

Dante Lattes

dispense settimanali
sulla Torà
poi raccolte in:

Nuovo Commento
alla Torà

*Parashat
Vaerà*

digitalizzazione a cura di
www.torah.it
Gerusalemme, 5778, 2018

www.torah.it

PARASHAH XIV - VA - ERÀ

(Esodo, VI, 2 - IX, 35)

*Il nome ineffabile di Dio - La missione di Mosè ed Aronne
presso Faraone - Le tenaci repulse del Re - Le piaghe d'Egitto*

Dio annunzia a Mosè che, di fronte alle sofferenze del popolo d'Israele, Egli è ormai deciso ad intervenire con misure energiche contro l'Egitto per liberare gli Ebrei dalla schiavitù. Perciò Mosè ed Aronne sono nuovamente incaricati di presentarsi a Faraone, per quanto sia da prevedersi che egli rifiuterà ostinatamente di cedere all'invito e non vi acconsentirà altro che dopo essere stato duramente colpito. Il re infatti si dimostra irremovibile ed allora si scatenano contro il paese quei duri flagelli che mettono a dura prova la popolazione e la intransigente testardaggine del monarca. Si susseguono così con brevi intervalli quelle che sono note col nome di *dieci piaghe d'Egitto*, di cui la nostra *parashah* descrive le prime otto.

Per quanto si sia detto da critici e da pensatori di vario stile che nella Bibbia non si fanno dichiarazioni teologiche (*Buber*) o che non vi vengono esposte né idee metafisiche né principi speculativi né dottrine dogmatiche sull'essenza della divinità (*Lazarus*), le parole con cui Dio comincia il suo discorso a Mosè dopo la prima ripulsa di Faraone e dopo la protesta degli Ebrei e il doloroso interrogativo del profeta, suonano come una affermazione di ordine prettamente teologico, affermazione che però, pure avendo un carattere speculativo, può benissimo servire, con buona pace dei pensatori pratici, quale base e

criterio per la buona condotta morale degli uomini. La sentenza divina contenuta nel verso 2 del capitolo VI dev'essere tradotta così:

« Io sono l'Eterno (JHWH); Io sono apparso ai patriarchi col nome di *El Shaddaj*, mentre col mio nome di Eterno (JHWH) non mi son fatto conoscere loro » cioè non ho avuto modo, occasione di rendermi loro noto sotto questo mio aspetto.

I patriarchi cioè avevano assistito al realizzarsi del concetto di Dio nella vita degli uomini e nel mondo in uno od in alcuni dei suoi attributi, ma non avevano ancora sperimentato quello che allora era concesso agli Ebrei dell'Egitto di sperimentare. Sotto il nome di *El Shaddaj* Dio si era manifestato come l'Ente necessario, incondizionato, increato, creatore del mondo, come l'Essere *sufficiente* a se stesso e alla esistenza di tutte le cose e di tutti gli esseri, come il principio vitale del mondo. Il nome di quattro lettere o tetragramma (JHWH) che stava ad indicare Dio come Colui che mantiene la sua promessa, come il Dio della giustizia retributiva verso gli individui e i regni, che punisce i peccatori, gl'indegni, i disonesti e premia i virtuosi, i sofferenti, gli umili, insomma come lo spirito morale agente nella storia, non aveva avuto ancora modo di attuarsi nella realtà della loro vita di popolo. « Io non mi sono fatto conoscere alla luce di quell'attributo che è la lealtà della promessa, la fede alla parola data, perchè avendo promesso, non ho ancora mantenuto » (*Rashi*). Ora sto per adempiere alla mia parola. Ora voi mi vedrete sotto questo profilo; ora mi farò conoscere e voi mi conoscerete sotto questo carattere, perchè io vengo a soccorrere il mio popolo di cui ho udito le grida, di cui ho constatato le sofferenze; ora accorro a liberarlo per condurlo in quella terra che tante volte ho presentato allo spirito e al sogno dei padri.

Dio si scopre all'intelletto umano progressivamente, via via che il suo concetto si attua nella realtà e nella storia. « In quella guisa — scrive Benamozegh — che ogni istante Dio ci rinnova, così esso in noi si rinnova, e la cagione di una cosa e dell'altra è una sola: la nostra finitezza. Quindi *psicologicamente* è vero il paradosso germanico che Dio *si va facendo*, ma non si andrebbe facendo *psicologicamente* se non esistesse *ontologicamente*. Ma è vero del pari che non sarà mai fatto interamente » (BENAMOZEGH, *Dio*, p. 40), s'intende non in sé, ma per la mente e l'esperienza degli uomini.

Ibn Ezra osserva, come potrebbe fare qualunque conoscitore della Bibbia e come con intento critico è stato fatto da più d'uno studioso, che questo nome di JHWH non era di fatto ignoto agli ebrei anteriori a Mosè perchè non solo si trova più d'una volta sulla bocca dei patriarchi, ma, secondo un'esplicita notizia della Genesi (IV, 26), con quel nome Dio era stato invocato fino dalla seconda o dalla

