



L'esodo dall'Egitto. Dalla schiavitù alla libertà

Innocenzo Cardellini, cs

L'ESODO DALL'EGITTO

DALLA SCHIAVITÀ ALLA LIBERTÀ

CARDELLINI INNOCENZO, CS

Nel “Convegno Internazionale di Spiritualità Scalabriniana” riferito specialmente al mondo emigratorio, non poteva mancare una riflessione sull'emigrazione di Israele dalla terra di schiavitù a quella della libertà. In ogni parte della Bibbia, dove compare l'affermazione «Yhwh ha tratto Israele dall'Egitto», essa ha il carattere di una professione di fede. Nella narrazione dell'esodo dall'Egitto avviene l'incontro di Dio con il suo popolo e si concretizza così la promessa antica. La narrazione biblica non può essere valutata secondo i criteri del concetto di storia fissato nel secolo scorso, ma neppure può essere riferita ad un concetto di “storia della salvezza” in senso religioso opposto a quello profano. È necessario superare tale divisione e riferirsi a un'idea di storia dell'umanità più ampia, in cui il religioso e il profano si fondono in una unica realtà. L'incontro del popolo eletto con il Dio salvatore rappresenta il nucleo, su cui si basano le dense sintesi narrativo-parenetiche della “storia di Israele” (Dt 6; 26).

A) Riflessione teologica sull'esodo come liberazione dalla schiavitù

A nessun'altra esperienza di salvezza fu dato un significato così profondo e totalizzante. La “storia” di Israele inizia con l'esodo che segna il passaggio dalla schiavitù alla libertà. Un fatto che va posto all'inizio e che diventa chiave di interpretazione del presente e del futuro, perché in esso è racchiusa l'amicizia salvifica di Dio, sempre presente e attuale nei momenti difficili della vita di Israele. La salvezza dal potere dell'Egitto è vista come un evento iniziale, ma non definitivo. L'esodo continua nella terra promessa, lungo i secoli, tutte le volte che Israele dimentica il suo Dio, assolutizzandone i doni, ogni volta che sente nostalgia del tempo di schiavitù o allorquando si rivolge agli idoli (Am 2,10; Mi 6,3ss; Gr 2,1-8; Dt 32; Sl 106). Anche in quelle epoche, quando la perdita della terra e, con essa, di ogni promessa di futuro segna la fine di Israele, risuona l'annuncio del nuovo esodo-ritorno dalla Babilonia alla Giudea. È sempre Dio che fa uscire e raduna il suo popolo, come allora. I profeti cantano l'esodo come annuncio della salvezza dalle molteplici schiavitù presenti e future. Deportato a Babilonia, Israele, purificato, rivive l'atmosfera dell'esodo (Is 63,16; 24-27; 35-35; 56-66; Gioele 3-4; Os 2,16-17; 11,1-11; 13,5-6; Mi 4-5; Gr 3,18-4,4; 31,6-14; Ez 11, 17-18; 20,32-44; 34,12-13; 37,12-14; 39,26-27):

- 1 preparazione della partenza (Is 35,3-6; 40,1s.; 41,10; 42,7-16; So 3,18;
- 2 preparazione del tracciato per il ritorno attraverso il deserto (Is 11,16; 35,8ss; 40,3; 43,19; 49,11);
- 3 Dio farà sgorgare l'acqua come a Meriba (Is 35,6s.; 41,18; 43,20,44,3; 48,21; cf. anche Es 17,1-7);
- 4 il deserto si muta in pascolo (Is 35,7; 41,19);
- 5 l'Eufrate si divide, come allora si separò il Mar Rosso e il Giordano (Is 11,15s.; 43,16ss.; 51,10);
- 6 Dio sarà la guida (Is 52,12; Es 14,19).

L'incontro con il suo Dio nell'esodo ha impegnato visibilmente tutta la vita di Israele, non come semplice memoriale di un passato, ma come rivelatore di un continuo presente. L'idea madre su cui conviene soffermarci è quella del “riscatto”: Dio riscatta

Israele, come un signore riscatta uno schiavo, per donargli la libertà. A partire dal Deuteronomio questa idea diventa dominante. I verbi che ne descrivono il campo semantico sono *p'a dâ* e *g'a al*, termini tipici della sfera giuridica indicanti ogni tipo di riscatto. *G'a 'al* è più qualificato per esprimere il ristabilimento di un antico rapporto di proprietà. Usando tali termini in senso traslato, per indicare il rapporto fra Dio e Israele, l'evento salvifico passa da un fatto bellico ad un atto giuridico di liberazione, in cui Yhwh è parte liberante e Israele parte liberata. All'azione gratuita di riscatto deve corrispondere l'esclusività delle relazioni future, non tanto per sdebitarsi, ma per rispettare la santità del "redentore". Dio non tollera che il suo nome venga asservito a cose vane, né che qualcun altro in Israele pretenda di stabilire la medesima relazione con una creatura suo pari. L'esigenza esclusiva, che Israele ormai libero deve rispettare, deriva dalla santità di Dio che è insondabile ed esige una relazione unica, a cui non può essere comparato niente altro. Dio riscatta il suo popolo, si fa go'el di Israele, alienato e umiliato a causa di altre autorità, alle quali esso è asservito.

La ge'ullâ è l'atto giuridico nel quale Dio rivendica come suo il popolo di Israele, schiavo del faraone. Il Signore fa pagare molto caro a coloro che hanno usurpato il suo bene: chi viola i diritti del primogenito, come hanno fatto gli egiziani con Israele, sappia che la stessa sorte toccherà al suo primogenito. Dio non ha pagato al faraone, ma lo ha costretto a pagare; infatti, oltre la libertà ha dovuto dare suppellettili d'oro e d'argento, insieme ai vestiti e ad ogni altro bene (Es 12,31-36). Nell'evento liberatore Dio afferma la sua santità e la conseguente esclusività della relazione, contro la tentazione di sottomissione ad altre volontà, perché ogni dipendenza da potenze create sfocerà sempre nella schiavitù. Infatti, la dipendenza totale da colui che ha creato la volontà umana come libera è la sola maniera per questa di preservare se stessa nell'autenticità. Per questo motivo l'alleanza che Dio stabilisce col suo popolo nell'esodo, dalla dipendenza-schiavitù del faraone al servizio-libertà del Signore, è esclusiva e viene espressa con la terminologia della "gelosia di Yhwh", immagine antropomorfa, ma efficace.

