

de: Piero Stefani, Giuseppe Barbaglio

DAVANTI A DIO

Il cammino spirituale di Mosè, di Elia e di Gesù

collana "Quaderni di Comaldoli" 6

EDB Bologna 1995

© 1995 Centro editoriale dehoniano
via Nosadella, 6 - 40123 Bologna

ISBN 88-10-41105-6

Stampa: Grafiche Dehoniane, Bologna 1995

L'inconosciuto stare davanti a Dio

«Dio resta lo sconosciuto, colui che non conosciamo, pur credendo in lui ... Ma egli è altresì misconosciuto, colui che non vogliamo riconoscere».

Queste affermazioni di M. de Certeau potrebbero costituire le chiavi interpretative di questi scritti di Piero Stefani e di Giuseppe Barbaglio.

Stefani presenta la vicenda spirituale ed esistenziale delle due più grandi figure del primo Testamento: Mosè ed Elia.

Già a partire dalla esperienza del rovelto ardente Dio rimane sconosciuto a Mosè. Il fatto di venir a sapere che chi gli si rivela è il Dio dei suoi padri non gli dà quella sicurezza e quella fiducia che ci aspetteremmo. Neppure la rivelazione del nome di Dio aggiunge maggiore conoscenza a Mosè. Egli non lo sa, ma non solo non conosce affatto Dio – pur ricevendo la rivelazione del suo nome e la manifestazione della sua gloria in mezzo alle fiamme del rovelto –, bensì lo misconosce di fatto non affidandosi al disegno divino di liberazione.

Lo misconosce nel richiedere segni personali di credibilità, con la paura di non saper parlare, e più tardi nel prestare ascolto alla mormorazione degli israeliti nel deserto.

Si delinea così per Mosè una via spirituale che diventerà paradigmatica per il primo Testamento: essa va dall'esperienza della misconoscenza di Dio alla sua progressiva conoscenza, nella quale ancora Dio rimane paradossalmente sconosciuto. Sebbene Dio parli con lui bocca a bocca e in visione (Nm 12,8), e gli comunichi: «hai trovato grazia ai miei occhi e ti ho conosciuto per nome» (Es 33,17), e gli faccia contemplare il passaggio della gloria divina (Es 33,21 e 34,5-6), tuttavia il suo stare davanti a Dio è una breccia, uno squarcio, un'estasi di non-conoscenza mistica.

Ciò vale ancor più per Elia. Anche nel suo cammino ci sono queste tre tappe prima di giungere davanti a Dio. C'è la misco-

noscenza di Dio nel sacrificio dei profeti di Baal – uccisione voluta da Elia e non da un ordine del Signore –, e nell'esperienza di avere paura di morire. Egli, che non desiste affatto di fronte alla morte dei servitori di Baal, non sa affrontare il rischio della sua propria morte come martire del vero Dio. Solo rifugiandosi nel deserto comincia a conoscere un Dio diverso (1Re 19,4-8), quando al suo desiderio di morire Dio gli ridona vigore e forza per raggiungere l'Oreb, il monte di Dio. Ma anche per lui si può affermare che malgrado il dono di una grande teofania (1Re 19,11-14) avvenuta nella stessa rupe dove si rannicchiò Mosè durante il passaggio della gloria divina – Dio rimane lo sconosciuto. Elia sta davanti a Dio, ma non sa nulla di quella «sottile voce di silenzio» che gli si rivela. Sa solo coprirsi il volto, uscire dalla caverna e presentare il suo zelo e il suo lamento. Non sa rispondere alla domanda di Dio: «Che fai qui, Elia?».

Lo scritto di Barbaglio, invece, descrive quale Dio emerge dall'insegnamento e dalla esperienza di fede di Gesù. Si potrebbe dire che Gesù conosce Dio tramite la misconoscenza religiosa presente al suo tempo. Attraverso la denuncia e la critica di tale misconoscenza divina – contrabbandata come l'unica vera –, egli può far conoscere un altro Dio: il Dio gratuito, quello sconosciuto di Mosè e di Elia: colui che si fa chiamare Abbà, che fa piovere sui giusti e sugli empi, che perdona e ha premura per la pecorella perduta. È il Dio sconosciuto ed imprevedibile delle parabole di Gesù, ma è allo stesso tempo l'inconosciuto che si nasconde sulla croce e si dona nel mistero della risurrezione.

I

Mosè

Introduzione

Esperienza di Dio che Mosè
 Tutti dipendono dall'esperienza di Dio avuta da Mosè. Per questo l'«uomo Mosè» e le sue varie qualificazioni, liberatore, guida e condottiero, sacerdote, intercessore, mediatore, profeta, ecc., importano relativamente poco. Non si tratta affatto di un paradosso, è, al contrario, a ben vedere, una conclusione del tutto coerente. Nessun personaggio biblico, infatti, si identifica con la propria missione in modo così integrale come fa Mosè. La sua posizione unica è quella di essere tramite tra l'azione e la parola di Dio e il popolo di Israele; un tramite perdurante e permanente proprio perché la sua *persona* non è posta a fondamento di nulla.

Sue qualità?
 Il modo più autentico di accostarsi all'esperienza di Dio avuta da Mosè non sta perciò in un'ipotetica ricostruzione di quanto da lui sperimentato di persona, bensì nell'ascoltare i modi in cui essa si fa *presenza* all'interno delle tradizioni che accolgono la rivelazione del Dio unico. E ciò implica stendere una specie di silenzio protettivo intorno all'uomo Mosè. Parlare di «uomo Mosè e di religione monoteistica» è una formulazione che si confà, coerentemente, solo a un approccio volutamente laico. Prospettiva nel suo campo, ben s'intende, perfettamente legittima, ma per forza di cose lontana da quella incentrata sull'esperienza di Dio. E per quanto Mosè sia tramite insostituibile verso Dio, non è il suo nome, bensì quello dei patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe (di cui sappiamo qualcosa solo perché c'è stata la rivelazione consegnata a Mosè) a qualificare il nome del Signore. Il nome di Mosè non è neppure accostato a quello del suo Dio; anzi esso è impiegato più volte non già per riferirsi alla persona di Mosè, bensì per identificare il frutto più alto della sua missione, la rivelazione della Torah.

Nome di Dio e Mosè
 ↓
Tora

Anche nel lessico neotestamentario, come è noto, il termine Mosè sta a significare in effetti la Torah (Legge, Pentateuco). E quando nel giudaismo si parla di «Torah di Mosè nostro maestro (*Torat Moshè Rabbenu*)», lo si fa non perché si ritenga che i contenuti della rivelazione siano un parto dell'ingegno mosaico, al contrario lo si fa perché si è del tutto convinti che la Torah è dal cielo (*Torah min-ha-shamaim*). Proprio perché si tratta di un puro tramite della rivelazione Mosè si può identificare con la stessa parola scesa dall'alto.

Mosè e la Torah

«Mosè ricevette la Torah dal Sinai e la trasmise a Giosuè, Giosuè agli anziani e gli anziani ai profeti, e i profeti la trasmisero agli uomini della grande assemblea...» (*m. Avot*, 1,1). «In verità noi demmo a Mosè il Libro e gli facemmo seguire altri messaggeri» (*Corano*, 2,87). Il senso di queste due frasi, la prima derivata dalla codificazione scritta della Torah orale ebraica (*Mishnah*), la seconda tratta dal testo per eccellenza della rivelazione islamica, sono tra loro profondamente diverse, ed è giusto che sia così; comune a esse è però l'idea che Mosè rappresenti un punto di partenza che deve proseguire. Mosè è una figura che accoglie la rivelazione e la consegna ad altri. Chi viene dopo si appoggia a lui, non già perché lo vede come persona, ma appunto perché lo coglie come tramite della parola scesa dall'alto. In questo senso la persona di Mosè può anche scomparire. Nella *Haggadà di Pesach* (il testo liturgico recitato durante la cena pasquale ebraica) Mosè non è nominato neppure una volta. Eppure si sta celebrando la memoria dell'esodo. Sarebbe impossibile non far menzione di Mosè se si trattasse di una commemorazione storica. È opportuno sottacere quel nome se si attua una partecipazione memoriale all'evento (è quello che si fa nel corso della cena pasquale) perché in tal caso non ci si ricorda di uomini, ma dell'azione di Dio.