terza generazione dell'uomo, cioè fino dalla generazione di Sheth. Abramo dice al Re di Sodoma: « Io ho alzato la mia mano verso l'Eterno (JHWH) Dio supremo, creatore del cielo e della terra » (*Genesi*, XIV, 22). Ad Abramo Dio dice: « Io sono l'Eterno (JHWH) che ti ho fatto partire da Ur Casdim, per darti questa terra quale tuo possesso » (*Genesi*, XV, 7). A Giacobbe: « Io sono l'Eterno Dio di Abramo e d'Isacco; la terra sulla quale sei coricato la darò a te e alla tua discendenza » (*Genesi*, XXVIII, 13). R. Jeshuà — nota Ibn Ezra — avrebbe risolto il problema dicendo che quel nome non era stato noto né ad Abramo, né a Giacobbe, ma era stato Mosè, redattore del libro, a metterlo, anacronisticamente, sulla bocca dei due patriarchi. Non c'è alcun bisogno di ricorrere a un'ipotesi di questo genere né a quelle altre estreme congetture della critica moderna col sistema delle fonti varie e dei documenti diversi che un tardo redattore avrebbe ricucito per compilare i 5 libri. La difficoltà scompare quando il nostro verso sia tradotto come abbiamo fatto in principio e sia inteso nel senso che, per quanto quel nome fosse familiare anche agli antichi, non era stato vissuto da loro nella realtà storica; essi ne avevano avuto sì una nozione, ma astratta, teorica, non effettiva. « Io — dice Dio — non ho avuto modo di rendermi noto, riconosciuto, apprezzato dai padri sotto l'aspetto dell'Essere che mantiene immancabilmente la sua parola, che rimane fedele alle sue promesse ».

Dio, essendo eterno e presente in ogni età, può in qualunque momento soccorrere, redimere, consolare le genti oppresse, dare una terra sicura a chi ha cercato invano sotto il cielo altrui la sua vita e la sua pace; la sua azione può tardare ma le sue promesse non cadono mai nel vuoto e giunge sempre l'ora della realizzazione. Ora era giunto il momento in cui il concetto astratto, rappresentato dal tetragramma, si sarebbe realizzato. Gli Ebrei della schiavitù avrebbero sperimentato Dio sotto l'aspetto del redentore; sarebbero stati i testimoni della sua potenza e della sua bontà effettive; *lo avrebbero conosciuto nella sua più vera essenza*. E' necessario non dimenticare che sotto ogni nome dato alla divinità c'è la designazione di un suo attributo. « Io mi chiamo — fanno dire a Dio i rabbini — secondo le azioni che faccio: ora mi chiamo *El Shaddaj*, ora *Zevaòth*, ora *Elohìm*, ora *JHWH*; allorchè io esercito la giustizia mi chiamo *Elohìm*, allorchè combatto contro la malvagità degli uomini mi chiamo *Zevaòth*, quando indulgo al peccato mi chiamo *El Shaddaj*, quando dimostro la mia pietà verso il mio mondo mi chiamo *JHWH* ». Il tetragramma denota sempre l'attributo della divina misericordia. Con linguaggio filosoficamente più moderno Benamozegh ha detto che Dio non solo è il primo ontologico (*Ehjàh, Jah*), non solo il primo logico (JHWH), il primo morale, il primo estetico, il primo amabile (*Shaddaj*) cioè l'Essere, il Vero, il

Buono, il Bello e l'Amabile, ma anche principio di vita universale (Dio, p. 220).

Questo nome ineffabile, che da antichissime età non si legge come è scritto con le sue consonanti e con le sue vocali ma si legge *Adonaj*, il Signore (greco *kyrios* latino *dominus*) è stato variamente interpretato nella sua forma grammaticale e nel suo significato lessicale. I più lo considerano una voce della terza persona singolare maschile del futuro del verbo essere (*hajàh* o *havàh*), analogo quindi all'*Ehjéh* della precedente *parashah*, che è la prima persona del futuro dello stesso verbo e vorrebbe dire perciò colui che esiste od esisterà, cioè l'Essere che non ebbe mai principio né avrà mai termine ed è ubiquamente ed eternamente presente, l'immutabile, l'Eterno. Renan, attribuendo al nome un'origine assira o caldeo-aramaica e ravvicinando due verbi distinti, dice: « La radice *hawà*, scritta con un *h* dolce o con un *h* dura, significa in lingua aramea l'essere o il soffio o la vita, qualche cosa di molto analogo a *ruach*. La madre della vita, la prima donna si chiamava *Hawà*; il Signore della vita, l'essere supremo poté chiamarsi J H W H. L'iscrizione di Mesha, che risale all'875 circa prima dell'E.V., ci presenta già il nome di Dio scritto in quattro lettere come nell'ebraico classico. Fin da quell'epoca, del resto, si spiegava il tetragramma col verbo *haià* che è la forma ebraica di *hawà* e « Io sono » diventava un vero sostantivo. Si giungeva così ad una specie di metafisica senza allontanarsi molto dal senso primitivo » (RENAN, *Histoire*, I, p. 84).

« Se volessimo fare della speculazione metafisica, diremmo che il monoteismo storico è adombrato nella primissima teofania mosaica. Il nome che Dio rivela a Mosè *Ehjéh asher ehjéh* non solo denota l'irresistibile sua potenza ma vuol certamente esprimere anche la continuità del suo Essere, dell'esistenza nel passato, nel presente e nel futuro. Anche il nome ineffabile ha in sostanza il medesimo significato. Per quanto i filosofi ebrei, col mettere l'accento sul carattere trascendentale di Dio, abbiano discusso su questa interpretazione e dichiarato che il tempo stesso, essendo stato creato da Dio, è finito, hanno dovuto però ammettere che, in definitiva, la realizzazione di Dio, in questo universo quale si riflette nel nostro intelletto, si compie mediante l'infinito scorrere del tempo. Questo processo si può chiamare storia nel senso più ampio. In questo lungo processo storico Dio può assumere differenti aspetti nella mente degli uomini. Egli può spogliarsi d'una forma storica e assumerne un'altra per seguire le nuove concezioni dell'età. Dio è così privo d'immagine nel giudaismo che queste trasformazioni non hanno alcun effetto sulla Sua Essenza eternamente uguale » (S. W. BARON, *A social and religious History of the Jews*, vol. I p. 13-14).

