Esodo / Il Dio misericordioso

1. Il Dio dell'alleanza

1.1. Il Sinai: traguardo di un cammino

Tutto il libro dell'Esodo è proteso verso l'incontro con Dio al Sinai. E da qui si partirà per la terra promessa: in qualche modo il Sinai è il culmine e la fonte della vita di Israele, perché ivi diventa il partner dell'alleanza con Dio, quale tema centrale della rivelazione biblica.
Il nesso tra le tradizioni dell'uscita dall'Egitto e quelle sinaitiche, dal punto di vista teologico, è il nesso tra alleanza e libertà. Di fatto, la liberazione non sfocia in una libertà qualsiasi, individualistica, ma culmina nell'alleanza, cioè nel costituirsi di un popolo secondo una legge, secondo una vita libera e conformata alla volontà di Dio. Il paradosso biblico sta nella libertà per il servizio: si è liberati dalla schiavitù in vista di un impegno liberamente assunto!
Letterariamente i testi del Patto al Sinai (Es 19-24) costituiscono un insieme molto complesso che comprende quattro grandi blocchi di materiali. Vi è innanzitutto la promessa del Patto, con la preparazione del popolo e la teofania (Es 19); il secondo blocco è costruito dal testo delle Dieci Parole (Es 20,21); il terzo blocco è costituito dal Codice d'alleanza (Es 21,22-23,33); infine vi è il racconto della stipulazione del Patto (Es 24,1-11). Per necessità ci soffermiamo qui soltanto su due momenti: la promessa del patto (Es 19,3-8) e la stipulazione dell'alleanza (Es 21,1-11).

1.2. La promessa dell'alleanza (Es 19,3-8)

All'arrivo d'Israele al Sinai segue la chiamata di Mosè sul monte onde riferire al popolo l'inaudita proposta di Dio, che vuole fare di lui il proprio alleato, e il profeta dovrà riportare puntualmente le parole del Signore, poiché ognuna di esse è gravida di senso (cfr. *Es* 19,7).
Le parole di YHWH seguono lo schema dei trattati di vassallaggio, con gli elementi fondamentali del prologo storico, del comandamento fondamentale e delle benedizioni/maledizioni. Infatti, il Signore intende proporre una vera e propria alleanza al popolo liberato dall'Egitto, e offrirgli la possibilità di una relazione nuova con Lui.
Il *prologo storico* è qui la rievocazione di quanto il Signore ha fatto per Israele (v. 4). Anzitutto la liberazione potente dalla servitù dell'Egitto. In secondo luogo, il cammino nel deserto, che è qui trasfigurato come un venire portati su ali di aquila: viene suggerito l'amore tenero e quasi materno di Dio, ben consapevole dell'immaturità spirituale d'Israele, appena uscito dall'Egitto, dove era stato massa oppressa.
Il transito nel deserto, presentato come una 'trasvolata' su ali d'aquila, vuole evidenziare la pedagogia divina e il fatto che Israele, con le sue sole forze, non avrebbe mai potuto incontrare il Signore, giungere fino a Lui, perché la sua pochezza avrebbe impedito di sopportare la grandezza della chiamata.
Il terzo elemento di questo mirabile prologo storico è espresso in quel: «*e vi ho fatti venire fino a me*», che prende il posto di quello che, nel *credo storico* d'Israele, è l'ingresso nella terra. Qui il punto d'arrivo della vicenda d'Israele non è semplicemente un territorio, uno spazio geografico, ma l'incontro con il Signore, l'intimità con Lui. Così quel Signore che abiterebbe in altezze impossibili, si fa raggiungibile per il suo popolo, si fa incontrare da chi si lascia portare dalla sua grazia.
Nei trattati di vassallaggio, al prologo storico segue il comandamento fondamentale. Questo è qui espresso dal v. 5, introdotto da una parola, «*or dunque*», che ha valore sia temporale che logico. Logico perché il passato d'Israele con i benefici del Signore fonda il presente e il futuro degli impegni

