

introdotto per la prima volta in *Ex.* 2.16. Non ci è dato sapere di dove sono venuti più tardi i diversi nomi di questo sacerdote. La figlia del sacerdote, sposata a Mosè, riceve dalla tradizione il nome di Zippora; questo nome significa «uccello (femmina)» e si può senz'altro ritenere che era un nome abbastanza usato nell'antichità per le ragazze, che poi la narrazione, secondo il suo stile concreto, attribuì alla sposa madianita di Mosè. Probabilmente Zippora non è mai stata portatrice di una speciale tradizione. Diverso è il caso di Gherosom, figlio di Mosè. Questo nome non si può separare dall'eponimo della famiglia sacerdotale del santuario di Dan, che secondo il testo originario di *Iud.* 18, 30 si faceva risalire a Mosè attraverso il suo antenato Gherosom. Ciò si verificò in un tempo relativamente antico, ancora prima che si solesse far risalire tutte le caste sacerdotali, e fra essi anche i «Gherosoniti» (cfr. *Num.* 3.17 ss.), ad Aronne. Il figlio di Mosè, Gherosom, deriva dunque da una tradizione sacerdotale danitica; e qui ci troviamo di fronte al caso raro, che un elemento della tradizione nordisraelitica sia entrato nella narrazione del Pentateuco. Gherosom era l'unico figlio di Mosè conosciuto dalla tradizione J. La sua presentazione avviene in modo adatto a questo punto, in cui appare per la prima volta l'elemento della tradizione relativa all'imparentamento di Mosè con il sacerdote madianita. In tal modo egli viene ad avere per madre una madianita, elemento questo che ben difficilmente faceva parte della tradizione sacerdotale danitica. Il suo nome viene spiegato secondo un procedimento popolare con la situazione di Mosè in quanto *gēr* nella terra dei Madianiti (v. sopra).

3,1-6. La storia che ora segue dell'incontro decisivo di Mosè con Dio consta di due elementi, e cioè il racconto dell'apparizione di Dio in un determinato luogo del deserto e il racconto della missione affidata a Mosè. Nella versione E, naturalmente, il primo elemento narrativo è quasi del tutto scom-

parso. Qui Mosè viene soltanto chiamato per nome da Dio (v. 4b), senza che venga detto nulla sulle circostanze esteriori e sul modo di questa chiamata; e dopo che egli ha risposto a questa chiamata con il solito «Eccomi», Colui che chiama gli si presenta come «Dio dei padri» (v. 6); allora Mosè, per paura di «guardare» Dio, che dunque è concepito come apparso in qualche modo visibile, si copre il volto con il suo mantello (cfr. *1 Reg.* 19.13). Il luogo di questo avvenimento fu la «montagna di Dio» (nella terra dei Madianiti). La sua denominazione nel v. 1bβ appartiene alla versione E, quantunque la presenza del nome «Dio» nell'espressione «montagna di Dio» sarebbe stata possibile anche in J; ma la citazione della «montagna di Dio» in *Ex.* 18, 5 E fa pensare che questa espressione anche qui faccia parte della narrazione elohista. Rimane incerto se si possa attribuire al racconto E qualche altra espressione del v. 1 nella forma con cui ci è stato tramandato. Soprattutto si pone il quesito per il nome *Itro*, che anche altrove appare in contesti E (4,18; 18, 1 ss.) ed in ogni caso non è da derivarsi da J (2, 18). Se il nome *Itro* qui non è semplicemente un'aggiunta, a motivo delle ricorrenze successive di questo nome, e perciò E ha una parte non più sicuramente delimitabile nelle asserzioni del v. 1a, allora anche E, come J, ci presenta Mosè che conduce al pascolo il gregge del suocero madianitico e ad un certo momento, passando da un pascolo all'altro, giunge alla «montagna di Dio», molto lontana e a lui prima sconosciuta, dove viene prodigiosamente chiamato da Dio per ricevere la sua missione.