Nell'evento dell'esodo dall'Egitto Israele scopre le sue vere radici di creatura chiamata ad unirsi al suo creatore-padre (Os 11,1-11). La priorità assoluta della dipendenza dal creatore è il solo atteggiamento che nello stesso tempo rispetti la santità di Dio e assicuri all'uomo la libertà autentica. L'accettazione di questa esclusività da parte di Israele imprime nei suoi membri un carattere profondo di fraternità. Quando i profeti lo cantano come "luce per le genti", essi si riferiscono a questa realtà: la dipendenza totale dal creatore-redentore è l'unica che non sia una sottomissione alienante per l'uomo. Nell'ordine perentorio dal cespuglio ardente: «fa uscire il mio popolo» (Es 3,10), inizia la concretizzazione dell'alleanza stipulata con Abramo. Poiché è il "mio popolo" tu "lo farai uscire". "Uscire" diventerà il nome di questa grandiosa narrazione, nella quale prima che Israele possa esclamare "mio Dio", Dio lo ha già chiamato "mio popolo". La ricchezza letteraria della narrazione stupisce ancora oggi per la sua bellezza poetica, per l'intreccio drammatico e per la freschezza narrativa. Tutto ciò esalta la potenza del Dio di Israele; chiunque voglia confrontarsi con lui, anche se è potente come l'Egitto, dovrà soccombere. La resistenza temeraria del faraone non fa altro che rendere ancor più grande la potenza di Yhwh. Per l'autore biblico la narrazione dell'esodo non è un caso come tanti altri, ma un'esperienza profonda e vitale, corrispondente al piano misterioso di Dio, valido in ogni parte del creato. L'itinerario di fede, descritto nell'esodo è dominato dal termine cerniera "redentore", che non è rivolto soltanto al faraone, perché lasci partire libero Israele, ma soprattutto a Israele, perché accetti di essere riscattato e di appartenere al suo Signore. La realizzazione ha incontrato difficoltà dall'una e dall'altra parte. Mosé, il mediatore del progetto divino, tenta di rifiutarsi (Es 6,12) e coloro, per i quali il progetto di liberazione è stato ideato, ne vogliono sapere ancora meno. Dio è costretto ad intervenire con "braccio

disteso”, cioè con determinazione e potenza. Contro ogni volontà umana egli rivendica Israele dalla schiavitù, perché lo ha scelto come “suo popolo”, non per meriti, ma per rispetto della promessa antica. Questo evento è rimasto nella memoria di Israele fino ad oggi. Il sentimento di esclusività d’appartenenza a Dio si purificherà nei 40 anni lungo il deserto, fino all’accettazione da parte di Israele delle norme che Dio stesso, per mezzo di Mosè, gli comunicherà. Non a caso l’espressione: «sono io Yhwh tuo Dio che ti ha fatto uscire dalla terra di Egitto, dalla casa di schiavitù» (Es 20,2) introduce la “magna charta”, i cui primi tre articoli definiscono proprio il carattere esclusivo di appartenenza dell’Israele riscattato al suo Dio (Es 20,3-7). L’osservanza della “magna charta” del Sinai è garanzia per il popolo uscito dall’Egitto, perché possa vivere libero nella terra promessa. Si potrebbe pensare che Dio, dopo aver stabilito il suo popolo libero nella regione dove scorre latte e miele, abbia concluso la sua opera redentrice. Se Israele avesse potuto vivere come “popolo di Dio” nella terra santa, la “storia” avrebbe, probabilmente, raggiunto il suo termine. Purtroppo le cose non sono andate così. Israele non riesce a vivere come “popolo di Dio” e di conseguenza non può continuare a calpestare la terra santa. La “storia” non ha ancora registrato l’ultimo atto del Dio “redentore”. In altri termini, Israele non è capace di essere sposa fedele del suo maestro e signore (Os; Gr; Ez) e volendo piacere ai suoi amanti, dirotta verso di loro i doni ricevuti dal suo sposo. Il popolo di Dio utilizza la ricchezza della terra promessa per servire altri dei, dimenticandosi di Yhwh che l’ha formato e lo ha rivendicato come suo, in quanto posterità di Abramo, proprio nel momento di maggiore sofferenza e umiliazione, quando era costretto ad inchinarsi come schiavo davanti al faraone. Israele non comprende che il suo essere popolo non può esistere, se non come popolo di Yhwh, e perciò vuole comportarsi come gli altri popoli. Di conseguenza non rispetta i sabati della terra santa e ne sconvolge la struttura etico-sociale, ristabilendo al suo interno la relazione padrone-schiavo e moltiplicando le condizioni di impoverimento che conducono al servaggio di coloro che Dio invece ha liberati, per formare un popolo di fratelli, luce per tutti gli altri popoli. Il paese abitato da un tale popolo si macchia d’ogni malvagità (Os 4,1-4). Di fronte alla minaccia di invasioni Israele si comporta come gli altri popoli, cercando alleanze d’ogni tipo, dandosi un re e confidando nella tecnica umana. Si è stabilita così un’era di equivoci dalla conquista della terra promessa fino all’esilio. Per i profeti il regno e il tempio sono una specie di istituzionalizzazione dell’equivoco. Le loro parole sono appelli critici forti, dolci, terribili, ma non sono sufficienti. Per bocca di Geremia Yhwh rivela di aver inviato Nabucodonosor, perché il “suo” popolo non è più convertibile. Israele non può restare ancora nella terra santa, perché questa non lo sopporta più così corrotto e deviato. La parola di Geremia resta però inascoltata. Bisogna attendere l’esilio, quando Israele cade nuovamente in stato di schiavitù, privato della sua terra, come allora, quando era schiavo del faraone. In questa situazione di miseria, privato degli amanti, dei ricchi raccolti e di ogni motivo di dissipazione dell’anima, Dio gli parlerà di nuovo al cuore. L’esilio è visto come tempo di umiliazione e di purificazione, analogamente agli anni trascorsi nel deserto dai fuggiaschi dall’Egitto. Ora non si tratta di costringere un faraone a lasciare partire un popolo, ma di risuscitare un mucchio di ossa (Ez 37). Dio metterà nel petto di Israele risorto un cuore nuovo al posto di quello di pietra e in questo cuore farà abitare il suo spirito di modo che nel Resto-di-Israele, dal più piccolo al più grande, tutti conosceranno la volontà di Dio. Osea, qualche secolo prima, descrisse questi momenti con grande passione: «dopo aver attirato la sua sposa nel deserto, Dio le parlerà al cuore e la prenderà con sé nella fedeltà e giustizia così che ella ormai riconoscerà il suo Dio nell’amore» (Os 2,16-22). Per mezzo di Isaia Dio rivela non soltanto la sua intenzione di liberare il Resto-di-Israele, ma di reintegrarlo nell’eredità antica. I dispersi saranno riuniti di nuovo nella terra santa. Anzi il Resto-di-Israele, secondo il progetto del suo redentore, diventerà “luce delle nazioni” e “un popolo di sacerdoti”. Sono le grandi