dell'alleanza; temporale perché per il patto bisogna decidersi 'oggi', cioè in quell'attualità che unica dice la serietà dell'impegno, che non può accettare proroghe.
Il contenuto del comandamento fondamentale è espresso in due modi. Anzitutto dall'*ascoltare la voce del Signore,* anzi dall'*obbedire* alla sua voce, come indica bene la forma ebraica, con la ripetizione del verbo 'ascoltare'. In secondo luogo, dal custodire la sua alleanza, dove il verbo usato non indica soltanto l'osservare, ma appunto anche il 'custodire' qualcosa di prezioso. Si deve inoltre notare l'insistenza sul "*mia*" (*mia voce, mia alleanza*), ad indicare che la relazione costituentesi con l'alleanza non è adesione ad una serie impersonale di obblighi, ma rapporto di comunione trai due alleati.
Infine, sempre stando allo schema dei trattati di vassallaggio, si hanno le benedizioni/maledizioni. Qui la maledizione è assolutamente assente, mentre domina la promessa/benedizione divina, articolata con tre membri.
Il primo è quello in cui Dio promette di fare d'Israele la propria *s^{e}gullāh*, resa debolmente dalla nostra traduzione con il termine 'proprietà'. Infatti, la *s^{e}gullāh* non rappresenta semplicemente un possesso, ma una proprietà speciale, così come ad esempio lo sono i beni della corona per un monarca che, in teoria, possiede l'intero regno, o lo sono le pecore proprie di un pastore, che pascola anche pecore altrui. Israele entra perciò, grazie all'alleanza, in una speciale appartenenza al Signore.
Anche gli altri due membri con cui è articolata la promessa, esprimono la medesima intuizione. Israele sarà un *popolo di sacerdoti*, non nel senso che è chiamato a testimoniare missionariamente davanti al mondo, come devono fare i sacerdoti con la propria gente, ma nel senso di un appartenere al Signore nel modo singolare con cui gli appartiene la casta sacerdotale. Anche la promessa di fare d'Israele un *popolo santo* ribadisce la medesima realtà. Grazie all'alleanza, Israele sarà totalmente del Signore!
L'impegno richiesto è liberamente assunto da Israele (v. 8a). Si narra qui come Mosè riferisca agli anziani di Israele il discorso divino. Esso implicava l'impegno di Dio sotto forma di promessa e sollecitava l'impegno o *b^{e}rît* di Israele. E il popolo comprende ed accetta! La comunità si impegna perciò sulla parola di Dio, che essa coglie nella dimensione di promessa, la quale, proprio in quanto tale, trascina con sé anche quella di comandamento, della legge che verrà immediatamente dopo promulgata (Es 20-23). Si noti qui come a risposta della comunità è assai simile a quella dell'assemblea di Sichem: «*noi serviremo il Signore e ascolteremo la sua voce*» (Gs 24,24). Mosè poi trasmette l'accettazione del popolo a Dio (v. 8b).

1.3. La stipulazione dell'alleanza (Es 24)

Dopo l'inserzione di un ampio corpus legislativo, ecco in Es. 24,1ss il racconto della stipulazione dell'alleanza. Il testo è strutturato in modo tale da suggerire una stipulazione contrattuale: così, dopo un'introduzione narrativa (vv. 1-2), alla proclamazione delle parole del Signore corrisponde l'adesione ad esse da parte di Israele, per acclamazione unanime (v. 3); segue la stesura di un verbale del patto e la descrizione di preparativi per la cerimonia di stipulazione (vv. 4-5), con il rito del sangue versato sull'altare (v. 6). Si dà poi la lettura del verbale redatto da Mosè e che il popolo riconosce come autentico (v. 7), cui segue l'entrata in vigore l'alleanza (v. 8), e un banchetto di alleanza consumato al cospetto di Dio (vv. 9-11).
Dire *alleanza* è affermare l'incontro di due libertà: la libertà di Dio che offre e la libertà d'Israele che accoglie e risponde. La disponibilità d'Israele era già stata dichiarata in Es 19,8. Ora viene ribadita altre due volte, realizzando così il triplice assenso, necessario per l'Alleanza (Es 24,3.7) e la risposta che il popolo dà, non è una adesione parziale, ma è una dedizione incondizionata: «*tutti i comandi...*».
Il rito descritto da Es 24,3ss è una perfetta cerimonia di alleanza al modo dei trattati orientali, con un protocollo formale ben standardizzato: vi è una sorta di liturgia della parola, con una proclamazione