Nella versione J il fatto che Mosè, vagante con il gregge di suo suocero in un paese ancora sconosciuto, scopre nel deserto quel luogo dove *Jahvé* gli rivolge la parola, appare ancora più chiaramente come uno speciale elemento della tradizione. Mosè scopre questo luogo ed apprende che è «luogo santo» (v. 5), al quale non ci si può avvicinare troppo e i cui dintorni si possono calpestare soltanto a piedi nudi, cioè con i piedi lasciati nella loro condizione naturale. Quanto alla for-

ma, questo racconto ricorda molte storie patriarcali, specialmente la storia della scoperta, da parte di Giacobbe, della santità di Betel, che in seguito fu un luogo di culto (*Gen.* 28, 11-22 JE). È perciò verosimile che anche qui ci troviamo di fronte ad una tradizione locale originaria, il cui carattere di «luogo santo» era ancora noto in un periodo seriore. Il racconto non offre nessun elemento per un'esatta localizzazione. Sol tanto dal contesto si può dedurre che la località era nel deserto, e certamente nel deserto tra l'Egitto e la terra coltivata della Palestina. Questo luogo, che anche in seguito era molto probabilmente noto agli Israeliti che attraversavano il deserto a sud della regione da loro abitata, era caratterizzato da un «rovetto ardente». Poiché non viene offerta una speciale giustificazione di questo fenomeno, sebbene si presupponga che esso costituisca la particolarità permanente di quel luogo, dobbiamo cercarne una spiegazione. L'esegesi ha pensato spesso e volentieri ad un fenomeno quale il fuoco di Sant'Elmo, e di fatto bisogna ben accettare qualche cosa di simile, senza però poter dare una spiegazione sicura. È comprensibile che un fenomeno del genere fosse inteso come qualche cosa di miracoloso, come un segno della presenza divina. H. Gressmann (*Mose*, 26 ss.) ha elencato tutta una serie di testi paralleli della Siria-Palestina, dove si parla di alberi che bruciano e non si consumano. Questa tradizione locale del sacro luogo del rovetto ardente nel deserto è entrata nella tradizione israelitica per dare uno sfondo concreto al racconto del primo incontro di Mosè con Dio. Si può domandare se J, che difficilmente conosceva di persona il deserto meridionale, e forse già la tradizione orale a lui anteriore, non abbia cercato proprio nel Sinai il luogo santo del rovetto ardente, in origine indipendente. La parola ebraica per «rovetto» (*s<sup>c</sup>neh*), che qui viene usata, non ha in origine nulla a che fare con il nome Sinai; è la designazione, nota a molte lingue semitiche, di un determinato arbusto spinoso, ed in arabo nella forma *sinā* significa precisamente il cespuglio spi-

noso della *Cassia obovata*, che oggi si trova in Palestina nei dintorni del Mar Morto. La parola appare dunque in *Ex.* 3, nel caso che esista nello sfondo una concreta tradizione locale, perché dev'essere descritto un determinato genere di arbusto spinoso che in ebraico può essere chiamato con questo nome e solo con questo nome. In origine non c'era quindi nessuna allusione misteriosa al nome «Sinai». Tuttavia è possibile che più tardi quando il racconto venne incorporato nella tradizione di Mosè si sia voluto udire nella parola *s<sup>c</sup>neh* un'eco del nome «Sinai», e perciò, secondariamente, si sia trasferita la scena sul Sinai. A ciò si poteva essere indotti anche dal fenomeno del fuoco, che ricordava il fenomeno che aveva accompagnato la teofania sul Sinai. Forse J ha già pensato a questa esperienza di Mosè come a un preludio della successiva grande teofania sul Sinai. L'autore anzitutto fa apparire a Mosè, nel fuoco del rovetto, un «messaggero di Jahvé» (in ebraico *mal'ak jahv* = in greco *aggelos kyriou*), un inviato celeste non definito più esattamente, quale interno-diario dell'opera di Dio sulla terra (v. 2); successivamente però, appena si tratta del dialogo personale rivolto a Mosè, e quindi non più dell'«apparizione» ma del «discorso» di Dio, allora fa intervenire direttamente Jahvé (cfr. *Gen.* 16, 7 ss. e al riguardo von Rad, *ad l.*).