promesse di missione e di vocazione, una specie di nuovi orizzonti per la famiglia di Abramo. La figura del servitore sofferente (Is 49,2-9a) contiene in sé il seme che spunterà su strade diverse da quelle della riproduzione secondo la carne e la posterità si presenterà proiettata verso l'infinito. Dopo aver dato la propria vita in sacrificio di espiatione, Dio gli consegnerà tutte le genti, di cui si è fatto portatore dei peccati e di cui si è assunto il destino (Is 52,13-53,12). Questo “servo” sa di aver vissuto un’esperienza a favore di ogni uomo e soprattutto di quella parte di umanità che non conosce l’esistenza né del peccato né della speranza (Ez 34). Il destino di Israele inizia ora sotto la forma di “servitore”, che non agisce solo per sé. Nel nuovo intervento del redentore, la discendenza promessa nella carne si muta in quella dello spirito (Ga 4,21-27). In Abramo è formulata una promessa che diventa realtà nell’esodo dall’Egitto e nel possesso della terra promessa. Una nuova promessa e un nuovo destino è attribuito al Resto-di-Israele nell’esilio a Babilonia: ritornerà nella terra promessa carico della missione del “servitore sofferente”. In questa speranza apertasi con il Deuteroinaia, nella prospettiva della rinnovata rivendicazione del Resto-di Israele da parte del suo “redentore”, la sofferenza e la luce di Cristo si porrà come l’opera compiuta della redenzione: l’esodo dal peccato alla grazia.

B) Accenni alla problematica storico-letteraria della narrazione biblica

La narrazione dell’esodo dall’Egitto, secondo i testi canonici, ha dietro di sé una lunga e complessa storia che forse non si potrà mai chiarire¹¹. La storiografia biblica di per se stessa è già composta da una pluralità di racconti. Secondo il concetto antico e tipico del mondo circostante la salvezza di un popolo dipende dal suo re, mediatore unico fra il dio nazionale e la sua gente. La risoluzione del complesso problema della legittimità religiosa del re era ricercata nella presentazione di “storie” conosciute e redatte in funzione della credenza nel carattere sacrale delle monarchie. La storiografia biblica mette in discussione proprio il carattere sacrale del re e della sua dinastia. La mediazione del re si muta allora in quella di Mosé, dei profeti, dei giudici e finalmente del sacerdozio. Un codice di leggi morali e liturgiche controllano queste istituzioni mediatrici. Il sacerdozio della famiglia di Aronne rimarrà da solo dopo l’esilio, ma non avrà potere politico, perché questo apparterrà a un principe straniero, finché non si realizzerà la speranza nel messia.

1. La figura di Mosè

Come si diceva all’inizio, per l’autore biblico non si tratta di una narrazione “storico-politica” e neppure di una “storia di salvezza” puramente religiosa, ma di una storia che abbraccia tutti gli ambiti dell’umana esistenza e pone il suo significato profondo nella relazione fra Dio e l’uomo. A una lettura attenta della narrazione canonica ci si accorge della presenza di diverse tradizioni che sono confluite insieme, formando una

¹¹ . Sulla problematica la produzione letteraria si è moltiplicata a dismisura in questi ultimi anni. Cf. H. CAZELLES, *A la recherche de Moïse*, Paris 1979; A. NICCACCÌ, *Sullo sfondo egiziano di Esodo 1-15*, in *Studi Biblici Francescani Liber Annuus*, 36,1986, 7-43; J. L. SKA, *Le passage de la mer: Étude de la construction, du style et de la symbolique d’Ex 14,1-3*, in *Analecta Biblica* 109, Roma 1986; G. GARBINI, *Le serpent d’airain et Moïse*, ZAW 100,1988, 265-267; ID., *I miti delle origini nell’ideologia ebraica*, in *Convegno sul tema: Le origini di Israele*, Acc. Naz. dei Lincei, Roma 1987, 29-38; ID., *Torah e Mosè*, in *Ricerche Storico Bibliche* 1,1991, 83-96; G. BARBIERO, *Il cammino di fede del giovane Mosè come sintesi dell’esperienza spirituale dell’Esodo*, Salesianum 70,1995, 3-23; E. GABBA, *La Palestina e gli ebrei negli storici classici fra il V e il III sec. a.C.*, RivBibl 34,1986, 127-141; G. L. PRATO, *Cosmopolitismo culturale e autoidentificazione etnica nella prima storiografia giudaica*, RivBibl 34,1986, 143-182; cf. anche J.A.SOGGIN, *Storia d’Israele*, Paideia, Brescia 1984; H. DONNER, *Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn in Grundzügen*, in *Grundrisse zum Alten Testament*, Das Alte Testament Deutsch, Ergänzungsreihe Band 4/1, Teil 1, Göttingen 1984.