Mosè punto di partenza

«Ora Mosè era un uomo (*'ish*) molto *'anaw* (povero, umile) più di ogni *'adam* (persona) che sta sulla superficie dell'*'adamà* (terra)» (*Nm* 12,3). La descrizione biblica della figura di Mosè

Nm 13,1-8

A)

H. Mosè Nm 12,3

ne indica fino in fondo la condizione creaturale. Il suo essere 'anaw è espressione della sua umanità legata, come quella di tutti gli altri, alla terra. Anche Mosè è un 'adam perché è tratto dall'adamà. Questo versetto nella Bibbia descrive la mite reazione di Mosè alla contestazione dei suoi due fratelli, Myriam e Aronne, i quali rivendicavano di essere in proprio tramite della rivelazione di Dio: «Il Signore ha forse parlato soltanto per mezzo di Mosè? Non ha parlato anche per mezzo nostro?» (Nm 12,2). Dicendo queste parole Myriam e Aronne dimostrarono di non aver compreso che la posizione *unica* di Mosè è tutt'uno con la sua condizione radicalmente creaturale. Qui non si dà alcun privilegio. Mosè è unico non perché ha qualcosa più degli altri, ma perché consente a tutti gli altri di essere come lui. La sua posizione non si manifesta mai così profondamente nella sua irripetibile unicità come quando dischiude a tutti gli altri la possibilità di avere la sua stessa esperienza di Dio. La Torah di Mosè è sempre e comunque la Torah scesa dal cielo.

Giosuè, gli anziani, i profeti, gli uomini della grande assemblea (cioè, secondo la tradizione, i prototipi dei rabbini) non hanno meno Torah di Mosè; anzi forse è vero il contrario. In un certo senso nulla più della trasmissione nella parola realizza l'auspicio comparso sulle labbra di Mosè quando gli fu annunciato che Eldad e Medad stavano (illegittimamente a detta di Giosuè) profetizzando nell'accampamento: «Sei tu [Giosuè] geloso per me? Fossero tutti profeti nel popolo del Signore e volesse il Signore dare loro il suo spirito» (Nm 11,29). La trasmissione della Torah consente in effetti a tutti di essere come Mosè, il cui desiderio si realizza proprio allorché tutti ricercano e studiano la «sua» Torah. Non sembra arbitrario affermare che l'auspicio di vedere tutti partecipi della parola rivelata, trovi una specie di realizzazione nel racconto rabbinico in cui Mosè in persona giudica straordinarie le spiegazioni, da lui stesso, sulle prime, non comprese, proposte nella sua scuola da Rabbi Aqivà (II sec. d.C.), in quanto le riconosce come legittimo sviluppo della parola a lui rivelata sul Sinai (cf. *Talmud babilonese*, *Menachot*, 29b). E in questo contesto camaldolese è un dolce obbligo citare, come controcanto a tutto ciò, la ben nota fra-

se di Gregorio Magno secondo cui la Scrittura cresce con chi la legge. La trasmissione e lo scrutamento della Torah rappresentano il modo giudaico per realizzare questa crescita.

«Tutti i profeti guardarono attraverso specchi opachi, invece Mosè guardava attraverso uno specchio chiaro» (*Talmud babilonese*, *Jevamot*, 49b). Questo passo talmudico riprende una terminologia biblica nota anche al Nuovo Testamento («Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa...» 1Cor 13,12); più esattamente esso si presenta come una ripresa di un passo del libro dei Numeri, il cui centro si trova, però, nell'incunarsi di un'espressione uditiva in un contesto dominato dalla componente visiva. E la peculiarità di Mosè è fondata proprio sul primato dell'ascolto e del dialogo. «Ascoltate le mie parole. Se ci sarà un vostro profeta, io, il Signore, in visione a lui mi rivelerò, in sogno (*chalom*) parlerò con lui. Non così per il mio servo Mosè, egli è il fedele (*neeman*) di tutta la mia casa. Bocca a bocca (*pé 'al-pé*) parlerò con lui e in visione (*mareh*) e non in enigmi vedrà l'immagine (*temunà*) del Signore» (Nm 12,6-8). Il cuore della differenza tra l'«uomo di fiducia» Mosè e tutti gli altri profeti non è incentrato sulla diversità tra «sogno» e «visione» (la quale del resto coglie solo la *temunà* — immagine del Signore e non certo il suo volto impossibile da vedersi — cf. Es 33,20-23), la vera, grande diversificazione riposa tutta in quel «bocca a bocca», che può essere resa anche con «a viva voce»; si tratta, in ogni caso, di un'espressione che allude a un dialogo che avviene tra due persone (cf. Es 33,11; Dt 34,10). L'esperienza di Dio avuta da Mosè è soprattutto uditiva non visiva; per questo essa culmina nel dialogo. Lo specchio chiaro sperimentato da Mosè è innanzitutto lo specchio, privo di immagini, ma carico di senso, della parola.

Il titolo onorifico islamico riservato a Mosè, *Kalimallah*, che possiamo rendere con l'espressione «interlocutore di Dio», coglie perfettamente nel segno. Davvero è difficile trovare una qualificazione più adeguata. Si può dire che l'esperienza uditiva della parola propria di Mosè abbia posto per sempre Israele (e tutti coloro che a Israele si rifanno) nell'economia dell'ascolto,

Provocazione di Aronne e Myriam

Permette a tutti di essere come lui →

Tutti profeti

Autonomia di senso del testo

Nm 12,6-8

rispetto alla quale la dimensione visiva si presenta come pura cornice. «Voi vi avvicinate e vi fermate ai piedi del monte; il monte ardeva nelle fiamme che si innalzavano in mezzo al cielo; vi erano tenebre, nuvole e oscurità. Il Signore vi parlò del mezzo del fuoco; voi udivate la voce della sua parola ma non vedevate alcuna figura (*temunà*), vi era soltanto una voce (*zulati qol*)» (Dt 4,11-12). Non è decisivo sapere se Mosè abbia o non abbia visto la *temunà* del Signore (stando al libro dei Numeri pare di sì, stando al Deuteronomio pare di no); quanto davvero importa è che tramite suo la voce della parola sia giunta a tutto il popolo. E ancora una volta (come risulta ben chiaro dal passo del Deuteronomio appena trascritto) in questo suo fare da tramite la persona di Mosè può persino scomparire, il soggetto diviene infatti direttamente l'intero popolo («Il Signore vi parlò in mezzo al fuoco; voi udivate la voce della parola...»).

Quanto è proprio della figura di Mosè, non è l'ascolto, ad esso tutti sono chiamati: «Ascolta, Israele» (*Shema' Israel*) (Dt 6,4). L'unicità della sua esperienza è che in lui l'ascolto si tramutò in dialogo *Kalimallah*, appunto. La chiamata di Mosè al roveto (palesamente richiamata dal passo del Deuteronomio ora citato «dal mezzo del fuoco») lo sta a indicare in modo inequivocabile: «Es 3-4 giustamente, è il più grande dialogo della Bibbia» (Paolo De Benedetti). Per comprendere l'esperienza di Dio propria di Mosè bisogna riandare perciò alle pagine dell'E-sodo che ci parlano del primo, bruciante (lo si può ben dire!) incontro di Mosè con il suo Signore, allorché (come dice un'anonima omelia cristiana del IV sec.) «Mosè conobbe l'ineffabile amicizia del roveto». Ma se è dialogica fino a che punto è ineffabile? Per rispondere a questo interrogativo bisogna incominciare a indagare la condizione in cui Mosè ricevette la chiamata.