3, 7-22. L'incarico dato da Dio a Mosè è, tanto dal punto di vista della storia della tradizione quanto di quello obiettivo, il vero e proprio nucleo della storia del soggiorno di Mosè nella terra dei Madianiti raccontata dalle antiche fonti del Pentateuco. Questo incarico si trova formulato con leggere differenze nelle due fonti. In J Mosè riceve da parte di Jahvé l'annuncio che Dio stesso guiderà Israele fuori dall'Egitto (vv. 7. 8) e l'ordine di proclamare questo proposito divino agli Israeliti in Egitto (vv. 16 ss.). Mosè è qui semplicemente il messaggero di Dio, che riceve la notizia di ciò che Jahvé si propone di realizzare, e che deve trasmettere questa notizia

a Israele, e ciò proprio nella forma dell'«annuncio del messaggero», dove il messaggero come rappresentante parla con l'«io» di colui che gli ha affidato l'incarico (vv. 16b, 17). Ciò rammenta i profeti da noi conosciuti in epoca più tarda, con la sola differenza che qui dev'essere annunciata un'opera salvifica di Jahvé, mentre nei profeti posteriori si tratta prima di tutto e soprattutto di annunciare un imminente giudizio di Dio. J ha formulato l'incarico a Mosè molto tempo prima che apparisse la profezia «classica»; già fin da allora, quindi, non era ignota ad Israele l'idea dell'apparizione di un inviato di Dio, mandato prima di un'imminente azione divina. Anche per E Mosè è un «inviato»; tre volte si afferma in questo contesto che Dio «manda» Mosè (vv. 10.12.13), adoperando la stessa parola che più tardi anche i profeti useranno per caratterizzare la loro missione (cfr. *Ier.* 26, 12.15). In E però viene dato a Mosè l'ordine di «portar fuori» Israele dall'Egitto (vv. 10.11.12) mentre secondo J è lo stesso Jahvé che vuole «condurre fuori» dall'Egitto Israele (vv. 8.17). Certamente si tratta di una differenza da poco, perché senza dubbio anche E intende Mosè strumento dell'opera di Dio nella liberazione dall'Egitto. Ma la differenza esiste; e la descrizione di J dovrebbe considerarsi come la più originaria, giacché qui si tratta dello sviluppo narrativo dell'antichissima professione d'Israele che «Jahvé ha condotto Israele fuori dall'Egitto». Viceversa in E abbiamo già la concezione, sia pure sfumata, di una maggiore partecipazione di Mosè. In ambedue i casi, però, l'iniziativa dell'avvenimento che sta per incominciare rimane esclusivamente riservata a Jahvé.

Secondo J (vv. 7.8.16 ss.), il discorso di Jahvé a Mosè è semplice e — nella sua forma originaria — breve. Jahvé ha già cominciato ad agire. Egli non soltanto ha udito la *s<sup>e</sup> āqā* degli Israeliti, e cioè le grida di aiuto degli oppressi indifesi (v. 7); egli è anche già «disceso» (v. 8). Con semplice espressività J dice che Jahvé scende dalla sua altissima dimora celeste per fare qualche cosa sulla terra (cfr. al riguardo *Gen.* 11, 5.7).

Come scopo dell'«esodo» viene subito indicato il «dono della terra», cui si accenna con l'espressione «in un paese bello e spazioso» (le altre indicazioni di questa terra dovrebbero essere aggiunte secondarie). Ora Mosè deve comunicare il suo incontro con Dio agli «anziani» d'Israele, cioè probabilmente ai capi delle grandi famiglie quali rappresentanti e portavoce della collettività (v. 16), e riferire esplicitamente che Jahvé, che gli è apparso, non è altro che il «Dio dei padri» della tradizione patriarcale, che ora si accinge a realizzare la promessa della terra fatta ai patriarchi. Egli deve comunicare il messaggio divino che l'«esodo» è ormai imminente. La forma originaria della narrazione jahvistica giunge probabilmente fino al v. 17aα. A partire da questo punto abbiamo probabilmente un'aggiunta posteriore non soltanto nella descrizione stereotipata della terra promessa (v. 17aβ) ma anche nella descrizione particolareggiata dell'«esodo» dei vv. 18-22, che stranamente anticipa quella della successiva narrazione (al v. 18 cfr. 5,3; al v. 21 cfr. 11,3; al v. 22 cfr. 11,2). Con queste aggiunte il messaggio di Dio riceve un elemento profetico, mentre in origine conteneva soltanto il breve annuncio della grande opera di Dio.

