

## Saggi e ricerche

Laura INVERNIZZI

# Leggere la presenza. Genesi, Esodo e oltre

**È** facile per il lettore e interprete delle Scritture trovarsi alle prese con un eterno dilemma metodologico:

se cerca di far valere una prospettiva letteraria su un testo antico, corre sempre il rischio di modernizzare gratuitamente il testo [...]. Se, d'altro canto l'interprete moderno evita accuratamente ogni prospettiva letteraria, avrà difficoltà ad andare oltre ad una considerazione atomistica, versetto per versetto, in termini filologici, storici e testuali per raggiungere un senso coerente del *continuum* testuale che possa guidare la sua lettura<sup>1</sup>.

La prospettiva di lettura, che queste parole di Robert Alter auspicano, costituisce la pretesa delle considerazioni contenute nelle pagine che seguono. L'interesse per la Bibbia in quanto letteratura e per gli effetti che essa produce come composizione poetica compiuta nella sua narrazione su larga scala è tra gli obiettivi del metodo narrativo sin dal suo ingresso in esegesi, che è convenzionalmente ritenuto concomitante con la pubblicazione del libro *The Art of Biblical Narrative* (1981) dello stesso Alter. La natura composita del testo non viene misconosciuta, ma l'interesse verte sulla composizione in sé, sui legami e le logiche che uniscono tra loro gli episodi, più che sull'individuazione dei segmenti che lo compongono e sulla ricollocazione degli stessi nei loro contesti originari. Alter pensa al testo biblico «come a un racconto continuo, come una storia che si dipana in forma coerente, nella quale il significato di dati precedenti viene progressivamente, o addirittura sistematicamente, svelato od arricchito dall'aggiunta di dati successivi»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> R. ALTER, *How Convention Helps Us Read: The Case of the Bible's Annunciation Type-Scene*, «Prooftexts» 3 (1983) 115-130: 116.

<sup>2</sup> ID., *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 1990, 22. Sull'importanza dell'ordine di un testo per il suo significato, cfr. M. PERRY, *Literary Dynam-*

A soli due anni di distanza da questo studio pionieristico e a tutt'oggi considerato di riferimento, raccogliendo e mettendo a profitto le lezioni in esso contenute e unendo ad esse l'interesse teologico dell'approccio canonico di Childs, Cohn provò a studiare in che modo il personaggio divino si relazioni alle vicende umane nel libro della Genesi e mostrò che la forma letteraria condiziona il suo significato teologico<sup>3</sup>. Rivisitando e sviluppando il punto, non di interesse marginale, messo sotto esame da Cohn, prende le mosse questo studio, per poi estendere l'esplorazione al libro dell'Esodo.

## 1. *Dal proscenio alle quinte*

Nel corso dei cinquanta capitoli del libro della Genesi, il lettore è posto innanzi a differenti modalità con cui la presenza divina si manifesta nel mondo umano. La critica storica ha insegnato a cercare in concezioni teologiche del passato la ragione di queste differenze; nella lettura narrativa del testo canonico, si nota che il mutare della modalità della presenza divina è correlato anche, e non meno significativamente, al cambiamento delle caratteristiche letterarie delle unità narrative, che si susseguono in Genesi. Fin dalla prima pagina di Genesi è ravvisabile nelle pieghe delle costruzioni grammaticali e sintattiche un cambiamento nel modo in cui è presentato il personaggio divino. All'inizio quando la terra informe e desolata, circondata di acque (*Gen* 1,2), anche la presenza del personaggio divino è amorfa, invisibile e indistinta, come un «vento fortissimo (רוח אלהים) che aleggia sulle acque». Più prende forma il mondo creato, più anche Dio viene caratterizzato e individualizzato, «solidifica» in una entità stabile, differente dal resto, seppur con esso in relazione, e diventa soggetto di verbi alla terza persona (*Gen* 1,1.3: «Quando Dio iniziò a creare... Dio disse») e cerca interlocutori, cui rivolgersi con la seconda persona<sup>4</sup>: dapprima sembrerebbe che il personaggio divino ponga le sue speranze nei mostri marini, creature particolari per le quali viene usato, come per cielo e terra e per l'essere umano, il verbo

ics: *How the Order of a Text Creates Its Meanings [With an Analysis of Faulkner's "A Rose for Emily"]*, «Poetics Today» 1 (1979) 35-64; 311-361.