La chiamata divina di Mosè al roveto

In quale situazione l'esperienza del roveto colse Mosè? Egli si trovava in uno stato umanamente assai complesso, che, scostandoci da una tradizione interpretativa particolarmente cara

alla visione monastica, qui vogliamo presentare in termini totalmente secolari. Di fronte all'ingiustizia perpetrata contro un ebreo Mosè, nonostante l'educazione ricevuta alla corte egizia, scopre all'improvviso l'esistenza di un legame tra lui e la vittima; questa presa di coscienza si trasforma in lui immediatamente in violenza punitrice (Es 2,11s). Sono però proprio le conseguenze di questo autonomo tentativo di farsi vindice del suo popolo a diventare la causa che costringe Mosè alla fuga (Es 2, 14s). La prima fuga di Mosè dall'Egitto non è celebrazione di giustizia, bensì conseguenza del fallimento del tentativo di attuare una giustizia umana improntata allo spirito di vendetta. In terra straniera con più frutto riesce a difendere la causa del debole (le figlie di Ietro), ma proprio mentre compie quest'atto di giustizia viene preso per egiziano (Es 2,18s). Prima della chiamata Mosè riesce a essere difensore dei deboli nella sua qualità di egiziano non di ebreo; si ricordi che sono stati gli ebrei stessi a ricattarlo a proposito della sua funzione di vindice dei torti altrui (Es 2,14). E quando gli nasce un figlio dalla sua sposa madianita, Zippora, Mosè gli dà un nome che contiene in se stesso il senso di risiedere in terra non sua, lo chiamò infatti Gheron (da *gher*, lo straniero residente in terra altrui), perché disse: «Sono *gher* in terra estranea (*nakerija*)» (Es 2,22). Ma quale sarebbe stata la terra sua? L'Egitto forse? Mosè era straniero nei confronti di una terra rispetto a cui era di nuovo straniero, almeno per quella parte di sé che non aveva esitato a colpire l'egiziano per difendere l'ebreo. In termini contemporanei si può dire che Mosè fu chiamato da Dio in una situazione contraddistinta da un'acuta ricerca d'identità, non perché ne fosse assolutamente privo, ma, al contrario, perché in lui ce ne erano troppe, in reciproca tensione: era un ebreo, era un egiziano, era genero di un madianita.

Mentre si trovava in questa stratificata condizione esistenziale Mosè svolgeva un lavoro del tutto normale: pascolava le greggi di suo suocero «al di là del deserto» (Es 3,1). L'esegesi giudaica in questa semplice espressione trova indicata l'esistenza di una specie di predisposizione alla chiamata. Era come se

Mosè, andando al di là del deserto, percepisse oscuramente che ci doveva essere un posto per la giustizia. «Oltre il deserto»: per tenersi lontano dalla proprietà privata, affinché gli animali non pascolassero nei campi altrui» (*Rashi*, a Es 3,1). Il massimo commentatore ebraico medievale, rifacendosi a una precedente tradizione (cf., *Esodo Rabbà*, 2,3), vuole qui indicare come in quella scelta di andare a pascolare lontano, si manifesti la volontà di Mosè di non far insorgere il conflitto archetipico per eccellenza quello tra pastori e agricoltori, evocato dalla Bibbia fin dalle sue primissime pagine attraverso la storia di Caino e Abele. Seguendo la nostra ipotetica ricostruzione si sarebbe tentati di dire che proprio la constatazione dell'impossibilità di attuare una giustizia puramente umana, capace di risolvere drasticamente una contesa ormai scoppiata (si pensi ai tentativi di essere vindice e pacere da lui esercitati in Egitto), induce ora Mosè a imboccare la via diretta verso la prevenzione. Visto che non si riesce a sciogliere il conflitto, almeno ci si sforzi di non farlo insorgere.

Secondo l'esegesi rabbinica è soprattutto l'attività di pastore svolta da Mosè a mettere in luce la predisposizione alla chiamata. «Fu con il gregge che il Signore lo mise alla prova. Una volta quando Mosè pascolava il gregge di Ietro nel deserto gli fuggì un capretto; Mosè gli corse dietro sino alla fessura di una roccia. Giunto là, il capretto si fermò davanti a una cisterna a bere. Quando gli fu vicino, gli disse: "Ma non sapevo che tu corressi per la sete! Sei dunque stanco?". E nel dire così se lo mise sulle spalle e continuò a camminare. Allora il Santo, benedetto sia, gli disse: "Poiché tu hai compassione e sai guidare il gregge di un uomo, sono certo che saprai guidare anche il gregge del mio popolo Israele"» (*Esodo Rabbà*, 2,2).

Di questo toccante racconto esegetico ci interessa porre in luce soprattutto un punto, sulle prime trascurabile, contenuto in quella modesta giustificazione avanzata da Mosè nei confronti del capretto: «Non sapevo...». Pur amandolo, Mosè non conosce fino in fondo i bisogni del suo gregge. La sua vicinanza

è predialogica, non è inserita, né inseribile nel campo della parola. Il capretto avrà alzato il suo belato che chiedeva acqua, ma il pastore non lo comprese. Non così si comporterà il sommo pastore nei confronti del suo gregge Israele; Dio comprenderà anche il grido «predialogico» non diretto verso di lui. Mosè non si era spinto «oltre il deserto» perché aveva una particolare ansia di Dio. Sì, arrivò al «monte di Dio, lo Oreb» (Es 3,1), ma non lo sapeva. Tutta l'esegesi è, del resto, concorde nell'intendere al futuro quella qualificazione: «Viene accennato qui il nome che sarebbe stato dato a quel monte» (*Rashi*, *ad locum*). Mosè si spinse «oltre il deserto» non per ricercare Dio in una solitudine eremitica, ma per evitare che insorgessero contrasti tra gli uomini; e andava alla ricerca, stando al *Midrash*, del capretto smarrito e non dell'incontro mistico con il suo Signore. In termini kierkegaardiani si sarebbe propensi a chiamare il suo stadio di vita come «etico». Mosè non era ancora diventato «cavaliere della fede». Anche se poi (cosa che Kierkegaard probabilmente non farebbe) si è indotti a ritenere che nella cura del gregge compiuta da Mosè, per quanto umanamente incompleta, ci fosse un riflesso di quella misericordia di Dio che si estende a tutte le creature (Sal 145,9).

Un'interpretazione patristica, diffusasi specialmente nel IV^o secolo, legge la vita di Mosè sulla scorta di una scansione cronologico-simbolica composta da tre quarantane: quarant'anni in Egitto, quarant'anni a Madian, quarant'anni nel deserto a guidare il suo popolo (cf. At 7,23.30.43). Questa nostra centrale quarantina, che si svolge non solo a Madian ma anche nella solitudine «oltre il deserto», corrisponde, secondo questa visione, alla *anachòresis*, alla vita monastica, ritirata, contemplativa. Nella nostra attuale ricostruzione essa invece si è palesata come contraddistinta dalla vita integralmente profana, propria di chi ha sperimentato la delusione della vita e sa che nel mondo ci sono ingiustizie, ma non per questo è rassegnato: si sposa, genera figli in suolo straniero, lavora, si sente anche lui un *gher*, ma non per questo sopprime nel suo cuore il senso della giustizia, infatti si spinge lontano dai campi coltivati al fine di non susci-

tare conflitti e conserva nel proprio animo un senso di compassione autentico esteso a ogni creatura sofferente. È il ritratto di una condizione di vita pienamente e nobilmente umana, una vita però che non sapeva ancora fino in fondo di Dio. Ed è importante tener fermo tutto ciò per mettere in piena luce il fatto che, come sempre nella Bibbia, il fondamento non si trova nella ricerca di Dio da parte dell'uomo, bensì nella ricerca dell'uomo da parte di Dio. Mosè si spinse semplicemente «oltre il deserto» e là lo raggiunse Dio apprendogli tra le fiamme di un rovetto, cioè nel più profano e imprevedibile dei luoghi.