narrazione unitaria. Secondo una tradizione la figura di Mosé non è oggetto di particolari interessi teologici. Gli eventi grandiosi sono solo opera di Yhwh; Mosé non è chiamato a cooperare (Es 7,17-25; 8,9,17; 9,6.8.33.; 10,13; 14,13ss.21b; 16,13; Nm 11,18.31) e la sua funzione consiste nel far conoscere le intenzioni di Dio (Es 3,7s.16-20; 4,1-9; 7,16s.26; 8,16; 9,13) e intercedere per il popolo (Es 8,26; 9,28; Nm 11,11). È quasi un profeta di cui Dio si serve per rendere nota agli uomini la sua volontà. In un'altra tradizione Mosè è strumento di Dio direttamente impegnato nell'esodo dall'Egitto (Es 3,10.12). L'uso miracoloso del bastone rende la sua figura simile a quella di un taumaturgo. Aronne svolge la funzione di portavoce di Mosè (Es 4,16), come questi lo era di Yhwh, ma nel racconto del vitello d'oro Mosè e Aronne sono posti in netto contrasto. L'intercessione e la mediazione è presente anche in questa tradizione (Es 18,19; 32,11-13; Nm 12,11). Un'altra immagine di Mosè, ma più organica, si trova nella tradizione deuteronomica. Mosè è un profeta (Dt 18,18), ma non agisce nella storia per mezzo di eventi miracolosi e poche volte dà ordini come un condottiero (Dt 1,23; 2,20ss. 3,18). Il suo compito principale consiste nell'annunciare la parola di Dio, il quale comunica col popolo solo attraverso di lui. Questo fatto viene giustificato dal rifiuto di Israele di ascoltare direttamente il Signore (Dt 3,23-27). Per la tradizione dtn la figura di Mosè sofferente a causa della dura cervice del suo popolo è ben sviluppata (Dt 9,18ss.25ss); addirittura la sua morte fuori della terra promessa viene giustificata come una pena dovuta alla cattiva condotta del popolo (Dt 1,37; 3,23-27; 4,21s). Il cipiglio eroico di Mosè (Nm 11,10) è qui umile (Dt 3,24; 34,5). Secondo un'altra importante tradizione riportata dai testi sacerdotali Mosè è posto in strettissima relazione con la rivelazione del Sinai. Egli viene liberato dall'azione concreta di intervento, al suo posto subentra Aronne (Es 7,19-20; 8,1s.12s). Anche durante le rivolte Mosè non reagisce (Nm 16,4.22; 17,10; 20,6). Viene presentato come l'uomo del colloquio con il Signore (Es 24,15b-18); quanto più Mosè è attirato verso la sfera divina, tanto più si allontana da quella umana (Es 34,29ss). Lo straordinario racconto della nascita di Mosè e del miracoloso salvataggio (Es 2,1-10) si richiama allo stereotipo che si ritrova nei racconti della nascita dei grandi personaggi come Sargon I di Akkad²², Ciro II³³, Romolo e Remo⁴⁴.

Le figure di Mosè nelle varie tradizioni sono talmente diverse, che diventa necessario almeno un breve resoconto. L'interpretazione del nome dato in Es 2,10:

«...lo chiamò Mosè poiché aveva pensato, l'ho tratto (m^ššîthû) dalle acque»,

è dovuta all'uso della cosiddetta "etimologia popolare" per dare un significato al personaggio, senza alcuna pretesa filologica di risalire all'autentica etimologia del nome. Mosè è un nome ipocoristico tipico dell'onomastica egiziana dalla radice *m's j* (dare alla luce/generare) e comunemente usato: Ramses (*r'-m's -'s w*), Tutmosis (*ḏwtj-m's -'s w*) nel senso di "ND è colui che ha generato"; Ramose (*r'-m's*) "ND è nato" oppure in forme ridotte senza il nome della divinità, come *m's -'s w* (Mosè). La diversità di opinioni sulla identità di Mosè è indice della travagliata tradizione di questo personaggio: figura mitica (H. Winkler), fondatore di religione (W. Eichrodt), riformatore (E. König), legislatore (J. Wellhausen; H. Gunkel), teologo (W. F. Albright), mago (G. Beer), profeta (R. Kittel; Th. Vriezen), sacerdote (E. Hölscher), carismatico (A. Alt; R. Smend). A questo riguardo sono significativi alcuni testi fuori del Pentateuco, contenenti tracce di tradizioni diverse riferite alla figura di Mosè. Nel brano 2Re 18,4 il pio re Ezechia compie una riforma in senso "yahwista"; infatti, in base all'epigrafia, a partire dal VII sec. a.C., è documentato un

² . Ca. 2350 a.C.; cf. J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*, Princeton ³1969 (= ANET³) 119.

³ . Ca. 559-530 a.C.; cf. Erodoto, *Storie* I §§ 107-122.

⁴ . Per questi e altri racconti cf. W. H. SCHMIDT, *Exodus*, BK II,1 (1974) 55-57.