Questa derivazione dal verbo essere è negata da altri e si è giunti da modernissimi scienziati fino a fare di questo vocabolo un composto

o un residuo di antiche interiezioni pagane delle quali esso sarebbe o un allargamento o un raccorciamento. Qualche cosa di simile scriveva S. D. LUZZATTO per il quale il Nome ineffabile sarebbe composto di due monosillabi: *Jah*, interiezione di gioia a Dio autore del bene a *Vah*, voce di dolore e di pianto e rappresenterebbe quindi Dio come fonte di ogni bene e di ogni male. L'uso di chiamare il tetragramma *Shem Avajàh* (nome dell'Essere) sarebbe a suo parere una novità recente perchè mai gli sarebbe stato attribuito il significato di eternità; anche gli dei del paganesimo infatti erano eterni, secondo la mente dei loro seguaci, ma nessuno era fonte del bene e del male insieme, all'infuori del Dio Unico degli Ebrei ». (S. D. LUZZATTO, *Commento a Esodo*, XV, 3). A proposito di questa esegesi, Benamozegh osservava: « Il nostro Luzzatto che, per timore dello Spinozismo e della teosofia cabalistica chiuse gli occhi all'evidenza, che è quanto dire all'idea di *essere* contenuta nel tetragramma, se non fu buon esegeta, fu però buon teologo nel trovare in quel verso (?) due interiezioni, una di gioia *jah*, l'altra di dolore *va*, a significare *male e bene* avere unica l'origine nel Dio Unico. L'ipotesi per sé non regge, ma se vi fosse bisogno di confutazione ne citeremmo una curiosa: il *Medrash* che ritiene *va* come esclamazione di allegrezza. Vedi il *Lessico Aruch s.v. Va* ». (BENAMOZEGH, *Dio*, p. 56).

Secondo Maimonide il tetragramma è un nome che non è derivato da nessun verbo o la cui radice ci è ignota; è un nome *proprio* della divinità in sé e designa qualche proprietà o attributo particolare a Dio, per es. la sua qualità di Ente necessario (*mechujàv ha-meziùth*) dove *meziùth* è sinonimo di esistenza, per cui, nonostante l'incertezza della derivazione asserita da Maimonide, non è vero, come vorrebbe il Bacher, che egli rigettasse l'ipotesi di una affinità o derivazione o legame o rapporto fra il tetragramma e il verbo essere. « Insomma — scrive il grande filosofo — la grandezza di questo nome e il ritegno a pronunziarlo derivano dal fatto che esso designa la peculiare essenza di Dio la quale non trova nessuna analogia fra gli esseri creati ». (*Moreh*, I, 61). « La natura singolare di questo nome è stata segnalata per la prima volta nelle letterature filosofica di Jehudah Ha-Levi (*Kusari*, IV, 1, 4); a Maimonide e Jehudah Ha-Levi si ispirava più tardi Spinoza (*Trattato teologico politico*, Cap. 13) quando diceva che: non esiste nella Sacra Scrittura altro nome all'infuori di J H W H che designi la natura assoluta di Dio senza rapporto colle cose create; gli altri nomi divini, siano sostantivi o aggettivi, non sono altro che qualità attribuite a Dio in quanto apparisce quale Essere in rapporto colle cose create e in quanto si manifesta per mezzo di queste cose ». (Vedi Commento del DOTT. JEHUDAH KAUFMANN al *Moreh* di Maimonide II, 322).

Dopo l'affermazione storico teologica intorno al Suo Essere, Dio calma le apprensioni di Mosè invitandolo ad annunziare agli Ebrei la

loro prossima liberazione e il loro felice destino di popolo in possesso della sua terra. « Io sono l'Eterno (J H W H) ed è in virtù di questa mia qualità ed essenza che vi trarrò dalle fatiche opprimenti a cui siete condannati, vi libererò dalla schiavitù degli Egiziani, vi redimerò con una vigorosa azione e con grandi atti di giustizia; vi assumerò come popolo mio e sarò per voi Dio; in questo modo *ricoscerete* che io sono l'Eterno (J H W H) vostro Dio, che vi sottrae all'oppressione egiziana; dopo di che vi condurrò in quella terra che promisi solennemente di dare ai vostri avi e che darò a voi quale perpetua possessione; Io sono l'Eterno. (J H W H) » (VI, 6-8). Da questo discorso che comincia e finisce col nome ineffabile, come un preludio e come una chiusa, appare chiaro ciò che volesse significare *ricoscere* Iddio sotto quell'appellativo speciale che era nuovo per loro *solo* nella loro esperienza non ancora completa e matura.

Però la lunga e dura schiavitù aveva depresso lo spirito degli ebrei e li aveva resi scettici, diffidenti e pessimisti intorno alla loro sorte, tanto che le parole di fede e i lieti annunci di Mosè riuscirono vani. Non ci credettero. La gelida accoglienza fattagli da quella gente disgraziata scoraggiò Mosè che, all'invito rivoltogli di recarsi dal re per chiedergli la liberazione degli Ebrei, ritornò sul vecchio argomento della sua insufficienza oratoria. Il suo era una specie di argomento *e minori ad maius*. Se non sono riuscito a convincere gli Ebrei che hanno tanto bisogno e tanto desiderio di libertà, come posso sperare che la mia *povera parola* valga a persuadere Faraone che ha tutto l'interesse a non darmi ascolto? Si ritorna così alla prima e originale situazione: cioè all'ordine che ambedue i fratelli assumano l'incarico di parlare tanto agli Ebrei quanto al Faraone. Il brano del capitolo VI con cui comincia la *parashah* dà l'impressione di essere o una ripetizione in un racconto più semplice e più breve o un riassunto della proposta già fatta da Dio presso il roveto e delle incertezze e resistenze di Mosè. L'unica differenza fra l'una e l'altra volta è che intanto c'erano stati il voto di sfiducia, l'accusa e la rivolta del popolo contro i due inviati, ciò che poteva giustificare la nuova repulsa da parte di Mosè. Però il vecchio argomento della poco sciolta parola non parrebbe poggiare sopra alcuna ragione plausibile dopo l'incarico già accettato e adempiuto insieme con lui da Aronne il quale aveva parlato non solo agli Ebrei (IV, 29-30), ma anche a Faraone (V, 1-4; 20-21). La diffidenza degli Ebrei è poi attribuita qui, in questa più succinta narrazione, agli effetti deprimenti della dura schiavitù, anziché alle misure più oppressive e insopportabili del re.