<sup>3</sup> Cfr. R.L. COHN, *Narrative Structure and Canonical Perspective in Genesis*, «Journal for the Study of the Old Testament» 25 (1983) 3-16: 3.

<sup>4</sup> Cfr. W.R. GARR, *In His Own Image and Likeness: Humanity, Divinity, and Monotheism* (Culture and History of the Ancient Near East 15), Brill, Leiden – Boston 2003, 212-213.

ברא, «creare» (*Gen* 1,21: «Dio creò i grandi mostri marini») e alle quali viene rivolta, in seconda persona, la stessa benedizione che poi sarà rivolta all'essere umano<sup>5</sup>: «Siate fecondi e moltiplicatevi» (*Gen* 1,22). Quando Dio concepisce l'essere umano, suo futuro *partner* nel mondo, è la sua prima persona ad essere rivelata, dapprima con un plurale, che lo designa come membro di una comunità presente e/o futura (*Gen* 1,26: «Facciamo l'essere umano a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza») e poi, nel momento in cui entra in relazione con gli esseri umani, individuato pienamente<sup>6</sup> come «io» singolare capace di porre atti illocutori (*Gen* 1,29: «Ecco io vi do...»). La ricerca da parte di Dio di un *partner* culmina, quindi, con l'essere umano. Creato a sua immagine, questi è in grado, almeno potenzialmente, di comprendere il discorso che Dio gli rivolge. Ciò che ancora manca, però, è una risposta dell'essere umano e il discorso divino resta ancora senza interlocutore.

Indiscusso protagonista della prima pagina di Genesi (*Gen* 1,1–24a), dopo aver creato cielo e terra e averli riempiti di esseri viventi, il personaggio divino inizia a lasciare spazio alla storia e alle vicende degli uomini. E se in *Gen* 1–11 la sua presenza antropomorfa è registrata in ogni episodio, via via che si avanza nella lettura del libro della Genesi, passando da un ciclo narrativo all'altro, la trama diviene sempre più unificata, il narratore diviene sempre più reticente per quanto riguarda i pensieri divini e maggior peso viene accordato all'iniziativa e alla responsabilità dei personaggi umani nella determinazione del proprio itinerario di vita. Si passa, quindi, da una prospettiva divina a una prospettiva umana.

Nel ciclo di Abramo in *Gen* 11,27–25,18, il Dio antropomorfo delle storie primordiali (*Gen* 1,1–11,26), che agisce direttamente in prima persona e reagisce alle iniziative umane non conformi al sogno che egli ha sul mondo creato, conservando e potenziando il suo «essere di parola»<sup>7</sup> diventa il Dio che conduce la storia con la sua promessa.

<sup>5</sup> L'introduzione delle due benedizioni è, tuttavia, differente: un semplice infinito (לאמר) per quella dei mostri marini, una forma finita, che rende gli esseri umani destinatari di un discorso («Dio li benedisse e disse loro», *Gen* 1,28) per l'altra benedizione. Alla luce di *Gen* 1,28 la benedizione di *Gen* 1,22 appare come un atto mancato: «les monstres marins ne l'entendent pas, sous les eaux, et le comprennent encore moins» (J. JOOSTEN, *Le verbe créateur. Réflexions sur le texte hébreu de Genèse 1, 1-8*, in B. BAKHOUCHE

[éd.], *Science et exégèse. Les interprétations antiques et médiévales du récit biblique de la création des éléments [Genèse 1, 1-8]* [Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses 167], Brepols, Turnhout 2016, 31-40: 31).

<sup>6</sup> Cfr. GARR, *In His Own Image*, 213.

<sup>7</sup> Cfr. J.-P. SONNET, *Il personaggio di Dio come essere di parola*, in Id., *L'alleanza della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica* (Lectio 1), San Paolo – Gregorian & Biblical Press, Cinisello Balsamo (MI) – Roma 2011, 182-206.

Egli trova, finalmente, un interlocutore in Abramo<sup>8</sup>, cui parla costantemente, sia direttamente, sia in forma mediata. Se ancora interviene direttamente negli affari umani e parla in forma mediata anche con altri personaggi<sup>9</sup>, in *Gen* 11,27–25,18 i suoi interventi sono però «miracoli in piccola scala»<sup>10</sup>, circoscritti e direttamente connessi solo con il compimento delle promesse fatte ad Abramo.

