sufficienti per i cinquemila di sempre, e ancora se ne potrà “*raccogliere*” e “*nulla e nessuno sarà perduto*”.

Avviene nelle nostre eucaristie questo passaggio a una “vita alternativa”, a una “nuova economia”? Che cosa abbiamo fatto dei nostri “sabati”? Che cosa essi fanno di noi? Ci fanno passare da un Dio della scarsità a un Dio dell'abbondanza? Nelle nostre eucaristie, impariamo nuove “relazioni” con Dio e con gli altri? Un certo modo di pensare e di vivere il “sacrificio” eucaristico si inserisce inconsapevolmente in una corrente di violenza che sacrifica sempre un più debole a vantaggio di un più forte. Al contrario, le nostre eucaristie ci fanno diventare dei “pezzi di pane” per gli altri? E si tratta sempre di uno “stile di vita”, prima ancora che di un dividendo economico. Se poi, se... come per Gesù, questo “stile di vivere” diventa anche “stile di morire”, come Pietro e i Dodici anche noi “*abbiamo creduto e conosciuto*” (Gv 6,69) che nulla andrà perduto. E si conteranno ancora dodici ceste. Una per ogni tribù umana. Sufficiente e sovrabbondante.

## INDICE

p. 1 I libri del Pentateuco. Unità e temi. Lettura continua

**p. 1 1 Proposta di organizzazione linguistico-letteraria e teologico-tematica**

- p. 2 1.1 Sguardo generale alla struttura
- p. 2 1.2 Relazione con il resto del Canone
- p. 2 1.3 La formula della Toledot
- p. 2 1.4 La centralità del Sinai
- p. 3 1.5 La funzione del materiale legislativo
- p. 3 1.6 La struttura della pericope sinaitica
- p. 4 1.7 La struttura della sezione del Santuario
- p. 4 1.8 La funzione sinaitica delle Leggi del Levitico
- p. 5 1.9 Numeri
- p. 5 1.10 Il Deuteronomio

**p. 6 2 Unità e temi della Genesi**

- p. 6 2.1 Rapporto fra Gen 1-11 e 12-50: creazione e redenzione
- p. 6 2.2 Le genealogie e le promesse: due fili conduttori per una storia unica
- p. 7 2.3 Elementi di coerenza
- p. 8 2.4 Un tracciato orientativo

**p. 9 3 Genesi**

9 **Guida per la lettura continua di 1,1-2,3. Inno iniziale**

- p. 10 3.1 **Prima “generazione”:** 2,4-4,26
- p. 14 3.3 Gen 6,9-9,28. Terza “generazione”: Noè e il diluvio
- p. 15 3.4 Gen 10,1-11,9 La quarta “generazione”: dei figli di Noè. Dal diluvio fino a Babele
- p. 15 3.5 Gen 11,10-26 Quinta “generazione”: di Sem, fino ad Abramo
- p. 15 3.6 Gen 11,27-25,11. Sesta “generazione”. Di Terach (Abramo)
- p. 15 3.7 Gen 25,12-18. Settima “generazione”. Di Ismaele
- p. 24 3.8 Sguardo retrospettivo sul libro “fondante” della Genesi, a partire dalla “storia di Giuseppe”

**p. 26 4 Unità e temi dell’Esodo**

- p. 26 4.1 Relazioni del libro dell’Esodo con il resto del Pentateuco
- p. 26 4.2 Frammentarietà ed unità
- p. 26 4.3 I principali temi teologici
- p. 26 4.3.1 La liberazione
- p. 27 4.3.2 La legge
- p. 27 4.3.3 L’alleanza



- p. 27 4.3.4 La presenza
- p. 27 4.4 Tempo, luogo e finalità della redazione finale
- p. 28 4.5 Metodo
- p. 28 4.5.1 La critica letteraria di tipo sincronico
- p. 28 4.5.2 Approccio sociologico
- p. 29 4.5.3 Approccio canonico
- p. 29 4.6 Alcune questioni interpretative di attualizzazione
- p. 29 4.6.1 Una lettura liturgica
- p. 29 4.6.2 Liberazione, opera divina ed umana
- p. 30 4.6.3 Creazione e liberazione
- p. 30 4.6.4 Celebrazione e liberazione
- p. 30 4.7 Riletture neotestamentarie
- p. 30 4.7.1 Il Nuovo Testamento e il racconto della liberazione
- p. 31 4.7.2 L'alleanza del Sinai
- p. 31 4.7.3 La presenza
- p. 31 4.8 Traccia narrativa del racconto di liberazione
- p. 35 4.9 Seconda parte del Libro dell'Esodo
- p. 35 4.9.1 Es 15,22-18,27 Il Signore è con noi o no?
- p. 35 4.9.2 Es 19,1-24,18 La carta costituzionale di una nazione santa
- p. 35 4.9.3 Es 25,1-31,18 Il modello per la "presenza"
- p. 36 4.9.4 Es 32,1-34,35 Peccato e rinnovamento

## 37 LETTURE ESEGETICHE DI ESODO

### p. 37 **5 Es 1-15 (cf schema precedente)**

### p. 37 **6 Es 3-4. Lezioni di incarnazione. Le competenze e le incompetenze di un "liberatore".**

- p. 37 6.1 Es 1,1-2,25. Premessa. Ma Dio dov'era? E Mosè dov'era?
- p. 38 6.2 Es 3,1-4,18. Il dialogo tra il Dio dei padri e Mosè
- p. 38 6.2.1 Es 3,11-12: Prima obiezione di Mosè. "Che altro in più di me...? Niente altro in più di te. Io... ". Il segno del monte
- p. 38 6.2.2 Es 3,13-22: Seconda obiezione di Mosè. "Allora, che altro in più di te? - Niente altro in più di me. Sono il Dio dei padri..."
- p. 39 6.2.3 Es 4,1-9: Terza obiezione di Mosè. "Che altro in più degli altri? Niente altro in più degli altri. E intanto comincia
- p. 40 6.2.4 Es 4,10-12: Quarta obiezione di Mosè: "Io non sono buon parlatore... Se non convinco te..." – Io sarò con te ... ti insegnerò".
- p. 40 6.2.5 Es 4,13-17: Rifiuto di Mosè. Incontro-invio di un "fratello". -Io sarò con te e con lui ... Io vi insegnerò"; tu sarai per lui come Dio.

### p. 41 6.3 Alcune risonanze

### p. 42 **7 Es 16 e Gv 6. Lezioni di "economia" alternativa. Il settimo giorno, la manna e le "trasformazioni" di un pane di vita. Scelte tra un Dio dell'abbondanza e un Dio della scarsità.**

- p. 42 7.1 Es 16
- p. 42 7.1.1 Premessa: c'è un'alternativa
- p. 42 7.1.2 I due ruoli della manna
- p. 43 7.1.3 Principi dell'economia alternativa della manna e del sabato

- p. 43 7.1.3.1 Es 16,16-18: Principio del “sufficiente per tutti”
- p. 43 7.1.3.2 Es 16,19-21: “Principio del non accumulo”
- p. 43 7.1.3.3 Es 16,22-26: Principio della sovrabbondanza del dono
- p. 44 7.1.3.4 Es 16,15.32-34: Importanza e alternative dell’economia del sabato
  
- p. 45 7.2 Gv 6
- p. 45 7.2.1 I due segni e il discorso sui segni
- p. 46 7.2.2 Il “desiderio di Dio” al posto del “desiderio dell’impero”
- p. 47 7.2.3 Gesù modello di una nuova “imitazione” salvifica del Padre