Roveto

Il libro dell'Esodo, nel descrivere la «visione» del rovetto ardente, mostra una somma cura nel tracciare un itinerario che prende le mosse da una situazione di curiosità propedeutica, tutta descritta con verbi connessi al vedere, e giunge a una chiamata tutta incentrata sull'ascolto e sul dialogo. La vista è via, non meta: «L'angelo di Dio si fece vedere da lui nella fiamma del fuoco dal centro del rovetto» (Es 3,2). Si inizia con una visione che, fin dal principio, denota la sua incompletezza. Anche qui infatti non si osservò nessuna *temunà*; l'angelo di Dio si fece vedere celandosi, avvolgendosi cioè di fiamme (cf. Dt 4,11). E Mosè vide che il rovetto ardeva nel fuoco, ma non ne veniva mangiato. Decise allora di approssimarsi «per vedere questa grande visione (*mareh*)...» (Es 3,3). «E il Signore vide che si era avvicinato per vedere» — per vedere non per ascoltare — «e Dio lo chiamò dal mezzo del rovetto e disse: "Mosè, Mosè". Rispose: "Hinneni" (eccomi)» (Es 3,4).

Della visione al dialogo

Mosè e Abramo

La svolta decisiva dell'intera narrazione si ha allorché Dio chiama per nome Mosè, e quando quest'ultimo gli risponde con un'espressione — *hinneni* — che già, implicitamente, orienta il discorso verso quella rivelazione del Signore come Dio dei padri, che troverà, di lì a poco, il proprio compimento. Mosè risponde infatti alla voce uscita dal rovetto con la stessa parola comparsa sulle labbra di Abramo quando fu chiamato a sostenere la più difficile tra tutte le sue prove: l'offerta del proprio figlio Isacco. «Dopo queste cose, Dio mise alla prova Abramo e gli disse: "Abramo, Abramo". Rispose "Hinneni"» (Gen 22,1).

«Espressione che indica sottomissione e prontezza» (Rashi a Gen 22,1). Mosè non risponde nel modo più umanamente prevedibile: «Chi sei?», «Cosa vuoi?»; risponde «Eccomi» (*hinneni*, cf. anche Gen 27,1; 31,11; 1Sam 3,4; 22,12; come risposta di Dio cf. Is 52,6; 58,9; 65,1). In questa parola di risposta vi è un concreto segno di apertura nei confronti della chiamata, già peraltro contenuta in nuce in quel nome proprio ripetuto due volte: «Mosè, Mosè» (come avvenne con: «Abramo, Abramo») che anticipa quanto il Signore dirà più avanti parlando a Mosè: «Ti ho conosciuto per nome» (Es 33,12.17).

Il rovetto, sede di un'epifania divina

Le prime parole che escono dal mezzo del rovetto ardente dopo quelle della chiamata, sono innanzitutto un'espressione imperativa che spezza e interrompe l'azione nata dalla spontanea curiosità umana. La chiamata implica comunque un salto, una frattura. Mosè voleva approssimarsi (radice *srh*) per vedere quella grande visione, la voce che esce dalle fiamme gli dice invece: «Non avvicinarti (*'al-tigrav*), togliti i sandali dai piedi perché il luogo in cui tu stai è suolo santo (*adamat-qodesh hu*)» (Es 3,5). Il vocabolario di questo verso è pieno di risonanze sacrali. Il «non avvicinarti» è espresso con un verbo che altrove indicherà l'accostarsi all'altare per offrire un sacrificio (da cui deriva la parola *qorban* — «offerta», cf. ad es. Lv 1,1.14). La porzione di territorio in cui arde il rovetto è poi definita *qodesh*, «santa» nel senso di «separata», «distinta», etimologicamente «sacra» (questa è l'area semantica della radice *qds*). Ma in che senso può essere definito «suolo santo»? È tale perché dotato di una qualche oggettiva qualità particolare? Certamente no. Qualunque spazio può diventare luogo in cui si attua la chiamata, anche se quest'ultima, proprio perché è una manifestazione rivolta a una persona specifica, a un «tu», avviene comunque in un luogo particolare e non in uno spazio indistinto. La voce esce da un punto ben determinato: il cuore del rovetto; ma è la voce divina a rendere particolare quel luogo così come avrebbe

potuto fare, potenzialmente, per qualunque altro posto. Non esistono luoghi in loro stessi sacri. «Una volta un gentile interrogò Rabbi Joshua ben Qarcha: “Perché Dio ha scelto un rovetto per parlare di là a Mosè?”. Gli rispose: “Se avesse scelto un carrubbo o un gelso, avresti fatto la stessa domanda. Ma non posso lasciarti andare senza risposta. Perciò ti dico che Dio ha scelto il piccolo e misero rovetto per insegnarti che non c’è alcun luogo sulla terra in cui Dio non sia presente. Neppure un rovetto» (*Esodo Rabbà*, 2,5; cf. *Numeri Rabbà*, 12,4).

La risposta rabbinica è vera nel mettere in evidenza che non esistono sulla terra luoghi in loro stessi privilegiati per diventare sedi di un’epifania divina; risulta però insufficiente a motivo di quella nota di interscambiabilità che la percorre. Di fronte a una chiamata connotata con la duplice riproposizione di un nome proprio «Mosè, Mosè», anche Dio si fa presente nel particolare in un modo non puramente interscambiabile. Qualcosa di Dio poteva essere rivelato solo al rovetto e non altrove. Dio è «qua» e non solo «ovunque». Anche Dio in qualche modo dice «hinmeni» (cf. Is 52,6; 58,9; 65,1); «eccomi» ti parlo dal mezzo di questo rovetto.

L’esegesi giudaica tiene dal suo canto ben fermo che non vi è solo interscambiabilità. Se si tratta di un rovetto e non di un carrubbo o di un gelso, un significato ci deve pur essere. Rashi, rifacendosi a una tradizione interpretativa ben consolidata, svela questo significato ricorrendo, come suo costume, a pochissime parole: «“In mezzo al rovetto” (Es 3,2). E non in un altro albero, perché è scritto: “con lui Io (*Anokhi*) nella sventura” (Sal 91,15)». La scelta della pianta «*dolorosa*» orienta già di per sé verso quella rivelazione che uscirà dalle spine, annunciando la promessa di una vicinanza capace di calarsi nei gorgi della sofferenza e dell’abbandono. «Il Santo, benedetto egli sia, disse a Mosè: “Non senti che io sono nel dolore proprio come Israele è nel dolore? Guarda da che luogo ti parlo: dalle spine! Se così si potesse dire, Io condivido il dolore d’Israele”. Perciò si legge anche: “In tutte le loro angustie, egli fu afflitto” (Is 63,9)» (*Esodo Rabbà* 2,5).

Questa condivisione si fa completa allorquando viene rivelata a Mosè contemporaneamente al nome ineffabile del Signore; prima però essa fu sperimentata, per così dire in modo predialogico, da Dio all’interno di se stesso. Dio capisce il grido del suo popolo, e si tratta di un lamento non rivolto direttamente a lui. I passi che descrivono rispettivamente la «presa di coscienza» di Dio (Es 2,23-25) e la rivelazione a Mosè della sua prossimità (Es 3,6-7) hanno largamente lo stesso contenuto. «I figli d’Israele gemevano per il lavoro: gridarono e la loro invocazione di aiuto salì fino a Dio. Dio udì il loro lamento, si ricordò della sua alleanza con Abramo, Isacco e Giacobbe. Dio vide i figli d’Israele e Dio conobbe» (Es 2,23-24). Questo passo pone in risalto tanto l’autonomia del ricordo dell’alleanza con i padri da parte di Dio, quanto la capacità di prestare ascolto a un grido non direttamente rivolto a lui: «Il testo non dice che i figli d’Israele pregavano o gridavano a Dio, ma che egli udì i loro gemiti dovuti alla schiavitù e “capi”. La parola ebraica (*wajjda*) è tradotta correttamente con “egli conobbe” o “egli capi”. Come sottolineò Nachmanide nel suo commentario: “Sebbene i figli d’Israele non meritassero la liberazione, il loro grido spinse verso di essi la misericordia di Dio”. Il punto essenziale è che il grido non è diretto a Dio, ma che Dio capisce la sofferenza e quindi decide di aiutarli». ¹ L’osservazione di Fromm è fondamentale, essa, però, va arricchita tenendo conto dell’intima scansione propria di questi versi biblici. Essi iniziano affermando semplicemente che i figli d’Israele alzavano il loro lamento a causa del loro duro lavoro. In secondo luogo si dichiara che il loro grido dalla schiavitù salì fino a Dio; quindi Dio ascoltò, in modo predialogico, il loro lamento. Il grido sale e l’ascolto, per ora, è come che avvenisse in alto. Esso è comunque tale da far ridestare in Dio il ricordo di Abramo, Isacco e Giacobbe. Ed è solo adesso che Dio «vide e conobbe» volgendo il proprio sguardo verso il basso. Anche per Dio il ricordo dei padri, o

¹ E. FROMM, *Voi sarete come dèi*, Ubaldini, Roma 1970, 64-65.

ancor più esattamente il ricordo del dialogo con loro intrattenuto e della promessa a loro fatta, diventa momento di svolta che induce a conoscere e ad agire; la chiamata di Mosè affonda le radici in questo ricordo, così come da questa stessa memoria dei padri prende le mosse la rivelazione che tramuterà Dio nel Signore «che dimora nel roveto» (Dt 33,16).