3,9-15. In E, dove tra i vv. 6 e 9 manca forse soltanto l'introduzione al discorso di Dio (vv. 9 ss.), Mosè riceve l'incarico di «condurre» Israele fuori dall'Egitto, dopo che sono giunte a Dio le grida di aiuto degli Israeliti (v. 9 [par. v. 7]) (le frasi «ti mando al faraone» v. 10, e «andare dal faraone» v. 11, disturbano alquanto lo sviluppo delle narrazioni, e forse sono degli ampliamenti). Alla domanda ansiosa per conoscere come portare a compimento la grande impresa, Mosè riceve la promessa che Dio intende «essere con lui», e a conferma dell'incarico divino gli viene offerto un «segno». Ciò ricorda molto da vicino, ed in parte anche nello stesso vocabolario, le storie dei capi carismatici del periodo dei «Giudici». Abbiamo, ad es., la storia di Gedeone, che «è mandato»

per compiere una grande azione (non semplicemente per tramettere un messaggio di Dio) e che riceve la promessa che Dio «sarà con lui». Infine a conferma della sua missione anch'egli chiede e ottiene «un segno» (*Ind.* 6, 14 ss.). La promessa «Io sarò con te» significa qui concretamente la presenza di Dio. Il «segno» promesso a Mosè naturalmente non è indicato; infatti il v. 12 è chiaramente tramandato in modo frammentario. Ciò appare già dalla presenza della parola «Dio» alla terza persona nel contesto di un discorso di Dio e dal passaggio, non del tutto motivato, dal singolare con cui ci si rivolge a Mosè al plurale riferito agli Israeliti. L'ultima frase di questo versetto contiene apparentemente qualcosa che Mosè deve dire agli Israeliti. In essa «questo monte» è la «montagna di Dio» del v. 1. Ma soprattutto il fatto che il «servizio su questo monte» potrà avvenire soltanto dopo che si verifichi l'«uscita» dall'Egitto, non può essere il «segno» di cui si parla in questo contesto. Tale «segno», quindi, in origine doveva essere ricordato dopo il v. 12a. Oggi non possiamo più sapere che cosa ci sia stato nelle attuali lacune del v. 12, e tanto meno se le lacune siano dovute ad una svista durante la trasmissione del testo, o se per motivi redazionali si sia tralasciato qualche notizia che contraddiceva alla versione J. Dopo aver ricevuto con questo «segno» la conferma dell'incarico divino, Mosè chiede ancora una legittimazione agli occhi degli Israeliti. Questa legittimazione consisterebbe nel fatto che egli è in grado di dire loro il nome del suo divino mandante. Infatti secondo la concezione dell'Antico Oriente, il «nome» di quanto esiste fa necessariamente parte della sua esistenza e si conosce una realtà soltanto quando se ne può dire il «nome». Così anche Mosè potrà rendere credibile agli Israeliti la realtà del suo incontro con Dio se potrà dire il nome del Dio che gli è apparso. Per J ciò non costituiva alcun problema. Nel racconto egli ha usato fin dal principio il nome divino *Jahvé* e, per lo meno a partire da *Gen.* 4,26, ha presupposto la conoscenza di questo nome da parte