preponderante uso yahwistico nell'onomastica del regno di Giuda. Per attuare la riforma fu necessario «fare a pezzi il serpente di bronzo che Mosè aveva costruito». Questo fatto denota che forse Mosè non aveva quell'autorità che gli si riconosce più tardi in certi ambienti; infatti, un gesto simile non avrebbe potuto nemmeno essere pensato nella Gerusalemme dell'epoca intertestamentaria, tra l'altro questo episodio non è stato riportato nei libri delle Cronache e non a caso. Il serpente di bronzo non è altro che l'urèo egiziano, simbolo di potere e talismano apotropaico. Nei sigilli del VIII sec. a.C. ritrovati in Giudea e anche in siti non giudaici a sud della Palestina il simbolo dell'urèo era frequente⁵⁵, ma nel periodo successivo fu soppiantato dalla figura dello scarabeo alato che diventerà simbolo della corte di Gerusalemme. In questo contesto diventa più comprensibile la tradizione che lega Mosè ai Qeniti (Gd 1,16;4,11), ma tale informazione è in contrasto con quelle riportate nel Pentateuco, anch'esse in contrasto fra loro (Es 2,16-22;3,1 e Nm 12,1). I Qeniti, un gruppo di “fabbri”, erano lavoratori di metalli e costruttori di opere, come per es. l'urèo e tanti altri oggetti e immagini. La distruzione del serpente di bronzo indica in maniera abbastanza chiara che ad Ezechia la visione religiosa che si rifaceva a Mosè non piaceva affatto. In altre parole Ezechia introdusse uno “yahwismo” che non s'accordava più con quello precedente, simboleggiato appunto dal serpente di bronzo costruito da Mosè. In 1Sm 12,8 Samuele ricorda Mosè e Aronne in questi termini: «Yhwh mandò Mosè e Aronne ed essi fecero uscire i vostri padri dall'Egitto e li stabilirono in questo luogo». Secondo il testo ebraico di 1Sm 12,8 non è possibile dubitare che Mosè sia entrato in Palestina, in contrasto con la narrazione del Pentateuco che fa morire Mosè fuori della terra promessa. Le versioni antiche hanno però adottato una lettura facilitata al singolare⁶⁶, ponendo Yhwh come soggetto e conformando così il testo alla tradizione vincente del Pentateuco, che non contemplava l'entrata di Mosè in Palestina. Che Mosè abbia condotto gli ebrei fino in Palestina si ritrova nella tradizione riportata da Ecatèo di Abdera, uno storiografo dell'epoca di Alessandro Magno e Tolomeo I (fine IV sec. a.C.). Costui scrisse una storia egiziana (*Aegyptiaca*), in cui tratta l'origine degli ebrei, le loro istituzioni e consuetudini. Questo brano è stato ripreso da Diodoro Siculo⁷⁷, quando tratta la guerra di Pompeo contro la Giudea (63 a.C.). Secondo Ecatèo gli egiziani ritennero la presenza di stranieri e dei loro culti come causa di una pestilenza abbattutasi sull'Egitto. Per questo li cacciarono via. I più validi guidati da Cadmo colonizzarono la Grecia e molti altri furono condotti in Palestina da Mosè, un condottiero “sapiente e coraggioso che fondò Gerusalemme e il tempio”, stabilendo il culto e organizzando una costituzione per governare il popolo. In un brano Ecatèo racconta⁸⁸ che “a causa della cacciata dall'Egitto Mosè introdusse un modo di vita contro la società e ostile agli stranieri”. La tradizione dei lebbrosi ebrei cacciati dall'Egitto si ritrova in Manetone (III sec.a.C.), Lisimaco (II-I sec.a.C.), Cheremone e Apione (I sec. d.C.) riportati da Flavio Giuseppe⁹⁹ e ancora in Pompeo Trogo, riportato nell'epitome di Giustino¹¹⁰⁰, in Diodoro Siculo¹¹¹¹ e in Tacito¹¹²².

⁵ . Cf. F.Vattioni, *I sigilli ebraici*, Bib 50,1969, 357-388 nr. 51.54.72.89.109 provenienti da Lachis e 137.140.141.250.

⁶ . wayyôse ^Ä ' = fece uscire, al posto di wayyôl'û = e fecero uscire, solo il

codice Vaticano mantiene qui il plurale ex e ^Ä gagon; wayy o ^Ä ^Ä šib e m =

e li stabili, al posto di wayy o ^Ä šibûm = e li stabilirono.

⁷ . Cf. Bibliotheca Historica, XL 3.

⁸ . Cf. Diodoro Siculo, Bibl.Historica XL 3,4.

⁹ . Cf. Contra Apionem I 73-105;227-253; 288-292;304-311; II 8-10;15-17.20.25.28.

¹⁰ 10. Cf. Historiae Philippicae, XXXVI 2,1-3;11-16.

¹¹ 1. Cf. Bibliotheca Historica, XXXIV-XXXV 1,1-5.

¹² 12. Cf. Historiae, V 3,1-2.

Gli autori ebreo-alessandrini, che narrano le origini dei giudei¹¹³, scrissero nel III-I sec. a.C. e conobbero certamente anche le tradizioni del Pentateuco riguardo a Mosè; tuttavia ci tramandarono tradizioni diverse e in seguito sempre meno conosciute, perché, evidentemente, sopraffatte da altre che successivamente si imposero. Senza dubbio nei racconti di questi storiografi si tratta di tradizioni in cui domina un equilibrio fra cosmopolitismo culturale ed identità nazionale, aspetti che si ritrovano, in parte, anche nel libro della Sapienza e nel III libro degli Oracula Sibyllina¹¹⁴.

Da questa piccola rassegna si può ritenere che le tradizioni sull'esodo e su Mosè contenute nei libri del posteriore complesso canonico non godevano ancora di quel carattere normativo che venne ad essi attribuito in seguito, nella visione giudaica e in quella cristiana. Soltanto a partire da Filone e Flavio Giuseppe la narrazione sulla figura di Mosè e sull'esodo dall'Egitto è aderente ai dati biblici. Se quindi gli ebrei-ellenisti conservarono per alcuni secoli tradizioni sulla storia del loro popolo diverse da quelle che sono state tramandate nel Pentateuco, significa che quest'ultime non avevano ancora abbastanza autorità per imporsi, fatto che si verificò nei secoli successivi. È probabile che il trasferimento delle origini di Israele dall'Egitto alla Mesopotamia (Ur dei Caldei) e il ridimensionamento profondo della figura di Mosè, balbuziente, sostituito da Aronne e senza permesso d'ingresso nella Palestina, sia dovuto a scontri violenti fra il clero di Gerusalemme e la potente e ricca colonia di giudei-alessandrini con un loro tempio a Leontopolis. Infatti, l'Egitto, conosciuto come terra di rifugio, diventa "casa di schiavitù". Del resto il processo di emarginazione della figura di Mosè si completa nel "Rotolo del Tempio", trovato a Qumran e indicato con la sigla 11Q19 [11QTemple(a)] e 11Q20 [11QTemple(b)]. Si tratta di una Torah in contrapposizione con il Pentateuco, nella quale Mosè è completamente assente e viene sostituito da Aronne e i suoi fratelli¹¹⁵. La storiografia sopravvissuta nella tradizione giudaica e cristiana non è il risultato di una valutazione critica delle varie storie di Israele, ma l'accettazione di alcuni scritti come canonici per motivi essenzialmente teologici.