*Paura di
giudicare* «E disse: "Io (*Anokhi*), il Dio di tuo Padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe". Mosè allora si nascose il viso perché aveva paura di guardare verso Dio» (Es 3,6). All'autopresentazione di Dio come Dio dei padri Mosè fu preso da santo timore e aveva paura di guardare verso Dio. È stata solo un'esperienza uditiva, l'ascolto delle parole con le quali gli si rivela il legame indefettibile tra Dio e i padri, che ha fatto insorgere pienamente in Mosè l'esperienza dell'incontro con Dio. Davanti al fuoco del roveto è la voce divina che deve ammonire Mosè comunicandogli la santità del luogo, di fronte all'evocazione dei padri non c'è bisogno di alcun monito; subito si comprende che lì vi è il vero volto di Dio. Anche prescindendo dalla rinarrazione «sacerdotale» dell'episodio (Es 6,2-3), Mosè coglie attraverso l'evocazione dei nomi dei padri che Dio è in procinto di rivelare a lui un nuovo nome. Per questo nasconde il proprio volto preso da santo timore. Dio rivela a ogni suo «interlocutore» un volto diverso. Egli non è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe; è il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe, perché, come vuole l'interpretazione tradizionale, a ciascuno dei tre patriarchi Dio ha rivelato un aspetto diverso di se stesso. Mosè percepisce che Dio è in procinto di rivelare a lui il nome consono a colui che dimora nel roveto (Dt 33,16).

La missione di Mosè, storia di una promessa divina

«Il Signore disse: "Ho visto attentamente (*raoh raiti*) la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sorveglianti; conosco infatti le sue sofferenze. Sono sceso a

liberarlo dalla mano dell'Egitto e per farlo uscire da questo paese bello e spazioso, verso un paese dove scorre latte e miele, verso il luogo dove si trovano il Cananeo, l'Hitto, l'Amorreo, il Perizzita, l'Eveo, il Gebuseo. Il grido dei figli d'Israele è giunto fino a me e io stesso ho visto l'oppressione con cui gli egiziani li tormentano. Ora va! Io ti mando dal faraone, perché tu faccia uscire il mio popolo, i figli di Israele dall'Egitto.» (Es 3,7). Dio espone una specie di cronaca di quanto da lui provato e annuncia i propositi che lo hanno indotto a chiamare Mosè. Queste parole in Mosè non fanno nascere un mistico timore, danno invece luogo a una battuta che, pur avendo delle analogie nell'ambito della Scrittura, resta per molti versi unica: «Chi sono io (*mi anokhi*) per andare dal faraone e per far uscire i figli d'Israele dall'Egitto?» (Es 3,11). Questa risposta è certo anche il modello di una tipologia di inadeguatezza alla chiamata che avrà altri riscontri all'interno della Scrittura, si pensi solo alla vocazione di Geremia (Ger 1,4-10). E tuttavia quel «Chi sono io...?», oltre che segno di umiltà, appare anche indice di autentica incertezza sulla propria identità, un dubbio che potrà trovare risposta solo nella rivelazione dell'«Io sono» di Dio. «Chi sono io?» quando non mi apro alla chiamata? E se, al contrario, l'ascolterò e la metterò in pratica certo il mio «io» non resterà più lo stesso. Ma un «io» che si propone come proprio compito principale la salvaguardia di se stesso, che cos'è? Al grande Hillel (I sec. a. C.) è attribuito il detto «Se non sono io per me, chi è per me (*Im'en'ani li mi li*)? E quand'anche io fossi per me, che sono io? E se non ora, quando?» (*m. Avot*, 1,14). Questa frase rabbinica, per quanto non abbia alcuna diretta attinenza con il nostro passo, sembra davvero esprimere qualcosa di strettamente connesso con il versetto che abbiamo sotto gli occhi. «Chi sono io?», «E quand'anche fossi per me, che sono io?». In Mosè vi è la consapevolezza di essere di fronte a una chiamata non interscambiabile, la voce è diretta proprio a lui: «Mosè, Mosè»; ma nel contempo è conscio che non è umanamente adeguato alla missione affidatagli. E le due esperienze non solo si danno contemporaneamente, ma nel loro insieme

costituiscono la vera e propria base su cui si erge il dialogo tra Mosè e il suo Dio.

Risposta di Dio

La prima risposta divina a quell'incerto interrogarsi umano («Chi sono io?») consiste nella promessa di una vicinanza: «Sarò con te» (Es 3,12). E come le è proprio, il linguaggio della promessa è sempre vincolato a verbi coniugati al futuro: «Sarò con te. Eccoti il segno (*'ot*) che ti ho mandato: quando avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte» (Es 3,12). Tutto è posto al futuro, così come futuro è il segno, l'*'avodà* [servizio] che sarà attuata dal popolo liberato dall'Egitto su questo stesso monte. I segni del Dio di Israele non sono garanzie empiricamente verificabili nel presente, infatti sono anch'essi posti nell'orizzonte di una promessa che raggiungerà la sua definitiva conferma solo al momento della propria realizzazione. Vi è però qualcosa che è detto al presente ed è proprio ciò di cui la futura *'avodà* sarà segno: l'essere inviato. «*Anokhi* ti ho inviato...». Se «su questo monte» in futuro il popolo servirà il suo Dio, su questo stesso monte in futuro risuonerà di nuovo anche l'*Anokhi* divino: «*Anokhi* sono il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto...» (Es 20,1). La rivelazione del Sinai a cui si riferisce il verso appena citato diverrà anch'essa segno, *a parte Dei*, del completamento della missione iniziata con la chiamata di Mosè. Il primo *Anokhi* detto sul monte rimanda al secondo e definitivo *Anokhi*, che potrà ormai coniugare al passato, come fatto già avvenuto, la liberazione del popolo d'Israele dall'Egitto. Sarò con te nel costituirti inviato a favore del popolo affinché tu lo faccia uscire dalla terra d'Egitto; e quando ciò sarà avvenuto il Signore potrà rivendicare in prima persona l'attuazione della liberazione: «Io sono il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto» (Es 20,1).

Rivelazione del nome

Mosè si pensa già costituito come inviato per il popolo, è infatti rispetto a quest'ultimo che chiede la rivelazione del nome: «Ecco io giungo ai figli d'Israele e dirò loro il Dio dei vostri padri mi ha inviato a voi, e mi diranno qual è il suo nome? Cosa dirò loro?» (Es 20,13). Ancora una volta (e ricordiamo che stia-

mo in questo nostro commento prescindendo dall'approccio storico-critico, a cui pur riconosciamo piena legittimità) Mosè percepisce che per quanto Dio sia il Dio dei padri, il fatto stesso di rivelarsi di nuovo e di rivelarsi a lui, incaricandolo della liberazione del suo popolo, comporta che egli assuma un nome nuovo, legato a quel luogo e a quella promessa.