che esige l'accettazione da parte del popolo, il resoconto scritto, la lettura del testo e una nuova risposta affermativa che funge da firma definitiva. Sotto il profilo teologico il carattere eminentemente personale della *b^e^rît* divina con Israele appare chiaro dall'impegno esplicito del popolo; a differenza di tante alleanze politiche imposte dal più forte al più debole nell'Antico Vicino Oriente, *l'alleanza divina è infatti dono che resta sospeso all'assenso della libertà del popolo*.
La liturgia della parola si chiarisce nel rito del sangue che vi è associato. Dopo avere offerto alcuni olocausti e sacrifici di comunione, Mosè prende metà del sangue e lo versa sull'altare, l'altra metà viene posta in catini e serve ad aspergere il popolo. Sia detto subito che il testo non lascia alcuno spazio per un'interpretazione del rito del sangue quale atto magico, perché esso acquista valore solo nel contesto della proclamazione dello scritto dell'alleanza, in un intreccio inscindibile di rito e parola. Per comprendere questo rito, è utile tener presente che il sangue, secondo la tradizione biblica, è segno della vita - vita che appartiene a Dio - e perciò niente più del sangue versato prima sull'altare e poi sul popolo può meglio suggerire il dono di una comunione di vita tra Dio e Israele, quasi un vincolo parentale che s'instaura tra i due partner dell'alleanza. Si badi inoltre che l'altare è fatto di dodici pietre come le dodici tribù d'Israele, per indicarne nella totalità del popolo il destinatario dell'alleanza. Così, grazie al patto - inteso come vincolo familiare più che come legame giuridico - Israele si costituisce come *^c^am*, (termine che significa non tanto una 'nazione', ma un'unità solidale, collegata da legami familiari) e diventa pienamente "una famiglia" davanti al suo Signore.
Alla stipulazione del patto segue poi il banchetto dell'alleanza (Es 24,9-11) offerto da Dio ai settanta anziani convocati sul Sinai. Essi godono di un'esperienza ineffabile, della grazia di una sorta di visione senza immagine e di un'intimità con il Signore, percepita fonte di gioia e di pienezza, e come il dono immeritato di poter reggere l'insostenibile incontro tra la trascendenza divina e la propria limitatezza creaturale.

2. Un'alleanza di misericordia

2.1. Il 'peccato originale' d'Israele

Dopo la stipulazione dell'alleanza presso il Sinai, Mosè viene chiamato da Dio sul monte, per conoscere nei dettagli le caratteristiche che dovrà avere la Tenda del Convegno, quale luogo della Presenza divina e dell'incontro del popolo con il Signore (cfr. Es 25-31).
Purtroppo, ai piedi del monte avviene qualcosa di tremendo, che potrebbe essere paragonato alla scena del peccato di Adamo ed Eva, che turba l'ordine e la bellezza della vita nel giardino di Dio: il popolo tradisce la fedeltà all'alleanza con la fabbricazione del vitello d'oro.
La narrazione esodica vede in effetti, in tale episodio, una sorta di peccato originale del popolo, colpevole fin già dai suoi inizi, infedele mentre era – per così dire – ancora in luna di miele con il partner dell'alleanza. Si proietta nel tempo fondatore della fede d'Israele quanto effettivamente avverrà nella storia del popolo dell'alleanza, con i culti sincretisti che inficeranno seriamente la purezza della fede. In particolare, saranno i santuari del Nord, Betel e Dan, ad esibire un intreccio problematico tra fede yahwista e mentalità baalista; infatti in questi santuari Geroboamo I farà collocare, nel sacello della divinità, un vitello d'oro quale piedistallo della divinità stessa e simbolo di fecondità, proprio al modo con cui i cananei rappresentano il dio Baal in piedi sopra un torello. Sono evidenti i contatti tra il racconto esodico e la cronaca regale: «*Il re preparò due vitelli d'oro e disse al popolo: "Siete andati troppo a Gerusalemme! Ecco, Israele, il tuo dio, che ti ha fatto uscire dal paese d'Egitto". Ne collocò uno a Betel e l'altro lo pose in Dan. Questo fatto portò al peccato; il popolo, infatti, andava sino a Dan per prostrarsi davanti a uno di quelli*» (1Re 12,28-30).
Sarebbe però banale intendere la costruzione del vitello come idolatria nel senso vero e proprio dell'adorazione di un'*altra* divinità, perché il testo biblico è più sottile, e critica non solo quell'idolatria che è visibilmente smaccata e perciò riconoscibile, ma anche quella religiosità deviata

che corrompe dal di dentro la genuinità della fede, svuotando il senso autentico della presenza del Signore.