2. La narrazione dell'esodo dall'Egitto e la storia

Prima di concludere questi flashes conviene gettare uno sguardo sulla documentazione extrabiblica che in qualche maniera si riferisce direttamente o indirettamente alla narrazione biblica dell'esodo. Certi particolari suggeriscono che le tradizioni bibliche non possono essere un frutto di pura fantasia romanzata con lo scopo di idealizzare il passato di Israele. I contenuti storici della narrazione biblica riferita al

¹³ 13. Sulle tradizioni diverse a riguardo dell'origine degli ebrei cf. DEMETRIO, *Pseudo-Eupolemo e Artapano*, riportati da Eusebio, Praep. evan. IX 17,3;18,1;21,1;23,3, secondo costoro la Siria damascena sarebbe il luogo d'origine degli ebrei. In Tacito, *Historiae* V 2,1-3 si ha una sintesi dei luoghi di provenienza degli ebrei:

1. Creta, dal cui monte Ida derivano gli Idaei, poi allungato in Iudaei;
2. Egitto, da cui fuggirono sotto il regno di Iside, guidati da un certo Yerosolymus e da un certo Iuda;
3. Etiopia, da cui emigrarono per sfuggire alle ire del re Cefeo;
4. Assiria, da cui i giudei, assiri senza terra, emigrarono prima in Egitto e poi si stabilirono in Siria "propriora Syriae coluisse";
5. I Giudei sarebbero i Solymi cantati da Omero e fondatori di Gerusalemme.

¹⁴ 14. Cf. J. J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, New York 1983, 61-72;182-186.

¹⁵ 15. Cf. l'editio princeps Y. YADIN, *The Temple Scroll*, voll.I-III+IIIa, ed. inglese, Jerusalem 1983; per l'edizioni italiane cf. E. JUCCI, *Rotolo del Tempio*, in: *I manoscritti di Qumran*, ed. L. Moraldi, Torino 1986,733-811; A.VIVIAN, *Rotolo del Tempio*, in: *Testi del vicino Oriente Antico*, ed. P. Sacchi, Paideia, Brescia 1990, con ampia bibliografia.

soggiorno in Egitto e all'esodo non sono verificabili, ma alcuni elementi hanno una certa attendibilità. Anche le leggende, come del resto la storia, nascono da avvenimenti.

Il racconto del passaggio del Mar Rosso, oltre che quello delle piaghe, è tramandato secondo diverse tradizioni. Gli ebrei escono in tutta fretta e si dirigono verso Succot fino al confine del deserto (Es 12,33-38;13,20); oppure non prendono la strada dei Filistei; essi sono ben armati e portano con sé le ossa di Giuseppe (Es 13,17-19). Secondo un'altra tradizione si ha uno spostamento completo di itinerario (Es 14,1-4). Le tradizioni menzionano un'opera grandiosa di salvezza avvenuta nel mare, ma sono in contrasto fra loro nella dinamica del racconto, nella ubicazione del fatto e nell'identificazione del luogo. Yhwh agisce da solo (Es 14,10.13.14), non si parla di attraversata, ma di lotta fra Yhwh e gli egiziani (Es 14,19-20.21b.24-25.27bc.28c.30;15,1-18) "ed egli agitò le acque per tutta la notte con un forte vento dell'est che rese il mare una terra asciutta". Secondo un'altra tradizione Mosé stende il braccio sul mare e questo si divide (Es 14,23-26.27a.28). La stessa descrizione letteraria viene ripresa nella narrazione del passaggio del Giordano con Giosué (Gs 3,14-17) e più tardi con Elia (2Re 2,8); anche nel racconto del ritorno degli esiliati da Babilonia l'Eufrate si ritira per lasciarli passare (Is 11,15s; 43,16s;51,10). A proposito di difficile guado di un fiume è interessante ricordare il racconto di Polibio¹⁶⁶. Nel 239 a.C. ca. Amilcare Barca riuscì a trasportare l'armata cartaginese al di là del fiume Macara (per i romani Bagradas) che sfocia nel Mediterraneo ed è situato nel Nordafrica. Il fiume era inguadabile e l'unico ponte era fortemente presidiato dai nemici. Ecco il racconto:

« Egli (Amilcare) aveva osservato che, quando il vento soffiava forte da una certa direzione il fiume Macara presso la foce si riempiva di sabbia, e proprio dove esso sboccava nel mare si formava un guado. Fece dunque fare tutti i preparativi per il passaggio dell'esercito e, tenendo segretissimo il suo disegno, attese che si verificasse la circostanza propizia. Quando questa si presentò, partì di notte da Cartagine e, al sorgere del giorno, senza che nessuno se ne accorgesse, aveva fatto passare tutte e sue armate...»

Questo racconto ha delle analogie con la tradizione biblica del vento forte dell'est che prosciuga le acque, ripresa anche da Flavio Giuseppe¹⁷⁷ e giustificata con un fatto analogo che avvenne nelle acque del mare di Panfilia, attraverso cui passò Alessandro Magno e il suo esercito¹⁸⁸. Il motivo del vento e della tempesta è ricordato anche da Pompeo Trogo (fine I sec. a.C.) riportato da Giustino nell'epitome delle *Historiae Philippicae* (XXXVI 2,13), dicendo che gli egiziani sono stati costretti a ritornarsene a causa delle intemperie (...domum redire tempestatibus compulsi sunt). In analogia con la narrazione biblica l'intervento della volontà divina in simili imprese è menzionata in Arriano¹⁹⁹ e in Flavio Giuseppe²⁰⁰, mentre non è presente in Polibio. Si può dire che la tradizione sul vento forte è da considerare rilevante²²¹, per dare al racconto un contesto storico-topografico esatto.

Comunemente, per la valorizzazione storica di alcuni elementi della narrazione biblica, si fa riferimento alla documentazione egiziana che testimonia la presenza di unità semitiche in Egitto, dove, costituite come colonie di immigrati, si dedicano ai lavori più disparati. A partire dal XVIII secolo a.C. si hanno attestazioni di infiltrazioni di gruppi semitici nel delta orientale del Nilo, chiamati Hyksos (= principi di terre straniere), cioè

¹⁶ 16. Cf. Storie I 75,5.

¹⁷ 17. Cf. AJ, II 343.