Altra è la modalità con cui il personaggio divino si fa presente nel ciclo di Giacobbe (*Gen* 25,19–37,1): egli garantisce al patriarca il suo aiuto, ma la sua presenza è più rarefatta: se si eccettua l'oracolo di cui Rebecca è depositaria,

Due nazioni sono nel tuo seno  
e due popoli dal tuo grembo si divideranno;  
un popolo sarà più forte dell'altro  
e il maggiore servirà il più piccolo» (*Gen* 25,23),

Dio parla solo a Giacobbe e solo in quattro occasioni, coincidenti con altrettanti momenti critici della sua vita<sup>11</sup>. Al contrario, in mancanza di una indicazione chiara della volontà divina a proposito della modalità di realizzazione dell'oracolo di *Gen* 25,23 («il maggiore servirà il più piccolo»), l'iniziativa umana, condotta anche mediante macchinazioni astute ed aperti inganni, è molto enfatizzata.

L'ultima delle storie patriarcali raccontate nel libro della Genesi, la storia di Giuseppe (*Gen* 37,2–50,26), infine, non vede più la presenza attiva del personaggio divino. In Giuseppe gli altri riconoscono la presenza (*Gen* 39,3; 39,40) e lo Spirito di Dio (*Gen* 41,38), ma Dio non ir-

<sup>8</sup> La serie dei monologhi che, in un certo senso, segnano la solitudine divina (*Gen* 1,26; 2,18; 3,22; 6,3.7; 8,21b-22; 11,6-7; 18,17-19) terminerà con la decisione di Dio di mettere Abramo al corrente dei suoi progetti e di invitarlo al dialogo, perfino al patteggiamento (a favore di Sodoma; *Gen* 18,17-19). Le prime parole del patriarca rivolte ad YHWH si trovano in *Gen* 15,2, mentre Abramo sarà iniziatore del dialogo con YHWH in *Gen* 18,23. «Avant de trouver cet interlocuteur, le personnage divin n'a d'autre recours que de monologuer, parfois avec l'usage de ce "nous" qui souligne l'absent – l'interlocuteur désiré» (F. MIRGUET, *La représentation du divin dans les récits du Pentateuque. Médiations syntaxiques et narratives* [V.T.S. 123], Brill, Leiden 2009, 89).

<sup>9</sup> Con Sara in *Gen* 18; con Abimélec

in sogno in *Gen* 20; con lo stesso Abramo sul Moria, nel momento in cui viene fermato il sacrificio («L'angelo di YHWH lo chiamò dal cielo e gli disse», *Gen* 22,11).

<sup>10</sup> COHN, *Narrative Structure*, 7.

<sup>11</sup> Al momento dell'uscita in fuga dalla terra promessa, nel sogno (*Gen* 28,13-15); indicando il momento del ritorno (*Gen* 31,3, non considero *Gen* 31,10-30 perché si tratta di sogno raccontato dal personaggio e non avallato dall'autorità del narratore); durante il ritorno nella lotta notturna (*Gen* 32,27-31) e alla fine del ciclo, con il rinnovo della promessa di Abramo (*Gen* 35,1.10-12). Ancora parlerà Dio a Giacobbe nella storia di Giuseppe, nel momento in cui Giacobbe scenderà in Egitto (*Gen* 46,2-4). Questo sarà l'unico intervento di Dio in *Gen* 37–50.

rompe mai sulla scena degli uomini per un intervento diretto. Non solo, Dio è con Giuseppe in Egitto nella casa di Potifar (*Gen* 39,2) e in prigione (*Gen* 39,40), ma non appare e non parla mai, nemmeno a Giuseppe<sup>12</sup>: non lo salva, non lo conforta, non lo aiuta. Nella storia di Giuseppe, però, la presenza di Dio si realizza nelle parole degli uomini, i cui discorsi assumono tratti teologici: a Dio Giuseppe attribuisce la capacità di interpretare i sogni (*Gen* 48,8; 41,16); alla sua volontà, oscura e minacciosa secondo la teologia dei fratelli, benevolente nella visione del maggiordomo della casa di Giuseppe, viene collegato il ritrovamento del denaro nei sacchi (*Gen* 42,28; 43,23). La presenza del personaggio divino invisibile è scorta, retrospettivamente, quando di lui si parla. Egli è visto come un Dio che agisce «dietro le quinte», capace di far dimenticare l'amarezza del passato e di rendere feconda la vita:

<sup>51</sup> Giuseppe chiamò il primogenito Manasse, «perché – disse – Dio mi ha fatto dimenticare ogni affanno e tutta la casa di mio padre». <sup>52</sup> E il secondo lo chiamò Èfraim, «perché – disse – Dio mi ha reso fecondo nella terra della mia afflizione» (*Gen* 41,51-52).