2.2. La fabbricazione del vitello d'oro

Il racconto (Es 32,1-6) inizia con un'ambigua richiesta del popolo, rivolta ad Aronne, che letteralmente suonerebbe così «*Fa' per noi dèi che camminino alla nostra testa, perché a quel Mosè, l'uomo che ci ha fatti uscire dal paese d'Egitto, non sappiamo che cosa sia accaduto*» (v. 1). Ecco la pretesa peccaminosa! Quella di poter addomesticare ed oggettivare il mistero di Dio, impadronendosi così della sua libertà e materializzandolo come una 'cosa tra le cose'. Il popolo non sopporta che Dio sembri lontano, anzi scomparso, in un'assenza resasi manifesta attraverso quella di Mosè, il suo mediatore. È un popolo incapace di pazienza, di attesa e, soprattutto, incapace di reggere la trascendenza divina. Anche l'esodo, di cui non si nega per il momento la verità, sembra diventare un'esperienza ambigua, poiché il popolo si sente come smarrito nel deserto. Non appare allora più un'iniziativa divina buona, ma un'idea temeraria venuta a Mosè, che ora è impossibilitato a portare avanti l'impresa.
Ciò che lascia ancora più inquieti è il fatto che Aronne non si opponga a tale richiesta, ma pensi di poterla in qualche modo accomodare con la fede yahwista. È proprio lui a perfezionare l'idea soggiacente alla domanda del popolo, proponendo di fare, con i gioielli d'oro, un simulacro di YHWH o, meglio, un piedistallo per il Signore. Esso avrebbe dovuto sostituire la funzione di Mosè, rendendo visibile la guida che la divinità (poco importa qui se singolare o plurale), così addomesticata e piegata ai propri bisogni, avrebbe accordato al popolo. Non a caso Israele, di fronte al vitello di metallo fuso, lo acclama con un gergo che tradisce sempre più la deriva verso l'idolatria, il politeismo. Infatti, l'espressione *'elōhîm*, che quando è riferita al Dio d'Israele concorda con il verbo al singolare, qui va resa con 'dèi', in quanto il verbo è al plurale: "Questi sono i tuoi dèi, o Israele, che ti hanno fatto uscire dall'Egitto"; così suona letteralmente il v. 4.
Il goffo e imbarazzato tentativo di dare una patina yahwista alla pretesa del popolo di plasmare la divinità a proprio piacimento, diventa palese nelle parole di Aronne: «*Domani sarà festa in onore di YHWH*» (v. 5). E così si assiste ad un tripudio di manifestazioni religiose, con l'erezione di un altare, con l'offerta di olocausti e di sacrifici di comunione, dove il pasto sacro preso in comune convalida il sentimento di una ritrovata relazione tra il popolo e una divinità siffatta.
Ma il paradosso di tutto ciò è che non ci si è affatto interrogati se il partner dell'alleanza era d'accordo, ossia se questo culto poteva piacere al Signore. Trapela quindi l'ideale di una religione "fai da te" dove non importa la volontà di Dio, ma semplicemente il proprio bisogno di sacro e di sicurezza.

2.3. L'intercessione di Mosè

A denunciare la natura peccaminosa, idolatrica, della religiosità esibita dal popolo, interviene duramente il giudizio del Signore, comunicato a Mosè sul monte. La parola divina sembra prendere la forma di una minaccia di distruzione del popolo infedele e della sua sostituzione con la discendenza di Mosè, il solo rimasto fedele alle esigenze del patto (cfr. Es 32,7-10). È questa la grande prova cui viene sottoposto Mosè. Se egli accettasse, non sarebbe poi così diverso dagli altri peccatori del suo popolo perché, in definitiva, proietterebbe la propria immagine di Dio sul volto del vero Dio, negandone la fedeltà incondizionata e l'irrevocabile promessa.
Ma Mosè, tenendo ferma la sua certezza nell'impegno divino di essere il Dio alleato d'Israele, risponde a Dio elevando la sua intercessione per il popolo colpevole (Es 32,11-14). Certamente Mosè non minimizza il peccato del popolo, come si vede dal fatto che più avanti riprenderà lo stesso linguaggio di Dio per indicare la gravità del peccato nel cuore d'Israele, '*popolo dalla dura cervice*'