¹⁸ 18. Cf. AJ,II 348.

¹⁹ 19. Cf. History of Alexander, Loeb Class. Library, Londra 1961, I 26, pg.72-73: «... non senza dio», cioè non senza intervento della divina provvidenza.

²⁰ 20. Cf. AJ, II 347-348.

²¹ 21. Cf. D. NOF-N.PALDOR, "Are there Oceanographic Explanations for the Israelites' crossing of the Red Sea?", Bulletin of the American Meteorological Society, 73/3,1992, 305-314.

l'insieme delle popolazioni semitiche²²². Costoro riuscirono addirittura a dominare l'Egitto per ca. un secolo, fino al 1550 a.C.²²³, quando la reazione egiziana, partita da Tebe, riprese il potere (XVII dinastia).

È possibile che un gruppo di popolazioni semite, tra cui qualcuna chiamata anche *'ibrîm* (ebrei), risiedesse nella regione del delta orientale del Nilo. La figura e il nome di Mosè così legati all'ambiente egiziano difficilmente potrebbe essere frutto di pura fantasia. Nulla vieta di pensare a un Mosè come a uno fra i capi di questi gruppi di semiti attorno alla zona del delta del Nilo. Altri nomi di origine egiziana che appaiono nella narrazione biblica rafforzano questa tesi; si pensi per es. a Pinhas, nome egiziano, portato dal figlio di Eli e di Eleazaro figlio di Aronne (Es 6,25; Nm 25,7.11;31,6; Gs 22,13.30-32;24,33), e a Hophni, l'altro figlio di Eli²²⁴. Secondo una narrazione comune a tutte le tradizioni questo gruppo di "ebrei" è penetrato nella Cisgiordania passando per la Transgiordania e ciò corrisponde al fatto che la parte Ovest della Palestina, fin sopra a Gezer, è rimasta sotto il controllo egiziano fino al 1150 a.C. ca., per cui gli eventuali fuggiaschi, per evitare i posti di blocco egiziani, non avevano altra scelta che quella di attraversare il deserto a Est, fino a sbucare nella Transgiordania.

La ricerca attuale, a questo proposito, è invece riferita sempre di più allo studio dei gruppi di persone chiamati Habiru e Shasu che scorrazzano dalla zona siro-palestinese fino a quella del delta del Nilo²²⁵. A questi gruppi di fuoriusciti o di bande più o meno organizzate di predoni che infestano quelle zone, proprio nel periodo che si sta trattando (da Amenofi II, 1425 a.C., fino a Ramses III, 1155 a.C.), si ricollegerebbe anche un possibile gruppo chiamato *'ibrîm* (ebrei). L'accostamento oltre al fatto etimologico Habiru-*'ibrîm* è dovuto soprattutto alla caratteristica sociale e non etnica dei gruppi indicati con questi termini.

Inoltre qualche dato nuovo sulla stele di Merneptah (1224-1204 a.C.), in cui si ha la più antica attestazione del nome "Israele", ci viene suggerito dalla rilettura di alcune scene scolpite nel tempio a Karnak e riferite, a torto, a Ramses II²²⁶. Le narrazioni figurate riguardano la campagna in Palestina di Merneptah e aggiungono importanti dettagli per una comprensione più profonda della stele tebana²²⁷. Alla fine di questo inno di esaltazione per il faraone vincitore si ha, come si è detto, un accenno a Israele:

"I re sono prosternati e supplicano «shalom». Nessuno fra i Nove Archi (le nazioni) alza la testa. Tjehenu (=la Libia) è distrutto e Hatti è in pace. Canaan è saccheggiata in maniera disastrosa. Ascalon è deportata. Gezer è presa. Yeno'am è rasa al suolo. Israele è devastato, il

²² 2. Cf. E. BRESCIANI, *Letteratura e poesia dell'antico Egitto*, Einaudi editore, rist. Torino 1990, 17.103.105;127-128; ANET³ 228-229;230-243;250-251;553-555; J. BRIEND-M.-J. SEUX, *Textes du Proche-Orient Ancien et Histoire d'Israel*, Les Editions du Cerf, Paris 1977, 38-42;44-62.

²³ 23. Sulle posizioni elevate raggiunte dagli stranieri in Egitto cf. J. Capart, *Un grand personnage palestinien à la cour de Merneptah*, *Chronique d'Egypte* 11,1963, 32-38; ANET³ 260.

²⁴ 24. Sull'onomastica riferita ai nomi della tradizione biblica cf. M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, Stuttgart 1928.

²⁵ 25. Su questi temi cf. J. BOTTÉRO, *Le problème des Habiru à la 4e Rencontre Assyriologique Internationale*, *Cahiers de la société asiatique* 12, Paris 1954; ID., *Habiru*, in *Reallexikon der Assyriologie* 4,1972-1975, 14-27; ID., *Entre nomades et sédentaires: les Habiru*, in *Dialogues d'histoire ancienne* 6,1980, 201-213; O. LORETZ, *Habiru-Hebräer. Eine sozio-linguistische Studie über die Herkunft des Gentilium 'ibrî vom Appellativum habiru*, BZAW 160, Berlin-New York 1984; M. LIVERANI, *Farsi Habiru*, in *Vicino Oriente* 2,1979, 67-77; ID., *Il fuoriuscitismo in Siria nella tarda età del bronzo*, in *Rivista Storica Italiana* 77,1965, 315-336; R. GIVEON, *Les bédouins Shosou des documents égyptiens*, *Documenta et monumenta Orientis Antiqui* 18, Leiden 1971; cf. anche ANET³, 242-243.246.254.

²⁶ 26. Cf. F. J. YURCO, "Merneptah's Canaanite Campaign", *Journal of the American Research Center in Egypt* 23,1986, 189-215.

²⁷ 27. Museo del Cairo CG N. 34025.

suo nome non esiste più. Uru (=Palestina) è resa vedova per l'Egitto. Tutte le terre sono ora riunite in pace.”