Una efficace espressione dobbiamo notare nella breve repulsa di Mosè. Per significare: io son di difficile parola, Mosè dice: io sono « incirconciso di labbra », cioè ho la bocca ermeticamente chiusa, non

son capace di parlare. In ebraico si dice che ha « l'orecchio incirconciso » chi non ascolta (*Geremia*, VI, 10), che è « incirconciso di cuore » (*Lev.*, XXVI, 41; *Geremia*, IX, 25; *Ezech.*, XLIV, 7, 9) chi manca di sentimento e quindi « circoncidere o togliere il prepuzio del cuore » (*Deut.*, X, 16; XXX, 6; *Geremia*, IV, 4) vuol dire aprire la mente ai buoni pensieri, schiudere l'animo ai dolci, puri, retti sentimenti. Prima di Paolo che predicava « la circoncisione del cuore, spirituale e non letterale » (*Romani*, II, 25-29) e ripeteva l'apostrofe biblica alla « gente di collo duro e incirconcisa di cuore e d'orecchi » (*Atti*, VII, 51), molto prima di lui Mosè e i Profeti, senza negare o abolire la eterna circoncisione, quella della carne che è il segno del patto (*Ezech.*, XLIV, 7, 9), avevano chiesto e predicato la circoncisione del cuore ai loro fratelli d'Israele.

Dal verso 14 al 28 c'è una specie di parentesi nel racconto per introdurre l'elenco delle famiglie componenti l'albero genealogico dei tre primi figliuoli di Giacobbe: Reuvén, Simeone e Levi; la digressione aveva lo scopo evidente di dar i nomi degli ascendenti di Mosè e di Aronne, i quali risalivano per il ramo a Levi attraverso Qehàth, loro nonno e Amram loro padre. E' un modo molto semplice per attribuire una specie di nobiltà storica ai due protagonisti della redenzione di Israele. Se di Reuvén si nota la qualità di primogenito, come titolo di distinzione, sta però di fatto che Mosè — il più segnalato nella storia del popolo, il massimo profeta — è il figliuolo minore di Amram, come il nonno Qehàth era il secondogenito di Levi. Non ci sono preferenze di fronte all'elezione morale e alle missioni storiche. Amram, padre di Mosè, aveva sposato una donna della medesima tribù, anzi della medesima famiglia, la zia sua Johéved, una specie di unione che poi la legge di Mosè proibirà (*Levitico*, XVIII, 12).

Dopo la digressione, viene ripreso col verso 29 del cap. VI il racconto interrotto al precedente verso 14, colla ripetizione quasi letterale delle parole, salvo l'inversione dei termini della proposizione, come chi riallacciandosi volutamente a quanto aveva detto poco prima, non voglia sembrare di essere la copia monotona e pedissequa di sé stesso.

Cap. VI, 10-12

Il Signore parlò così a Mosè: Và dunque a dire a Faraone re d'Egitto che lasci partire i figli di Israele dalla sua terra. Ma Mosè, parlando dinanzi al Signore, disse: Se i figli d'Israele non mi hanno dato ascolto, come può darmi retta Faraone, mentre io sono incirconciso di labbra?

Cap. VI, 29-30

Il Signore parlò così a Mosè: Io sono l'Eterno. Parla a Faraone re d'Egitto tutto ciò che io ti vado dicendo. Ma Mosè disse dinanzi al Signore: Io sono incirconciso di labbra e come potrà Faraone darmi ascolto?

Dimostratasi ormai insostenibile e fallace dalla più recente e più autorevole critica biblica la tesi documentaria, cioè l'ipotesi che l'autore o il compilatore dei Libri di Mosè, attingendo a fonti varie, ne avesse accolto le versioni differenti riportandole tutte nella sua opera senza beneficio di inventario, si è giunti alla conclusione che le digressioni, le ripetizioni e i brani paralleli si debbano attribuire a quella maniera che gli antichi scrittori orientali seguivano nelle loro scritture, maniera che è differente tanto da quella dei greci e dei latini quanto da quella europea. La presente ripetizione è del resto spiegabilissima. L'autore, pensando che la digressione dal verso 14 al verso 29, colla descrizione dell'albero genealogico di Mosè e di Aronne che egli aveva introdotta in quel punto ritenendola opportuna, avesse in qualche modo distratto il lettore dal nocciolo della narrazione, aveva voluto riassumere i fatti a cui aveva prima accennato in modo da riprendere il filo del discorso e del racconto come uno che ricollegandosi, dopo una lunga parentesi, alla narrazione interrotta, dicesse: Dunque eravamo rimasti nel punto in cui Dio aveva detto a Mosè, ecc. (vedi *Rashi* in loco). « L'autore — nota S. D. Luzzatto — torna sull'argomento per averlo interrotto colla descrizione della genealogia di Mosè. Se la Torah fosse una raccolta di brani staccati, non ci sarebbe stato luogo a nulla di simile. Noi sappiamo però che il metodo degli antichi nella compilazione delle loro opere divergeva molto dai nostri sistemi moderni ».