«Dio disse a Mosè: «*'Ehjeh 'asher 'ejeh*» e disse: «Così dirai ai figli d'Israele: *'Ehjeh* mi ha mandato a voi»» (Es 3,14). Dedicheremo solo poche parole a questa studiatissima, celeberrima espressione, ribadendo quello su cui, ormai, tutti sono d'accordo: questa frase non rappresenta lo svelamento di alcuna «essenza divina», né si tratta di alcuna proposizione di carattere ontologico. E questo non solo perché è spiegazione del nome e non già definizione di Dio, ma anche e soprattutto perché anch'essa si iscrive nella sfera della promessa. Quel «*'ehjeh 'asher 'ejeh*» — che come è noto si può rendere anche al futuro «Sarò colui che sarò» — non è che un modo diverso per affermare quanto già era stato detto «*'ehjeh 'immakh*» («sarò con te» Es 3,12) pronunciato da Dio come promessa di prossimità nei confronti di Mosè.

Di fronte a questo grande passo il commento di Rashi appare, sulle prime, di basso profilo; in realtà, a uno sguardo più attento, esso appare di crescente profondità. Dice infatti il grande commentatore medievale riprendendo, uno spunto contenuto nel Talmud (*b. Berakhot*, 9b): «Io sarò con loro in questa sventura. Sono io che sarò con loro nella sventura cui verranno assoggettati da altri regni. Allora Mosè disse: «Signore dell'universo perché dovrei ricordare loro altre sventure? Essi ne hanno già abbastanza di questa!». Dio gli rispose: «Hai detto bene»» (Rashi, a Es 3,14). Il Dio che si rivela nel rovetto è così legato alla partecipazione alla sventura da peccare per eccesso. Mosè coglie quest'eccedenza: perché un Dio che proclama la liberazione deve presentarsi anche come un annunciatore di disgrazie future? L'essere nella sventura assieme al suo popolo non può costituire tutto quanto può dirsi di Dio; egli è anche il vero, ultimo, definitivo redentore, ma questo suo nome non è stato rive-

lato nel rovetto se non sotto la forma della promessa: «Sarò colui che sarò».

«Questo il mio nome per sempre» (Es 3,15) con cui il Signore sarà ricordato di generazione in generazione. E qual è questo nome: «E ancora parlò Dio a Mosè: “Così parlerai ai figli d’Israele: JHWH (Adonai, il Signore) Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe, mi ha inviato a voi. Questo è il mio nome per sempre» (Es 3,15). La rivelazione di questo nome è anche un nascondimento. Il nome ultimo quello della definitiva redenzione, deve ancora rivelarsi. Anche per questo il nome è impronunciabile. Al suo posto si deve usare un’altra espressione: «Adonai» (mio Signore). Un termine, quest’ultimo, dotato proprio come il comune «signore» del nostro italiano, di un’amplissima sfera di profanità. È l’espressione più prosaicamente banale a nascondere e rivelare il nome più alto. «Questo è il mio nome per sempre». L’espressione *le’olam* è scritta senza *waw* (cioè in modo difettivo senza la vocale lunga) e può essere letta *le’alem*, cioè questo è il mio nome da tener nascosto, quasi per dire: “Tieni nascosto il nome del Signore, affinché non venga letto come è scritto”» (*Rashi* a Es 3,15).

Il Signore è sempre presente, e promette una vicinanza di generazione in generazione, ma egli è anche sempre al di là delle sue rivelazioni. «La rivelazione è dunque rivelazione del nome o dei nomi di Dio, i quali altro non sono che i differenti modi della sua attività».² Queste parole di Gershom Scholem si presentano come una silloge di tutta una linea interpretativa tradizionale, la quale considera i nomi di Dio non svelamento dell’essenza divina, ma mezzo per descrivere i modi del suo operare nei confronti degli uomini. Il nome per eccellenza, quello rivelato al rovetto, rappresenta in effetti solo il dischiudersi dei molti nomi di Dio, nessuno dei quali, oggi, è il suo vero e definitivo nome: «Questo significa il versetto “*Ehjeh ’asher ’ejeh*”

² G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell’ebraismo*, Marietti, Genova 1986, 92.

sono chiamato secondo i miei atti» (*Esodo Rabbà* 3,6). Solo in futuro la pluralità dei nomi di Dio, espressione della molteplicità dei suoi modi di agire, ritroverà perfetta unità: «In quel giorno JHWH sarà uno e uno il suo nome» (*Zc* 14,9).

Queste nostre ultime considerazioni ci spingono a soffermarci un poco su un’altra grande esperienza di Dio avuta da Mosè. Si tratta dell’esperienza uditiva provata da Mosè subito dopo il fallimento del suo desiderio di godere della massima visione, quella della gloria di Dio. Mosè «Gli disse: “Fammi vedere la tua gloria”» (Es 33,18). A questa richiesta il Signore risponde ribadendo l’impossibilità di vedere il suo volto. Mosè potrà vederne solo le spalle, la parte posteriore, il «dopo» (*’achorai*) (Es 33,23). Come è stato giustamente osservato l’immagine dei *posteriora Dei* è un modo antropomorfo per indicare l’abbandono di ogni antropomorfismo, cioè di ogni presunzione di poter racchiudere Dio in una definizione. Non solo Mosè vede esclusivamente le spalle di Dio, ma le vede perché il suo Signore è un Dio che passa: «quando passerà (radice *’br*) la mia gloria, ti porrò nella cavità della rupe, ti coprirò con il mio palmo finché sarò passato. Poi toglierò il mio palmo e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo vedrai» (Es 33,22-23). Quel transitare, a causa del quale si può cogliere solo il «dopo» di Dio, segna il passaggio dalla volontà di catturare la gloria di Dio vedendola (la visione riconduce sempre l’altro a sé) alla disponibilità all’ascolto (l’ascolto è l’esperienza che ci indirizza fuori di noi; si ascolta sempre qualcun altro). Il «dopo» del passare di Dio è la sua parola. L’esperienza grazie alla quale Mosè coglie, dalla fenditura della roccia, il passare del Signore, è propeudeutica all’altra grande esperienza che avrà luogo di lì a poco, quando gli saranno rivelati gli «attributi» divini.

Il Signore ordina a Mosè di tagliare due tavole di pietra simili alle prime e di salire nuovamente sul monte (Es 34,1-4). «E scese il Signore nella nube e si fermò con lui là e gridò il nome del Signore. Il Signore passò (radice *’br*) davanti a lui e gridò: “JHWH, JHWH, *’El* di grazia e di compassione, lontano dall’ira, grande nella pietà e nella fedeltà, che esercita la pietà per

mille generazioni, che perdona la trasgressione e il peccato, che non lascia impunito per niente, che punisce la colpa dei padri sui figli e sui figli dei figli fino alla terza e la quarta generazione» (Es 34,5-7).

Queste parole rivelate a Mosè sono conosciute dalla tradizione ebraica come «i tredici attributi». Ma poiché esse vivono non in Mosè, bensì in coloro a cui Mosè le ha trasmesse, ecco che i maestri, per essere loro più fedeli, le hanno in parte manipolate, fino a renderle tutte espressioni della misericordia del Signore: «Tredici tipi di misericordia sono scritti nella Torah su Dio» (*Pesiqta de Rav Kahana*, 57a). Omettendo due parole alla fine di un emistichio (si tratta esattamente dei termini *naqqè lo jenaqqeh*, nella traduzione prima proposta «che non lascia impunito per niente, che punisce») tutto il passo diviene una celebrazione, a un contempo molteplice e unitaria della misericordia divina. Qui anche *'El*, nome in genere associato all'idea di giudizio, diviene anch'esso un attributo misericordioso. La parola ricevuta da Mosè e da lui trasmessa diviene, anche in questo caso, la più autentica esperienza di Dio avuta da Mosè.

Il «dopo del Signore», cioè la sua parola, conserva, a immagine di colui che l'ha pronunciata, la vocazione di «passare», di rivelare cioè il suo autentico significato passando di generazione in generazione. Che i tredici attributi siano tutti posti sotto l'insegna della misericordia è anch'essa: «Torah di Mosè dal Sinai». Pure i tredici attributi sono, però, solo nomi dell'operare di Dio, e neppure essi svelano alcunché dell'essenza divina.