I termini appartengono alla stereotipa retorica tipica delle iscrizioni monumentali e riferibile ad ogni situazione in cui appaiono i vinti. Mentre per Ascalon, Gezer e *Yeno'am* sono stati usati determinativi di luogo, per Israele invece si ha il determinativo di popolo. Dalla stele si sa che alcune città fortificate della Palestina furono sottomesse dal faraone e che un gruppo bellicoso, chiamato Israele, fu domato, dopo Ascalon, Gezer e *Yeno'am*. Dalle scene di battaglia le nominate città sono rappresentate come fortificate, mentre Israele come un esercito che combatte in aperta campagna, con carri da guerra, simili a quelli dei cananei delle città. Inoltre anche i vestiti con cui sono raffigurati gli israeliti sono uguali a quelli che indossano i cittadini cananei. Tutto ciò lascia pensare che nel 1208 a.C. vivesse una popolazione, in tutto simile alle popolazioni cananee, chiamata Israele, situata nella regione denominata poi Galilea, lontana quindi dalla terra dei faraoni e in nessun modo paragonabile alle descrizioni degli “Shasu/Habiru” che infestavano i confini dell'Egitto.

I termini “ebrei” e “Israele” designerebbero quindi due entità molto diverse e senz'altro non unificate, perlomeno in questa epoca antica. Con *'ibrîm-Habiru* si esprime una connotazione sociale di fuoriusciti, disturbatori che agiscono ai confini degli stati e ai margini delle città-stato. Con Israele, invece, si indica una popolazione ubicata nel Nord della Palestina e sottomessa con forza dal faraone Merneptah nel 1208 a.C. Gli altri gruppi denominati Shasu, secondo i testi egiziani, operano nell'area siro-palestinese, presenti per di più nel profondo Sud della Palestina. Nella lista di Amenofi II questi sono menzionati insieme agli Habiru, considerati anch'essi quindi come gruppi socialmente emarginati. L'interesse che suscitano gli Shasu per lo studioso dell'Antico Testamento è legato all'espressione “Shasu di Yhw”, scolpita nel tempio di Amara (all'epoca di Ramses II) e in quello nubiano di Soleb (all'epoca di Amenofi III).

La presenza del termine “Yhw” (*Yahô*) in queste liste è da intendere come un toponimo indicante la regione del profondo Sud della Palestina, in cui si sarebbero trovati questi gruppi turbolenti contro i quali sono intervenuti i faraoni. Non c'è motivo di dubitare che Yhw (*Yahô*) sia lo stesso nome riferito al dio degli “ebrei” (cioè, al dio dei disperati), in quanto è ben attestato nel Vicino Oriente Antico che un “toponimo” possa essere anche un “theonomo”, specialmente per quanto riguarda i nomi di montagne.

Nell'Antico Testamento il termine *'ibrî/'ibrîm* (ebreo/ebrei) compare solo 33x contro le 2500x ca. del termine “israele”, ed è concentrato nella storia di Giuseppe (Gn 39,14.17;40,15;41,12; 43,32), nel racconto dell'esodo (Es 1,15-19;2,6-11.13;3,18;5,3; 7,16;9,1.13;10,3), nella guerra contro i Filistei (1Sm 4,6.9; 13,3.9;14,11.21;29,3). Inoltre si trova usato nella sfera giuridica per indicare un uomo caduto in schiavitù per debiti (Es 21,2; Dtn 15,12; Gr 34,9.14). Da questi brani risulta che anche nelle tradizioni riportate dai testi biblici il termine *'ibrîm* indica persone o gruppo di persone appartenenti a uno status sociale miserevole. Soltanto in tarda epoca il termine “ebreo” assume l'accezione etnica riferita al popolo di Israele, di cui diventa sinonimo: Ebrei = Israeliti.

Mettendo insieme questi dati si potrebbe azzardare, a grandi linee, una conclusione. Nell'ultimo quarto del secondo millennio a.C. a questi gruppi di fuoriusciti, di emigranti, di senza patria che gravitano verso la terra dei faraoni, chiamati Habiru (> *'ibrîm*) e Shasu nelle fonti antiche, si potrebbe collegare una banda di *'ibrîm/Habiru*, fuggiaschi dall'Egitto, capeggiati da un certo Mosè. Una specie di coalizione turbolenta avrebbe sospinto queste bande a risalire il deserto fin nella regione della Transgiordania. L'indebolimento delle città-stato cananee in quest'epoca ha senza dubbio favorito l'insediamento di questi gruppi nel territorio e anche la fusione, più o meno violenta, con le popolazioni autoctone, come per es. con gli israeliti. Il dio degli *'ibrîm*, fuggiaschi

dall'Egitto, venne cantato come il liberatore che capovolse con “braccio disteso” la miseranda situazione di questa gente, permettendo loro finalmente di insediarsi in un territorio. Ancora è possibile leggere fra le righe della narrazione canonica la fusione di tradizioni diverse riferite ai vari gruppi, denominati tribù, che formarono il popolo di Israele. Il nome dell'eponimo, Israele, con cui veniva denominata una fra le popolazioni autoctone, ebbe il sopravvento; infatti, con *Benê Israel* (figli di Israele) si indicò l'insieme di questo nuovo agglomerato di genti, dopo che fu soppiantata anche la forte tradizione dei *Benê Iacob* (figli di Giacobbe), mentre per il termine *'ibrî* (ebreo) fu mantenuta l'originaria accezione di categoria sociale miseranda.

Al contrario il nome di Yhwh, il dio degli *'ibrîm*, si impose sugli dei degli altri gruppi, anche se con maggior difficoltà, specialmente presso gli autoctoni. Infatti, nella narrazione della scissione del regno di Israele traspare una viva resistenza contro l'egemonia dei nuovi arrivati e del loro dio. In quest'ottica va letta la narrazione dello scisma di Geroboamo e della costruzione del vitello-idolo (1Re 12,26-32). Non a caso profeti del regno del Sud vanno in quello del Nord a predire i disastrosi interventi di Yhwh, motivati dall'indolenza e dalle infedeltà degli abitanti del regno di Israele (Cf. Amos).

Il Dio degli *'ibrîm* (Es 3,18;5,3;7,16;9,1.13;10,3), presentato come il Dio dei disperati, dei senza patria e dei senza legge, viene magnificato come liberatore, intervenuto con potenza, per dare loro una terra, una legge e la dignità di liberi.