Press'a poco lo stesso dice Cassuto: « Dopo aver fermato il discorso sulla genealogia di Mosè e di Aronne ed avere per un momento interrotto il filo principale della narrazione, la Scrittura riprende il racconto nel suo punto essenziale e, perchè la ripresa risulti evidente, accenna brevemente a quanto era stato detto prima della digressione. Riannodato così il filo momentaneamente interrotto, il racconto può riprendere il suo corso e riferire con maggiori particolari la risposta di Dio ai dubbi di Mosè, risposta che era stata data brevemente sopra nel verso 13 ».

E così il racconto riprende nel punto in cui Dio rinnovava ai due fratelli l'incarico, che anche qui viene presentato press'a poco colle modalità già descritte nel capitolo IV durante il primo colloquio.

Cap. IV, versi 15-16

Tu gli parlerai (ad Aronne) ponendogli le parole in bocca; io suggerirò a te e a lui ciò che dovreste dire e vi insegnerò quanto dovreste fare; egli parlerà per te al popolo; egli sarà il tuo interprete e tu farai la parte di Dio.

Neppur così — dice Dio a Mosè — sarà superato l'ostacolo principale; Faraone non cederà, anzi si irrigidirà ancora di più; sicchè io

Cap. VII, versi 1-2

Vedi, io ti costituisco quale Dio verso Faraone e Aronne tuo fratello sarà il tuo profeta. Tu parlerai tutto quanto ti ordinerò e Aronne tuo fratello parlerà a Faraone, perchè lasci partire i figli di Israele dalla sua terra.

sarò costretto ad esercitare su di lui una tale energica pressione, a colpirlo così gravemente e in così straordinaria misura che, solo dopo aver sofferto le più inaudite disgrazie, finirà col concedere ai figli di Israele la loro libertà e col riconoscere che io sono l'Eterno, Dio della giustizia. Anche a questa eventualità, anzi a questa sicura necessità di pesar la mano sul tiranno, Dio aveva accennato nel precedente colloquio, allorchè Mosè si avviava per far ritorno alla casa del suocero.

Cap. IV, 21

L'Eterno disse a Mosè mentre era sul punto di tornare in Egitto. Prendi nota di tutti i prodigi che io ti dò il potere di compiere e che tu farai dinanzi a Faraone; io però incrudirò il suo cuore ed egli non lascerà partire il popolo.

Cap. VII, 3

Io indurirò il cuore di Faraone ed io moltiplicherò i miei miracoli e i miei prodigi nella terra d'Egitto, ma egli però non vi darà ascolto ed io graverò la mia mano sull'Egitto con severi castighi.

Il programma era quindi chiaro e preciso fin dall'origine: la vicenda dura e complicata era stata già preveduta e descritta. Forse Mosè non se n'era abbastanza reso conto: si era ingenuamente illuso che l'impresa fosse più facile di quanto in realtà si veniva dimostrando. Sebbene avvertito, non aveva riflettuto a quest'atteggiamento del re che è descritto fisiologicamente e teologicamente come *l'indurirsi del suo cuore per la volontà di Dio*. Il fenomeno è denunziato più volte nella Bibbia con diversi termini e modi: col verbo *chazàq* nella sua forma transitiva (render forte, saldo, tenace: *Esodo*, IV, 21; IX, 12; X, 20; XIV, 17) nella forma intransitiva (farsi forte, irrigidirsi: *Esodo*, VII, 13; IX, 35); col verbo *qashàh* nella coniugazione causativa (indurire, render inflessibile: *Esodo*, VII, 13; *Deut.*, II, 30; IX, 16) o col verbo *kavèd* con significato intransitivo o causativo (*Esodo*, VII, 14; IX, 7, 34, essere o render grave, duro) ed altri meno frequenti; ed è denunziato presso i monarchi come Faraone re d'Egitto, Sichon re di Cheshbòn e Zidqijàh re di Giuda, presso gli Ebrei e i Cananei, presso individui e popoli. Talvolta è un irrigidimento spontaneo, autonomo, volontario, tal'altra è attribuito alla volontà di Dio, come un castigo (*Deut.*, XXIX, 3; *Isaia*, VI, 9-10).

Mosè, riassumendo più tardi gli atti prodigiosi della divina provvidenza in Egitto e nel deserto, a favore degli Ebrei e volendoli rimproverare per la loro costante disobbedienza e ingratitude, dice: « L'Eterno non vi dette intelletto per intendere, nè occhi per vedere, nè orecchi per ascoltare fino ad oggi » (*Deut.*, XXIX, 3), ciò che non può voler significare altro che agli Ebrei aveva fatto difetto fino ad allora, per una loro insufficienza psicologica e morale, la capacità spi-