II

Introduzione

Tra tutti coloro che sono debitori all'esperienza di Dio avuta da Mosè vi è anche Elia. In lui vi è somiglianza e diversità; come sempre, come per ciascuno. Ritornano anche gli stessi elementi, a iniziare dal fuoco per giungere, infine, pure qui, a un'esperienza uditiva-dialogica protetta e avvolta nella nube del silenzio. Né ad alcuno paia un paradosso affermare l'evidenza, e cioè che anche l'esperienza del silenzio non può essere che uditiva. L'occhio non vede né rumore, né silenzio. Prenderemo in considerazione i due massimi momenti dell'esperienza di Dio avuti da Elia: quello violento della sfida sul monte Carmelo, e quello leggero e silente avuto nel deserto presso il monte di Dio, l'Oreb (1Re 18-19).

Silenzio e fuoco Movè al contrario Violenza

L'esperienza violenta del Carmelo, contraddistinta dalla lotta senza quartiere con i profeti di Baal, è legata al fuoco. La sfida sta tutta nell'invocazione di un fuoco che cada dal cielo e incenerisca la vittima sacrificale (1Re 18,22-24). Tutto deve avvenire senza che esca alcuna parola. Il fuoco deve cadere dall'alto solo per distruggere e consumare. Si è perciò agli antipodi del rovetto, dove il fuoco non consuma e serve da nido per la parola. Al Carmelo invece si attende un fuoco che piombi dall'alto per attuare un silente annientamento delle vittime sacrificali. È vero ci sono molte urla. Ma le grida degli esaltati profeti di Baal sfidati da Elia non fanno altro che mettere in evidenza il silenzio della non risposta: «Gridarono a gran voce e si fecero incisioni, secondo il loro costume, con spade e lance, fino a bagnarsi tutti di sangue. Passato mezzogiorno quelli ancora agiva-

no da invasati ed era venuto il momento in cui si è soliti offrire i sacrifici. E non c'era voce (*gol*), non c'era risposta (*oné*) e non c'era ascolto attento (*qeshav*, cf. 2Re 14,31; Is 14,31)» (1Re 18,28-29). Il gridare non spezza il cerchio del silenzio pesante della non comunicazione. Al contrario quello dei profeti di Baal è davvero un grido nel silenzio.

L'esegesi rabbinica paragona, per via di contrasto, il silenzio del Carmelo a quello del Sinai: «Quando Dio diede la Torah, nessun uccello cantava o volava, nessun bue muggiva, gli angeli non volavano, i serafini smisero di cantare: "Santo, Santo", il mare era calmo, nessuna creatura parlava; il mondo era silenzioso e calmo, e la voce divina disse: "Io sono il Signore tuo Dio...". Se ti stupisci di ciò pensa a Elia quando venne al Carmelo... Dio fece sì che tutto il mondo fosse tranquillo e coloro che stanno sopra e coloro che stanno sotto fossero silenziosi, e il mondo fosse, per così dire, informe e vuoto (*tohu webohu*, cf. Gen 1,2), come se non esistesse alcuna creatura, e si dice "Non c'era voce, non c'era risposta" (1Re 18,29). Perché se qualcuno avesse parlato i profeti avrebbero detto: "Baal ci ha risposto". Così, al Sinai, il Signore fece sì che tutto il mondo fosse silenzioso, affinché le creature conoscessero che non c'era altro Dio all'infuori di lui» (*Esodo Rabbà*, 29,9). Il silenzio informe e vuoto (caotico nel senso etimologico del termine) del Carmelo è pura falsificazione di ogni presunta comunicazione da parte di «altri dèi». È il silenzio della non comunicazione assoluta, il buio abisso prima che risuonasse la parola della creazione, la parola che ha dato origine al mondo. Tutto è stato ridotto a *tohu webohu*, per far comprendere che nulla si dà senza la parola di Dio: «Non c'era voce, non c'era risposta, non c'era ascolto attento». Il silenzio creaturale del Sinai, in cui sono elencati i viventi «secondo la loro specie» (uccelli, mammiferi, angeli...) è precondizione perché tutti ascoltino l'*Anokhi* del Signore. Il silenzio del Sinai orienta verso l'ascolto e la risposta.

Al Carmelo non vi è ascolto e non vi è dialogo. Vi è solo violenza confutatrice. La risposta del Dio d'Israele è anch'essa silente e violenta: fuoco che cade dal cielo. «Il profeta Elia disse: "JHWH, Dio di Abramo, di Isacco e di Israele, oggi si sappia

che tu sei Dio in Israele e che ho fatto tutte queste cose secondo la tua parola. Rispondimi, JHWH, rispondimi» (1Re 18,37). Quell'*aneni* (rispondimi) trovò muta corrispondenza nel fuoco caduto dal cielo da cui non uscì alcuna parola: «Cadde il fuoco di JHWH e mangiò l'olocausto...» (1Re 18,38). Questo fuoco è annientatore tanto del sacrificio quanto di ogni falsa pretesa dei profeti di Baal. A questa manifestazione silente non seguirono parole, ma di nuovo violenza, la strage dei profeti al torrente Kison: «Afferrate i profeti di Baal; non ne scappi uno!». Li afferrarono. Elia li fece scendere nel torrente Kison, ove li scannò» (1Re 18,40).

Una sottile voce di silenzio

Dopo la scena della violenza, viene quella della fuga, del senso dell'abbandono di chi si sente senza protezione e ha paura. Nel deserto, disteso sotto la precaria ombra di un ginepro, Elia ripeté parole di sconforto, in parte simili a quelle pronunciate da Mosè: «Prendi la mia vita perché io (*anokhi*) non sono migliore dei miei padri» (1Re 19,4). I padri, evocati di solito come segni di conforto e di protezione, sono qui accomunati a un senso di povertà e di abbandono che si proietta anche sul passato. La solitudine più vera è quella che tocca anche la memoria. E Mosè aveva detto: «Io non posso da solo portare il peso di tutto questo popolo; è un peso troppo grave per me. Se mi devi trattare così fammi morire piuttosto, fammi morire se ho trovato grazia ai tuoi occhi; che io non veda più la tua pena» [così secondo il testo scritto corretto dai copisti con un "mia"] (Nm 11,14-15). Le due situazioni appaiono però tra loro profondamente diverse. Quello di Mosè è lo stato d'animo di chi è chiamato a un compito che fin da principio sapeva grave (anzi troppo grave) e a cui comunque non si è potuto sottrarre (come dirà a suo tempo Rabbi Tarfon: «Non spetta a te completare l'opera, ma non sei neppure libero di sottrartene» - *m. Avot* 2,19). Quello di Elia appare invece più come il fallimento della volontà, tipica dell'*homo religiosus*, di ridurre all'impo-

tenza gli empi. Mosè, prima dell'incontro con il Signore nel ro-
veto, aveva sperimentato il fallimento del tentativo di attuare una giustizia puramente umana a difesa del debole; Elia sperimenta invece il fallimento dello zelo (radice *qn'*), cioè della volontà di distruggere religiosamente il dominio degli empi. Poco dopo Elia, per descrivere il proprio stato d'animo, dirà: «Provo un ardente zelo (*qanno qinneti*) per il Signore Dio delle schiere perché i figli di Israele hanno abbandonato la tua alleanza, hanno demolito i tuoi altari, hanno ucciso di spada i tuoi profeti. Sono rimasto solo ed essi tentano di togliermi la vita» (1Re 19,10). Quando fu raggiunto da Dio nel deserto anche Elia era in «crisi di identità». Per incontrare Dio doveva deporre, come avrebbe detto Bonhoeffer, la sua qualità di «uomo religioso».

L'esegesi giudaica moltiplica le somiglianze, a cui certo allude già il testo, tra l'esperienza di Mosè e quella di Elia. Entrambi si trovavano nello stesso deserto, entrambi vi soggiornarono quaranta giorni senza prendere cibo, giungendo infine allo stesso monte (l'Oreb-Sinai), entrambi stettero nella stessa caverna (si tratta della fenditura della rupe da cui Mosè vide passare il Signore, Es 33,21-23; 1Re 19,9). Ma la fondamentale tra tutte le somiglianze sta nel fatto che a [passare] è lo stesso Signore: «E passò (radice *br*) JHWH» (Es 34,6) «Ed ecco JHWH passò (radice *br*)» (1Re 19,11). Il Signore d'Israele è sempre il Dio che passa; se si vuole inseguire la suggestione proposta dall'etimologia popolare (cf. Gen 14,13) si potrebbe anche chiamarlo Dio «ebreo» (la radice è sempre la stessa). L'autentico passare del Signore d'Israele è quello da lui compiuto di generazione in generazione (cf. Es 3,15); l'identità del luogo ha solo una funzione di richiamo, perciò la ricerca di una localizzazione geografica di quel monte (interesse, non a caso, del tutto alieno alla tradizione giudaica) non ha alcuna rilevanza spirituale. Quello che è fondamentale è il «passare rivelatore di Dio di generazione in generazione».