degli uomini sulla terra. Per lui Mosè doveva semplicemente pronunciare questo nome conosciuto (v. 16). Diversa è la situazione di E, che invece di questo nome usa generalmente la parola «Dio». Nel contesto del suo racconto la richiesta del nome del Dio apparso a Mosè, che prima si era presentato senza nome come il «Dio dei padri» (v. 6, cfr. v. 13), ha un senso. Quando il «Dio dei padri» risponde alla domanda circa il suo nome e così dà a Mosè la desiderata legittimazione nei confronti degli Israeliti, E rende ormai noto, e per il momento soltanto in Israele, il nome di *Jahvé*. In tal modo è rimasto probabilmente più vicino alla realtà storica; infatti l'apparizione del culto di *Jahvé*, soprattutto in Israele, è connessa in qualche modo con i fatti relativi alla formazione del popolo d'Israele prima della conquista della Palestina. L'indicazione del nome avviene nei vv. 14-15, in un primo tempo con la frase misteriosa *'ehjeh 'äšer 'ehjeh* (= «io sono colui che sono»), dalla quale il termine *'ehjeh* (= «io sono») è preso come nome del Dio apparso a Mosè (v. 14). Tale nome al-lude inequivocabilmente al nome divino *jhw* (*Jahvé*); infatti per un orecchio israelitico lo scambio di *'ehjeh* con *jhw* suonava semplicemente come un passaggio dalla prima alla terza persona (dove la *w* di *jhw* al posto della *j* di *'ehjeh* potrebbe essere stata intesa come una dissimilazione dopo la *j* iniziale). Perciò il nome *jhw* fu inteso nel senso di «egli è». Questo rapporto viene esposto esplicitamente al v. 15, dove invece di *'ehjeh* del v. 14 viene inserito il nome *jhw*. In realtà, però, non si può evitare l'impressione che i vv. 14-15 siano sovraccarichi. La triplice introduzione del discorso di Dio lascia pensare di non essere originaria; questa insolita ripetizione è piuttosto sottolineata che motivata dall'avverbio «ancora» all'inizio del v. 15. Se dunque in questi versetti ci troviamo alla presenza di un elemento primario e di uno secondario, dobbiamo considerare come originaria la espressione più semplice. Per questo non si deve vedere nel v. 15 un ampliamento secondario del v. 14, come se fosse una

interpretazione esplicita dell'espressione 'ehjeh ('äšer 'ehjeh) per mezzo del nome *ihub*, tanto più che il v. 14 non aveva affatto bisogno di una simile interpretazione. Al contrario la semplice indicazione del nome al v. 15 dovrebbe essere considerata come la risposta originaria alla domanda posta alla fine del v. 13, allo stesso modo che la frase «questo è il mio nome in eterno» del v. 15b si richiama alla domanda del v. 13 «qual è il suo nome?». Il v. 14a sarebbe dunque entrato successivamente come spiegazione del nome *Jahvé*, e sarebbe stato introdotto nel contesto per mezzo del v. 14b, che letteralmente anticipa la frase seguente, per cui si ritiene opportuno l'inserimento dell'avverbio «ancora» all'inizio del v. 15. Se dunque il v. 14a(b) all'interno della narrazione E dovesse essere un elemento letterariamente secondario, questa aggiunta tuttavia potrebbe essere piuttosto antica e forse risalire ad una tradizione ancora più antica che spiegava il nome *Jahvé*. In ogni caso, però, il v. 14a(b), per antico che sia, ha una grande importanza in quanto è l'unica spiegazione, tramandata nell'Antico Testamento, del nome veterotestamentario di Dio. In questa sede può restare in sospenso la questione se il nome divino *Jahvé* abbia avuto già una storia preisraelitica, forse in rapporto ad un culto preisraelitico ed extraisraelitico sulla «montagna di Dio» o sul Sinai; e così pure l'altra questione se la spiegazione offerta al v. 14 definisca esattamente il senso originario del nome. Si noti soltanto che il nome *Jahvé* con molta probabilità deriva effettivamente dalla radice corrente nei dialetti aramaico-arabi *hwh*, che corrisponde a quella ebraica *hjh* = «essere»<sup>7</sup>. Ciò che è essenziale è che nel quadro della tradizione veterotestamentaria il nome di Dio è inteso nel modo in cui è interpretato al v. 14. In che misura questa interpretazione, oltre alla quale