rituale di apprezzare i grandi benefici di Dio e di dimostrare la loro adesione ai suoi comandamenti. Nel conferire a Isaia la missione profetica, Dio aveva detto: « Va a dire a cotesto popolo: Voi udrete ma non capirete, vedrete ma non percepirete. Rendi crasso l'intelletto di cotesta gente, pesanti i suoi orecchi, turale gli occhi, perchè vedendo cogli occhi, udendo cogli orecchi, intendendo coll'intelletto, non si penta e guarisca » (*Isaia*, VI, 9-10). E' evidente che l'incapacità di capire, di rendersi ragione del male, di correggere il proprio sistema di vita era un difetto che gli Ebrei già possedevano e non una cecità morale che il profeta, incaricato di ricondurli sulla buona strada o di avvertirli delle tragiche conseguenze della loro incomprendione, veniva a produrre in loro volutamente, colla sua predicazione e mettendoci un certo maligno compiacimento, quella che i tedeschi chiamano *Schadenfreude*. Ciò sarebbe stato cattivo e contraddittorio. Quella non era altro che l'occasione in seguito alla quale si manifestava l'incauto, testardo acceccamento di Faraone o degli Ebrei, occasione che diventava a sua volta la causa; così nel primo caso a Dio, nel secondo al profeta vengono attribuite quella resistenza, quella reazione negativa che non erano però suscitate o prodotte *ex novo* dalla parola dell'inviato, ma erano semplicemente scoperte e rese evidenti quale naturale, preesistente, organico difetto della psicologia dei loro ascoltatori. « Isaia non intendeva dire che Iddio non voleva che il popolo tornasse sulla buona strada per poterlo distruggere; il profeta esprimeva soltanto il suo sicuro convincimento che il popolo era talmente tralignato e spinto al male dalla mancanza di fede, che non *poteva* più, come se non *volesse*, allontanarsi dalla cattiva strada ». (S. L. GORDON, *Commento a Isaia*). Poichè Dio sapeva che avrebbero persistito nel mal fare, era come se fosse stato loro imposto esplicitamente e deliberatamente di indurire il loro cuore » (S. KRAUS, *Commento a Isaia*).

Quando nella Bibbia si fa intervenire Iddio come a forzare l'altrui volontà per renderla incapace di riflessione, di pentimento, di senso morale, il fatto è attribuito a Lui o come alla Causa prima di ogni fenomeno umano, universale, cosmologico o a Lui come al Giudice Supremo e infallibile che, dinnanzi alla grande perversità umana, chiude ai rei le vie del pentimento, quale meritata punizione, rendendo loro più difficile l'esser buoni ed onesti, specialmente quando dinanzi a fenomeni straordinari, incomprendibili, sovranaturali ci sarebbe da attendersi da loro un intelligente atto di resipiscenza. L'irrigidimento di Faraone dev'essere considerato quindi « un castigo dei più penosi », cioè come la perdita della facoltà di scegliere fra due o più vie e come l'ineluttabile insistenza nella via del male. Non potendosi attribuire a

Dio una specie di baldanzoso e maligno giuoco che si sarebbe compiaciuto di fare col Re d'Egitto, rendendolo artificialmente sordo a qualunque richiamo morale, col solo scopo di dare pubblica dimostrazione della sua potenza, si deve logicamente ammettere che le esigenze della giustizia contro le enormi colpe di cui il monarca si era macchiato, prima coll'infanticidio in massa e poi col crudele asservimento degli Ebrei, volevano che gli fossero chiuse le vie del pentimento e della salute (Vedi il recente studio di FRANZ HESSE, *Das Verstockungsproblem im alten Testament*. Bei-Hefte zur Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft; Berlino, 1955 e il capitolo *Il libero arbitrio* nel volume *Aspetti e Problemi dell'Ebraismo*, pagg. 161-172).

Di fronte al contegno incredulo di Faraone in merito alla asserita fonte del loro incarico e dinanzi alla richiesta di dare la prova e di legittimare il loro mandato, di presentare cioè secondo le buone norme della diplomazia le loro credenziali, i due inviati intraprendono quella serie di miracolose dimostrazioni che avrebbero dovuto valere a convincerlo più di qualunque discorso; ma, poichè le prove, per quanto strabilianti fossero, non erano bastate, si iniziava la serie delle dieci piaghe che si abatterono come flagelli su tutto l'Egitto. Si entra qua nel campo del miracolo, di quei fenomeni cioè la cui spiegazione razionale, scientifica, fisologica è difficile. C'è sempre qualche cosa che sfugge all'indagine positiva, cioè quell'elemento sovranaturale il quale è d'altronde facilmente spiegabile quando si tenga conto del fatto che in quei fenomeni inconsueti erano presupposti come necessari e reali l'intervento e l'azione dell'Essere Onnipotente che, avendo creato il mondo, possiede naturalmente la capacità di sospenderne le leggi e di cambiarne il corso. Sono molte le teorie e molti sono i sistemi con cui dai sapienti del Talmud fino ai filosofi ed esegeti medioevali e ai moderni studiosi si è cercato di illustrare e di chiarire questo lato della storia e dell'idea ebraica (una breve incursione in questo campo ho fatto nel capitolo *Il Miracolo* nel volume *Aspetti e Problemi dell'Ebraismo*, pp. 153-160); qui vogliamo insistere soltanto su alcuni lati importanti e cioè:

1) che Mosè agisce soltanto dietro ordine o istruzione che ad ogni occasione gli viene da Dio e non gli è conferita alcuna potestà magica, come quella che pretendevano di possedere i sapienti dell'Egitto;

2) che, come dicono S. D. Luzzatto (*Commento a Esodo*, VII, 20) e J. Kauffmann (*Toledoth ha-emunah*, II, 347) in ogni miracolo c'è un elemento o una forza naturale di cui Mosè si serve e su cui si basa e che costituiscono le cause concomitanti o la materia su cui si effet-

tuano o, come dice Benamòzègh (*Em la-Miqrah a Esodo*, XIII, 21) il miracolo non è che la sublimazione della natura, perchè fra naturale e soprannaturale non c'è salto e quello che chiamiamo natura non è che una parte della realtà a noi nota;

3) che i miracoli della Bibbia hanno lo scopo altissimo di dimostrare grandi verità o di attuare una impresa di redenzione o di aprire una nuova era nella storia dell'idea e nella storia umana;

4) che, come nota ancora il Kauffmann (*Tol. ha-emunah*, II, p. 40) i miracoli della Bibbia sono un elemento e un appendice dell'apostolato profetico, al quale servono come prova e documento e coi miracoli di Mosè comincia la rivoluzione monoteistica in Israele.