Il Signore che passa si situa sempre in un oltre. Di lui si possono vedere solo le spalle. Di lui si devono anche costatare i luoghi dove non c'è più, perché è appunto «andato oltre». Nel-

l'esperienza di Dio avuta da Elia nel deserto presso il monte di Dio questi luoghi sono innanzitutto il vento impetuoso, il terremoto e il fuoco. Dio non era più in nessuno di quei fenomeni. Alcuni interpreti, non a torto, notano che quelle clamorose manifestazioni sono proprie di Baal il dio delle tempeste, a cui si contrappone il modo, tutto diverso, in cui si manifesta il Signore d'Israele. È vero; ma è altrettanto vero che la rivelazione sinaitica fu anch'essa contrassegnata proprio da quei segni: «Tutto il popolo percepiva [lett. "vedeva", ci riferiamo all'involucro esterno della teofania non già all'ascolto] i tuoni e i lampi, la voce del corno (*shofar*) e il monte fumante, il popolo vide fu preso da tremore e stette lontano» (Es 19,18; cf. Dt 4,10-12).

«Il Signore disse tutte queste parole a tutta la vostra comunità sul monte dal mezzo del fuoco, la nube e l'oscurità, con voce grande e non aggiunse altro, e le scrisse su due tavole di pietra e le diede a me...» (Dt 5,22). Benedetto Carucci Viterbi commentando questo passo, in un contesto per di più connesso proprio alla discussione dell'esperienza di Dio avuta da Elia all'Oreb, afferma: «Noi abbiamo tradotto "e non aggiunse altro": proprio perché il popolo non era in grado di ascoltare, Dio smise di parlare e scrisse le dieci parole (così in ebraico suonano i dieci comandamenti). Ma Rashi fa notare che il verbo vuol dire, partendo da un'altra radice omofona, "non smise". Siamo allora di fronte a un'altra contraddizione profonda: Dio non continuò a parlare secondo la prima spiegazione, non smise (non ha smesso) per la seconda. Forse le due spiegazioni possono essere integrate: Dio ha smesso ma ha anche continuato, parla ed è anche silenzioso».³

«Parla ed è anche in silenzio». Potremmo aggiungere che ora Dio parla nel silenzio, e lo fa perché non parla più con voce possente, in mezzo a tuoni, fuoco e terremoto. «La voce che non si è interrotta è una tenue voce di silenzio che prosegue al-

³ B. CARUCCI VITERBI, in CATTEDRA DEI NON CREDENTI, *Chi è come te fra i muti? L'uomo di fronte al silenzio di Dio*. Lezioni promosse e coordinate da Carlo Maria Martini, Garzanti, Milano 1993, 79.

l'infinito. E non a caso il luogo deputato, sia per Mosè che per Elia, è il deserto: *midbar*, il luogo silenzioso che contiene la parola (*davar*) (*ivi*, p. 80). «E dopo il fuoco una sottile voce di silenzio (*we achar ha-'esh qol demamà daqqà*). Come l'ascoltò Elia si velò il volto con il mantello, uscì e si fermò all'ingresso della caverna. Ed ecco una voce gli diceva: "Che è a te qui Elia (*ma-lekhà foh Elijahu*)?"» (1Re 19,13). Dopo il fuoco la voce del silenzio; dal mezzo del fuoco la gran voce. La gran voce del Sinai è diventata un sussurro leggero che solo un nonnulla distingue dal completo silenzio. Il fuoco ardente da cui escono parole si è mutato in fuoco del tutto silente che piomba dal cielo e tutto brucia. Il Dio ascoltato da Elia all'Oreb è quello che viene «dopo» il Sinai e «dopo» il Carmelo. Non si tratta solo di delicatezza, si è di fronte anche a un effettivo impoverimento. È lo stesso Dio muto e violento del Carmelo che ora all'Oreb, dopo essere passato attraverso vento impetuoso, terremoto e fuoco, parla in una «sottile voce di silenzio». Ora sussurra perché è stato violento. E che questo volto appaia a noi più autentico, non significa che non ci sia stato impoverimento vero, anzi ci sembra più profondo proprio perché impoverimento c'è stato. Del resto questo avviene anche per i suoi ascoltatori. Al Sinai ci si rivolgeva a tutto il popolo, e tutti coralmemente accettarono l'offerta dell'alleanza (cf. ad es. Es 24,7), qui solo un piccolo resto è rimasto fedele, la maggioranza ha voltato le spalle al Dio che passa: «Lascerò in Israele un resto, settemila uomini, tutte le paia di ginocchia che non si sono piegate a Baal» (1Re 19,18; cf. Rm 11,4).

La voce silenziosa è tuttora dialogica e imperativa. Essa impartisce a Elia tre ordini: ungere Cazael come re di Aram, ungere Ieu re d'Israele e infine ungere Eliseo come suo successore (1Re 19,15-17). I due grandi incarichi politici, posti direttamente sulla scena della storia, non ci è attestato dalla Scrittura che siano stati eseguiti da Elia (per Cazael cf. 2Re 8,7-15; per Ieu 2Re 9,1-10). Si parlerà solo dell'unzione di Eliseo, il quale, però, riceverà solo i due terzi dello spirito di Elia (2Re 2,1-18). Anche qui c'è una non occultabile traccia di impoverimento. Ai

Teofania
al Sinai

Omimoro

Voce di
silenzio
sottile

Espezi

fedeli del Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe è garantita dalla promessa la sussistenza di un resto fedele, non «magnifiche sorti e progressive». E ciò è vero anche perché, per giungere al luogo silenzioso in cui Dio continua a esserci, bisogna passare attraverso i luoghi clamorosi, vento impetuoso, terremoto, fuoco, in cui Dio non c'è, o non c'è più. Nessuno può sperare di giungere al silenzio eloquente entro cui respira la voce del Signore senza passare, prima, per i luoghi clamorosamente aspri in cui Dio non c'è.

Lettura

midrashica

Una singolare lettura midrashica fornisce un'interpretazione «teologico-antropologica» di questo passo. I quattro fenomeni inviati da Dio prima della sua apparizione — vento, terremoto, fuoco e piccola voce silente — avvennero per istruire Elia sul destino dell'uomo. Dio disse a Elia che questi quattro fenomeni rappresentano i mondi attraverso cui l'uomo deve passare: il primo sta per questo mondo, che fugge come il vento; il terremoto è il giorno della morte; il fuoco è il tribunale della Geenna; e la piccola voce silente è «l'ultimo giudizio, quando non ci sarà nessun altro se non Dio». ⁴ L'immagine di una presenza escatologica di Dio discreta e sussurrante, perché ormai definitivamente unica, è davvero straordinaria; qualcosa di simile però c'è anche altrove. Si pensi, ad esempio, a questo *hadith* (detto canonico autentico attribuito a Maometto) secondo cui una delle persone su cui «Iddio stenderà la sua ombra il giorno in cui non vi sarà altra ombra che l'ombra di Dio» è «l'uomo che ricorda Iddio quand'è solo e allora scoppia in pianto». ⁵ Un pianto che ben si vedrebbe scorrere sulle guance di Mosè ed Elia, e voglia Dio che, almeno qualche volta, scorra anche sulle nostre.

⁴ *Midrash Tanchumà, Pequdè*, 2, cf. L. GINZBERG, *The Legends of the Jews*, The Jewish Publication Society of America, Philadelphia 1968, vol. IV, 200.

⁵ *Deti e fatti del profeta dell'Islam, raccolti da al-Buhari*, Utet, Torino 1982, 153.