7. La forma *jahweh* nei vv. 14-15 è evidentemente intesa come una forma verbale, come di fatto può anche essere (= egli è). Ma forse si tratta in origine di una derivazione nominale formata con il prefisso *ja-* e la radice *hwh* = «colui che è». (Cfr. L. Koehler, *Die Welt des Orients* 1, 5, 1950, 405).

l'Antico Testamento non offre la possibilità di nessun'altra, fosse diffusa in Israele, sfugge alle nostre conoscenze. Del resto nell'Antico Testamento non ci si riferisce quasi mai a questa interpretazione; soltanto lo strano 'ehjeh di Os. 1,9 sembra accennare ancora una volta all'interpretazione del nome *Jahvé* di Ex. 3,14. Nel nostro testo però il nome di Dio è spiegato nel senso di: «Colui per cui vale l'affermazione 'Io sono colui che sono'». Questa affermazione non è facilmente sostituibile con il breve «io sono». Probabilmente infatti il v. 14b, dove la frase 'ehjeh 'äšer 'ehjeh (= «io sono colui che sono») del v. 14a sembra ridotta alla semplice abbreviazione 'ehjeh, costituisce, secondo quanto abbiamo detto sopra, soltanto un passaggio redazionale al v. 15 ed in nessun caso è un'interpretazione autentica del v. 14a. La frase 'ehjeh 'äšer 'ehjeh (= «io sono colui che sono») va dunque intesa per se stessa. Essa consente diverse spiegazioni, fra le quali è quasi impossibile scegliere quella autentica. L'unica opinione difficilmente sostenibile è quella secondo cui con questa frase si nega una risposta o si dà una risposta evasiva alla domanda del nome. Infatti non solo il contesto induce evidentemente a pensare che a Mosè è stato comunicato il nome di *Jahvé*, come un vero nome divino e non soltanto come un modo per velare il nome divino, specialmente se il v. 14a (b) dovesse essere un'aggiunta secondaria del v. 15; ma anche la frase del v. 14a non può essere intesa in questo senso, altrimenti essa non dovrebbe suonare «io sono colui che sono» ma «io mi chiamo come mi chiamo». La frase 'ehjeh 'äšer 'ehjeh («io sono colui che sono»), che si può anche tradurre al futuro «io sarò colui che sarò», senza che vi sia una differenza sostanziale, perché in ogni caso è pronunciata dal Dio che d'ora innanzi vuole intervenire nella storia d'Israele, secondo l'uso linguistico ebraico non vuol significare qualche cosa di determinato<sup>8</sup>. Qui forse s'intende dire meno una pu-

8. Cfr. al riguardo soprattutto Th. E. Vriegen, 'Ehje 'äšer 'ehje (Festschrift Alfred Bertholet) 1950, 498-512.

ra indeterminata («io sono qualcheduno») che quell'indeterminata, per cui non si vuole esprimere qualcosa di determinato che si è intravisto («io sono qualcosa; ma si vedrà che cosa sono»). Più probabilmente, però, la nostra frase vuole esprimere quell'indeterminatezza che lascia aperte molte possibilità («io sono quello che voglio essere»). Anche se queste varie sfumature possono essere contenute nella breve frase e a seconda delle circostanze se ne può accentuare l'una o l'altra, in ogni caso è importante il fatto che in ebraico il verbo *hjh* non esprime il puro «essere», il puro «esistere», ma un «essere operante». Nel caso presente s'intende parlare certamente di un «essere operante» che non si esprime in qualche parte, ma appare nel mondo degli uomini, e in prima linea nella storia d'Israele. Forse è questo che si vuole esprimere in Ex. 3, 14a mediante l'interpretazione del nome di Jahvé. Bisognerà guardarsi dal voler dedurre da questa interpretazione più di quanto lo consenta la sua formulazione.