Il riconoscimento del Dio Eterno da parte degli Egiziani, che sembra essere lo scopo o almeno uno degli scopi dell'apostolato mosaico e dei miracoli (VII, 5), va inteso in un senso pratico, limitato e politico, cioè aveva lo scopo di ottenere la liberazione degli Ebrei o doveva avere anche per effetto la conversione di quelle genti idolatriche all'idea monoteistica? Quella di Mosè era una specie di azione di proselitismo che si innestava sull'impresa di liberazione nazionale? I risultati ottenuti da Mosè non furono tali da permetterci di attribuire alla sua missione uno scopo diverso da quello della redenzione d'Israele. Ma c'è chi, nonostante ciò, crede altrimenti: « Mosè è stato il primo apostolo inviato non solo a redimere Israele ma a compiere altresì miracoli nel paese per convincere gli Egiziani della verità che tutto il mondo è di Dio e per diffondere la conoscenza dell'Eterno fra quelle genti. Per questa ragione Dio induriva il cuore del re pagano. La campagna si concluse colla sconfitta del re idolatra, dei suoi sapienti e dei suoi maghi, e coi flagelli che ne colpirono gli idoli. Però i mitici prodigi non riuscirono a condurre alla fede gli Egiziani; valsero soltanto a rinsaldare per sempre la fede del popolo d'Israele » (J. KAUFFMANN, *Toloth ha-emunah*, IV, 40).

Però lo stesso autore scrive poche pagine dopo che « nell'azione di Mosè l'elemento nazionale prevale sull'elemento religioso, l'annuncio della redenzione nazionale sta, per così dire, nel centro. Mosè non è inviato a predicare al popolo la credenza del Dio unico e ad eliminare l'idolatria dal suo seno, ma a portargli l'annuncio della redenzione dalla schiavitù egiziana. C'è però in tutta la storia un motivo dominante: la battaglia fra il Dio d'Israele e il mondo del paganesimo ribelle a quel Dio. La redenzione d'Israele è una vittoria sul regno universale del paganesimo. In ciò si esprime l'universalismo ideologico della credenza ebraica. L'annuncio nazionale serve a rivestire l'annuncio religioso »

(ib., pag. 49-50). « Per ciò che concerne la situazione storica — scrive Buber — Mosè non è un « liberatore nazionale »; egli non ha da offrire altro che la Parola; ma poichè la Parola viene a lui dalla montagna, egli è certo che sarà sufficiente. Apparentemente la Parola non si dimostra efficace, perchè il re risponde con sprezzante condiscendenza a cotesto straniero che credeva di poter intervenire negli affari dell'Egitto. Pur nondimeno si dimostra efficace perchè poco dopo (non importa quanto) Faraone rilascia le orde degli schiavi » (M. BUBER, *Moses*, p. 64).

Sull'animo di Faraone finirono col fare un certo effetto, non solo di paura o di rabbia, ma anche di devozione verso Dio i flagelli che, per la resistenza, colpirono l'Egitto. Sono le famose dieci piaghe di cui la nostra *parashàh* descrive le seguenti:

1) la trasformazione dell'acqua del Nilo in sangue;

2) l'invasione delle rane, sbucate dal fiume, dai canali, dai laghi, dagli stagni e che si sparsero dappertutto, penetrando nelle case e nelle camere, salendo sui letti, sui camini, entrando dentro le madie e che, dopo morte, appestarono l'aria col loro fetore;

3) la trasformazione dei miliardi dei granelli di sabbia che coprivano le strade e i campi dell'Egitto in minuti insetti pungenti (*kinim*, pulci, pidocchi, cimici, zanzare?);

4) un'invasione di bestie o di mosche di varia specie, scarafaggi, scarabei;

5) una gravissima epidemia che fece strage dei cavalli, degli asini, dei cammelli, dei buoi, delle pecore, delle capre, lasciando vivi e intatti solo gli armenti degli Ebrei;

6) un'epidemia di ulceri e di pustole maligne che colpì uomini ed animali;

7) una furiosa grandinata con accompagnamento di tuoni e di lampi, che, nonostante tutte le precauzioni prese in anticipo, abbattè gli alberi fruttiferi, distrusse le piantagioni di lino e d'orzo, colpì uomini e bestie;

8) un'invasione di locuste che, spinte da un forte vento orientale, divorarono quanto era rimasto ancora nei campi dopo la grandinata.

L'elenco dei flagelli d'Egitto è differentemente registrato nella poesia ebraica delle età posteriori, quando rievoca, per ammaestramento delle giovani generazioni, gli antichi prodigi. Il Salmo LXXVIII ne conta 7 (vi mancano il 3°, il 6° e il 9°), il Salmo CV ne conta 8 (vi mancano il 5° e il 6°).

Ognuno di questi flagelli era stato preceduto da un avvenimento premonitorio, per quanto si sapesse a priori che Faraone sarebbe stato irremovibile nel suo rifiuto. Per vincerne in qualche modo la resistenza, Mosè ricorse ad una piccola scusa o bugia; non chiese la libertà della popolazione ebraica, ma solo il permesso di condurla nel deserto per alcuni riti che doveva compiere in onore del suo Dio, minacciando il re di ricorrere a qualche duro castigo se l'avesse negato. Il re che, dinanzi al flagello abbattutosi sul paese aveva promesso di accondiscendere alla richiesta, poi però, scomparso il pericolo per l'umana condiscendenza e per le preghiere del profeta, mancando alla parola ricadeva nella sua ostinata ripulsa. Dopo la quarta piaga sembrò che egli cedesse, avrebbe cioè permesso agli Ebrei di compiere i loro riti sacrificali, ma senza uscire dall'Egitto, cosa che sembrò a Mosè inaccettabile per la contraddizione e l'insidia contenute nella condizione stessa a cui il permesso era sottoposto; sarebbe stato infatti un atto di grave sacrilegio se gli Ebrei avessero immolato animali che per gli Egiziani erano considerati quali divinità e quindi sacri; per quel delitto di lesa religione gli Ebrei non sarebbero di certo scampati alla morte. L'obiezione parve lì per lì convincente per l'ipocrita monarca, il quale acconsentì a permettere agli Ebrei di recarsi nel deserto, a condizione però di non allontanarsi troppo e di pregare intanto in favore suo perchè cessasse il duro flagello. Mosè, che ormai aveva sperimentato il subdolo comportamento del tiranno e che non si fidava troppo della sua parola, replicò con rude franchezza: sì, io intercederò presso l'Eterno, ma dopo desidererei che Vostra Maestà non seguitasse a prendersi giuoco di noi, come ha fatto finora, revocando il permesso!