È ritenuto un agente soprannaturale e provvidente<sup>13</sup>, garante della giustizia e del bene, segreto organizzatore di trame perfette:

<sup>5</sup> Ma ora non vi rattristate e non vi crucciate per avermi venduto quaggiù, perché Dio mi ha mandato qui prima di voi per conservarvi in vita [...]. <sup>7</sup> Dio mi ha mandato qui prima di voi, per assicurare a voi la sopravvivenza nella terra e per farvi vivere per una grande liberazione. <sup>8</sup> Dunque non siete stati voi a mandarmi qui, ma Dio (*Gen* 45,5.7-8).

A lui è riconosciuta la capacità di sistemare le cose in modo che il male venga convertito in bene:

Se voi avevate tramato del male contro di me, Dio ha pensato di farlo servire a un bene, per compiere quello che oggi si avvera: far vivere un popolo numeroso (*Gen* 50,20).

In quest'ultima storia della Genesi, come nel mondo reale, Dio è silenziosamente presente negli eventi e acclamato dai credenti. In

<sup>12</sup> L'unica apparizione di Dio in visione notturna sarà per Giacobbe (*Gen* 46,2-4).

<sup>13</sup> Cfr. W.L. HUMPHREYS, *The Char-*

*acter of God in the Book of Genesis: A Narrative Appraisal*, Westminster John Knox, Louisville, KY 2001, 216-233.

questo scenario, noto al lettore, accresciuto è il ruolo della sapienza umana, che diventa necessaria per scovare la presenza discreta di Dio nei meandri delle contingenze e nelle peripezie della storia: come Giuseppe nel racconto, anche il lettore ha il compito di trovare la mano di Dio nei sottili modi in cui, nella poetica biblica, vengono intrecciate due causalità, quella umana e quella divina.

## 2. Il «ritorno» del personaggio divino

Con il libro dell'Esodo, tutto cambia: Dio ritorna in scena, con la sua parola potente e con i suoi interventi prodigiosi. Nell'ambito della ricerca *source oriented*<sup>14</sup>, le differenze sussistenti nel passaggio tra il libro della *Genesi* e il libro dell'*Esodo*, notate già da Wellhausen ed ampiamente dibattute, vengono interpretate come indizio di una discontinuità genetica<sup>15</sup>. Un lettore che intraprendesse la lettura con-

<sup>14</sup> Preferisco evitare i tradizionali aggettivi *diacronico* e *sincronico*, perché creano fraintendimenti. Ricerca *source-oriented* e ricerca *discourse-oriented* differiscono non tanto per il modo di vedere il testo (p.e. come testimone di fatti e credenze del passato vs. opera letteraria), ma per gli interessi e gli obiettivi delle rispettive indagini. La dimensione storica del testo e la sua natura composita sono sottolineate e non trascurate tanto da R. Alter, quanto da M. Sternberg; cfr. ALTER, *L'arte della narrativa biblica*, 32; M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Indiana University Press, Bloomington, IN 1987, 7-23.

<sup>15</sup> Wellhausen, confrontando *Genesi* e *Esodo* aveva fatto notare le differenze nel passaggio da una storia nazionale ad un'epica nazionale (cfr. J. WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments*, Reimer, Berlin 1899<sup>3</sup>, 61), ma inizialmente non fu presa in considerazione tale osservazione. Ora, invece, raccogliendo il frutto degli studi di Staerk, Galling, Rendtorff, de Pury (W. STAERK, *Studien zur Religions- und Sprachgeschichte des alten Testaments*, voll. I-II, Reimer, Berlin 1899; K. GALLING, *Die Erwählungstraditionen Israels* [BZAW 48], Töpelmann, Giessen 1928; R. RENDTORFF, *Das Überlieferungsgeschichtliche Problem des Pentateuch* [BZAW