4, 1-16. Come in E, anche in J Mosè, incaricato di portare un messaggio di Dio agli Israeliti, chiede un segno che lo accrediti presso di loro; e lo riceve in duplice modo essendogli dato il potere di compiere due azioni «miracolose», cui potrebbe ricorrere in caso di necessità. All'immagine, che qui è presupposta da J, di un messaggero di Dio, apparteneva anche la possibilità di poter dimostrare che aveva ricevuto un incarico da Dio mediante l'esercizio di un «potere» miracoloso? Lo si dovrebbe supporre tanto più che successivamente Mosè non si trova affatto nella situazione urgente di dover usare espressamente di questo duplice accreditamento (cfr. 4, 30-31). Soltanto nella più recente narrazione P appare ancora una volta il motivo del bastone tramutato in serpente, evidentemente in base ad una più antica tradizione narrativa (7,9-12), ma in un altro contesto, e precisamente dinanzi al faraone. Si può quindi affermare che in 4, 1 ss. J avesse soltanto dato una forma più armoniosa al quadro che aveva di-

nanzi di Mosè, messaggero di Dio? Il contesto di 4, 1 ss. non scorre fluidamente. Il v. 5, con la sua ripetizione verbale di quanto precede, non solo è superfluo, ma è inserito nel racconto, senza nuove formule di introduzione alle parole di Dio, così sciattamente, che lo si può considerare soltanto come un'aggiunta. Ciò che vale per il v. 5, vale anche per il v. 8 e perciò anche per il v. 9, che ricorda le «piaghe» d'Egitto (cfr. 7, 14 ss.) e conferisce a Mosè il potere di dare una specie di esempio di queste «piaghe» di fronte agli Israeliti; ma non permette che questo «potere» venga esercitato prima degli altri due poteri ricordati sopra, perché in questo caso Mosè non può compiere il miracolo neppure a titolo di prova. Dopo che il messaggero ha ricevuto da Dio la missione e i poteri di credibilità segue ora, ai vv. 10 ss., il suo rifiuto con un pretesto (v. 10), dietro al quale si nasconde la paura dell'uomo di fronte ad un compito affidatogli da Dio. Anche la profezia successiva conosce qualcosa di simile (cfr. Jer. 1, 6). Jahvé insegna a Mosè che egli, Jahvé, è il creatore e perciò il vero Signore sugli uomini e sugli organi dei loro sensi (v. 11). Egli perciò può farsi servire dall'uomo con i suoi organi e gli darà quanto è necessario per l'adempimento del compito affidatogli: in questo caso la «dottrina», la «sapienza» di ciò che dovrà dire nel momento decisivo. Anche questo aspetto richiama alla memoria i profeti «classici» che in generale non avevano pronto il contenuto del loro messaggio, ma di volta in volta ricevevano la «parola» che dovevano pronunciare (cfr. soprattutto Jer. 28, 11 ss.). Che Mosè, dopo questa promessa divina, abbia ancora il coraggio di ripetere il suo rifiuto in una forma ancora più brusca (v. 13) è strano; e che la comprensibile ira di Dio che ne deriva (v. 14a) non provochi altro che una nuova promessa, cioè l'assistenza di Aronne a Mosè (vv. 14b-15, 16) fa meraviglia. La pazienza di Jahvé, che vuole compiere un'opera e servirsi a ciò di Mosè, come suo messaggero, è grande di fronte alla debolezza umana di Mosè. Certamente però la sezione costituita dai vv. 13-16