(cfr. Es 32, 9; 34,9). Egli gioca però tutto su Dio e sulla sua fedeltà, intercedendo per il popolo con una triplice argomentazione.
La prima è un appello alla ragionevolezza di Dio, per cui non avrebbe senso ribaltare la sua opera di salvezza con tale repentinità, sia pure considerata la gravità dell'ostacolo. La seconda ragione è la stessa reputazione divina, che verrebbe compromessa agli occhi dei popoli. La terza ragione prende la forma di tre imperativi, che sono tutti un richiamare alla memoria la promessa fatta da Dio ad Israele e ai suoi padri. L'intercessione di Mosè riesce pienamente, poiché Dio voleva ascoltare esattamente queste parole. Con un'espressione molto colorita, il testo ebraico dice che il Signore "si pentì di aver voluto nuocere al suo popolo" (v. 14). Tocchiamo qui uno dei vertici della teologia che si ispira alla tradizione profetica: di fronte all'incapacità del popolo di convertirsi, Dio fa il primo passo, si pente lui stesso! Certamente il pensiero è paradossale, ma fa incontrare la verità della misericordia divina, che è il fondamento del suo perdono senza limiti.

2.4. I nomi della misericordia

Se Mosè, davanti al Signore, si è fatto portavoce del popolo, davanti ad Israele si fa portavoce dei diritti di Dio, dell'alleanza infranta. Per questo assistiamo alla distruzione del vitello d'oro (Es 32,15-24) e alla dura punizione dei colpevoli, di coloro che non vogliono desistere dall'idolatria (Es 32,25-29). Il peccato, però, ha compiuto devastazioni nella relazione di alleanza, e allora Mosè ritiene di dover nuovamente chiedere al Signore di accordare ancora il dono della sua presenza e della sua guida del popolo caduto nell'infedeltà (Es 33,7ss).
Si rende allora necessario un nuovo intervento divino nei confronti del popolo gravato dalla colpa. Tale intervento assume una duplice manifestazione: la rinnovata rivelazione del Nome, e una riscrittura delle tavole della Legge, che Mosè, nella sua ira, aveva infranto ai piedi del monte.
Il racconto della rivelazione del Signore, quale Dio della misericordia (Es 34,5-9) costituisce, per così dire, la 'carta d'identità' del Dio d'Israele, come appare in molti altri testi biblici (cfr. Gio 4,2; Gl 2,13; Ne 9,17, ecc). È un Dio condiscendente, come mostra plasticamente il verbo 'scendere', ed è un Dio che continua a volere rivelarsi al suo popolo, nella propria vera identità («*Allora il Signore scese nella nube, si fermò là presso di lui e proclamò il nome del Signore*» (v. 5).
Segue un elenco di titoli, che i rabbini amano qualificare come 'i tredici nomi di Dio', i nomi della misericordia e del perdono, che si condensano in particolare nei qualificativi di *raḥum* e *ḥannûm*. Il primo termine evoca un'immagine quasi materna di Dio, le sue 'viscere' d'amore per Israele, la sua creatura; il secondo lo qualifica come il clemente, il pietoso, come Colui che risponde al grido del povero (cfr. Es 22,26), piegandosi amorevolmente sul suo bisogno. Questo non significa che il male, il peccato, sia minimizzato, perché la sua gravità resta comunque ben presente («*...che castiga la colpa dei padri nei figli...*»), ma che non vi è proporzione tra castigo e perdono, tra il modo con cui Dio si compiace del bene e quello con cui detesta il male.
Il perdono divino dato al Sinai è un gesto fondatore. Per questo, più volte il testo biblico ritornerà su questa rivelazione della misericordia divina, per chiedere a Dio di manifestarsi per quello che davvero è, perdonando il peccatore e cancellando il peccato (cfr., ad es., Nm 14,17-19).
È quanto Mosè voleva sentirsi dire e, di fronte alla rivelazione della solidarietà di Dio con il popolo peccatore, anch'egli resta solidale. Pertanto, nel momento stesso in cui potrebbe godere del privilegio di vedere Dio di spalle, egli si china verso terra e rivolge una commovente preghiera per il suo popolo: «*Sì, è un popolo di dura cervice, ma tu perdona la nostra colpa e il nostro peccato: fa' di noi la tua eredità*» (Es 34,9).