Il giuoco però continuò dopo la quinta e la sesta piaga; nel corso della settima (la grandinata furibonda) il monarca mandò a chiamare i due messi ebrei e confessò loro umilmente di avere sbagliato, di aver avuto torto, di riconoscere la sua colpa, promettendo di lasciar liberi gli Ebrei e di non trattenerli più. Neppur questa volta Mosè si lasciò ingannare dalle belle parole del Re; il giuoco era ormai noto. Io — disse Mosè — appena uscito dalla città pregherò Dio e i tuoni e la grandine cesseranno, in modo che tu dovrai una buona volta convincerti e riconoscere, tuo malgrado, che i tuoi dei non hanno nessun potere sul mondo e sui fenomeni della natura e che il creato è sottoposto all'unica e sola signoria dell'Eterno; con tutto ciò io ti conosco e conosco la tua gente, i tuoi ministri, i tuoi servi, e so che ancora non siete maturi, che non dimostrerete ancora di aver timore del Dio che guida le vicende della storia e le leggi del creato.

Difatti, cessati i tuoni, i lampi, la grandine e la pioggia, il cuore duro di Faraone non si piegò e continuò a rifiutare con un'ostinazione irriducibile la libertà chiesta dal profeta d'Israele con argomenti che dovevano essere persuasivi, se tanto danno recava la sua repulsa alla popolazione egiziana. Ma tutto ciò era preveduto e scontato. Ma com'è ridicolo il gran re col suo tira e molla, colla sua spavalderia e la sua falsa umiltà, colle sue reticenze ipocrite, colle sue menzognere promesse, colle sue reiterate trattative da pari a pari con due privati cittadini, anzi, con due forestieri ebrei che entrano ed escono dalle corte senza nessun impedimento, in mezzo alle guardie del palazzo, ai cortigiani, ai funzionari.

Una notizia che la nostra *parashàh* dà quasi incidentalmente merita di non passare sotto silenzio. Al cap. VII, verso 7, dopo l'incarico dato a Mosè e dopo l'annuncio delle severe misure che sarebbe stato necessario prendere contro l'Egitto, si dice che Mosè aveva 80 anni e Aronne ne aveva 83 quando si erano presentati a Faraone. Lasciando da parte Aronne, che interessa meno ed ha in tutta la epica vicenda una parte di importanza secondaria, è lecito domandarsi in quali opere era trascorsa la vita di Mosè fino agli 80 anni. Quello che Mosè aveva fatto, nella sua infanzia e nella sua prima giovinezza, quando era alla corte di Faraone, sotto le cure materne della principessa, non è difficile immaginarlo. Aveva studiato, aveva viaggiato, si era preparato alla vita militare, aveva partecipato alle guerre di difesa e di conquista della dinastia di cui era membro adottivo, a nord e a sud, nella penisola del Sinai, in Abissinia. Filone (*Vita Mosis*, 1, 5-7) fa un'accurata descrizione del corso di studi del giovane Mosè e fra le altre cose dice che fu istruito nella scienza dei Greci, degli Egiziani e delle nazioni vicine; una descrizione simile fa Clemente Alessandrino (*Stromata*, 1, 23). Intorno all'età che aveva Mosè quando fuggì dall'Egitto le fonti rabbiniche recano opinioni varie, secondo alcune delle quali egli aveva 12 anni, secondo altre 20, 22, 40; la sua vita si sarebbe ripartita, secondo la leggenda, in tre periodi eguali e successivi di 40 anni ciascuno, sicchè egli sarebbe rimasto in Egitto fino alla sua maturità. Gli Atti degli Apostoli (VII, 23) dovettero raccogliere certo una tradizione ebraica corrente quando scrissero: « Mosè fu istruito in tutta la sapienza degli Egiziani ed era potente in parole ed in opere. Ma quando fu pervenuto all'età di 40 anni, gli venne in animo di andare a visitare i suoi fratelli, i figliuoli d'Israele... Mosè fuggì ed andò ad abitare come forestiero nel paese di Midian, dove ebbe due figliuoli. In capo a 40 anni un angelo gli apparve nel deserto del Monte Sinai, ecc. » L'opinione

secondo la quale egli sarebbe fuggito dall'Egitto nel 21° anno è basata sul testo dell'Esodo II, 11, in cui si narra che la prima comparsa di Mosè in mezzo ai suoi fratelli avvenne quando egli *era già grande e poichè*, secondo la norma ebraica, si è maggiorenne a 18 oppure a 20 anni, egli doveva allora avere quell'età. Ma era diventato maggiorenne proprio in quei giorni oppure egli era già grande, e i due fatti avvennero quando egli era già uomo fatto? Ma questi dati cronologici non hanno che un'importanza relativa e la bellezza, l'audacia, la magnanimità dell'atto di Mosè non diminuiscono nè crescono se invece di 21 anni egli ne avesse avuti 18 o 37 o 40.

www.torah.it