sotto il profilo della storia delle tradizioni, e probabilmente anche sotto il profilo letterario all'interno dell'opera narrativa jahvistica, rappresenta un'aggiunta posteriore, che ha lo scopo di introdurre Aronne nel racconto, servendosi a tal fine del ripetuto (ed accentuato) rifiuto di Mosè. Qui ed in seguito la menzione di Aronne non sembra appartenere allo strato originario del racconto. Qualora al v. 14 la parola «fratello» vada intesa in senso stretto, e non significhi «compatriota», Aronne in questo passo appare come il fratello carnale di Mosè; ora questa non era l'opinione della più antica tradizione fissata per iscritto (cfr. 15,20). Ad ogni modo questa aggiunta è stata fatta piuttosto anticamente: lo prova l'antico uso della definizione «levita» nel v. 14, che oggettivamente forse è ancora più antica dell'uso del nome Levi in 2,1. Infatti dopo l'affermazione «tuo fratello» la definizione «il levita» non si può intendere come un dato relativo all'origine; piuttosto sembra attribuire ad Aronne una funzione, che Mosè non ha. Probabilmente qui *lewi* rappresenta un antico termine tecnico culturale. Che Jahvé, contemporaneamente al suo discorso a Mosè, ponga accanto a quest'ultimo «il levita Aronne» (v. 14b; cfr. v. 27) è un segno della sua opera non limitata nello spazio. Inoltre anche nel passo aggiuntivo (vv. 13-15) c'è un'immagine del messaggero di Dio, che fa pensare alla profezia «classica» posteriore. Aronne diventa ora il vero messaggero e Mosè starà al posto di Dio come il suo mandante (v. 16b). Mosè metterà «le parole nella sua bocca» (v. 15a), come Dio fa con i profeti (cfr. 1er. 1,9b); ed Aronne servirà da «bocca» a Mosè (v. 16ba) allo stesso modo che il profeta è «la bocca di Dio» (1er. 15,19). Il silenzio di Mosè dopo il v. 12 (v. 16) prova che egli è ormai pronto ad obbedire all'incarico affidatogli da Dio.

4,17. Inaspettatamente appare al v. 17 il «bastone» con cui Mosè deve «compiere i segni». Questa notazione non concorda con i vv. 1 ss., secondo cui Mosè userà il suo bastone

soltanto per uno dei due «segni». Il v. 17 proviene dunque dalla versione E, secondo la quale, a quanto pare, Mosè non doveva compiere soltanto un «segno» (cfr. 3,12a), ma più segni. Tuttavia a motivo della versione parallela J la tradizione E è stata conservata solo frammentariamente.

4,18-23. Per l'adempimento del suo compito Mosè ritorna in Egitto, come è narrato in due varianti (v. pp. 40 s.). Secondo J (vv. 19,20a) egli ha condotto con sé moglie e figlio; secondo E (vv. 18,20b) è tornato apparentemente da solo (18,2 ss.), ma ha portato con sé, come viene osservato esplicitamente, il «bastone di Dio» (cfr. v. 17) che opera i segni. Il discorso di Jahvé a Mosè nei vv. 21-23, che anticipa la situazione prima ancora della sua partenza (cfr. invece v. 20a), va giudicato analogamente alla sezione 3,18-22 (v. sopra p. 51). Esso accenna già all'ultima piaga d'Egitto e definisce al riguardo Israele come il «figlio primogenito» di Jahvé, i cui maltrattamenti in conformità alla legge del taglione Jahvé vendicherà sul «primogenito» del faraone. Anche in Os. 11,1 Israele viene presentato quale «figlio» di Jahvé «chiamato dall'Egitto».

#### 4. Ritorno di Mosè in Egitto e prime trattative con il faraone (4,24-6,1)

<sup>424</sup> Per via, in un luogo di pernottamento, Jabvé lo assalì e cercò di ucciderlo. <sup>25</sup> Allora Zippora prese una pietra aguzza e tagliò (con essa) il prepuzio di suo figlio, e con esso gli toccò le parti genitali e disse: «Tu sei per me uno sposo di sangue». <sup>26</sup> Dopodiché egli lo lasciò. Da allora «siv» (1) disse «sposo di sangue» a causa della circuncisione.

<sup>17</sup> Jahvé disse ad Aronne: «Va' incontro a Mosè nel deserto». Ed egli andò e lo incontrò al monte di Dio e lo baciò. <sup>28</sup> Mosè comunicò ad Aronne tutte le parole che Jabvé gli aveva affidate, e tutti i segni mi-

1. Questa traduzione presuppone che in luogo di *imrà* originariamente ci sia stato *imār* oppure *imrā*.