147], De Gruyter, Berlin 1977; A. DE PURY, *Le cycle de Jacob comme légende autonome des origines d'Israël*, in J.A. EMERTON [ed.], *Congress Volume: Leuven 1989* [VT.S 43], Brill, Leiden 1991, 78-96; Id., *Osée et ses implications pour le débat actuel sur le Pentateuque*, in P. HAUBE-BERT [éd.], *Le Pentateuque. Débats et recherches* [LeDiv 151], Cerf, Paris 1992, 175-207; Id. *The Jacob Story and the Beginning of the Formation of the Pentateuch*, in T.B. DOZEMAN – K. SCHMID [ed.], *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* [SBL.SS 34], Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2006, 51-72), la maggioranza degli studiosi ritiene che esistano due «miti di fondazione» nel Pentateuco: l'uno, attestato nel libro della *Genesi*, è di tipo genealogico (si è Israeliti perché discendenti da Abramo, Isacco, Giacobbe e non – attraverso un procedimento di esclusione – di Lot, Esaù, Ismaele), appartenente all'ordine della natura e del legame di sangue, l'altro, invece, presente nell'insieme *Es-Dt* è di tipo «giuridico», basato sull'osservanza della legge e dell'alleanza (*Es* 24,3-8), ed è dell'ordine della libertà. K. Schmid nel 1999 ha dimostrato che l'unione delle due tradizioni indipendenti (patriarchi ed esodo) è opera del Sacerdotale, nella cui teologia l'esodo è il compimento del giuramento fatto ai patriarchi (*Es* 6,4.8); cfr. K. SCHMID, *Erzväter*

tinua della Bibbia secondo l'ordine canonico accogliendo la scommessa di una poetica narrativa su vasta scala<sup>16</sup>, pur non ignorando la dimensione storica del testo, sarebbe, tuttavia, spinto da un senso di logicità e di continuità alla ricerca di un messaggio coerente, da ricavare interpretando quanto legge, più che all'individuazione di differenti miti di fondazione e concezioni teologiche che stanno all'origine del testo. L'arte narrativa, infatti, stimola e suscita la risposta interpretativa. Se il ritiro dietro le quinte del personaggio divino ha avuto come risultato la crescita dell'autonomia e della responsabilità umana, quale sarà la posta in gioco del suo ritorno sul palcoscenico?

Lo scenario iniziale del libro dell'Esodo, in cui non sono menzionati interventi diretti di Dio e il suo impegno verso Israele può essere dedotto solo per causalità indiretta nell'azione delle levatrici e della

*und Exodus. Untersuchungen zur doppelten Begründung der Ursprünge Israels innerhalb der Geschichtsbücher des Alten Testaments* (WMANT 81), Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1999; Id., *The So-Called Yahwist and the Literary Gap between Genesis and Exodus*, in T.B. DOZEMAN – K. SCHMID (ed.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation*, Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2006, 29-50; Id., *Genesis and Exodus as Two Formerly Independent Traditions of Origins for Ancient Israel*, «Biblica» 93 (2012) 187-208. Per una panoramica, cfr. T.B. DOZEMAN, *Exodus* (ECCo 2), Eerdmans, Grand Rapids, MI 2009, 18-20; J.L. SKA, *Quelques remarques sur P<sup>e</sup> et la dernière rédaction du Pentateuque*, in A. DE PURY (éd.), *Le Pentateuque en question. Les origines et la composition des cinq premiers livres de la Bible à la lumière des recherches récentes* (MoBi 19), Labor et Fides, Genève 1991, 95-125; Id., *Le livre de l'Exode. Questions fondamentales et questions ouvertes*, «Nouvelle revue théologique» 133 (2011) 353-373. Alcuni studi sulla transizione tra Gen 50 e Es 1 si trovano nel volume T.B. DOZEMAN – K. SCHMID (ed.), *A Farewell to the Yahwist? The Composition of the Pentateuch in Recent European Interpretation* (SBLSS 34), Society of Biblical Literature, Atlanta, GA 2006 (in particolare, oltre al sopra citato contributo di K. Schmid, cfr. i contributi di Blum, Gertz e Levin).

<sup>16</sup> Sebbene non manchi chi, afferma

che la lettura lineare non sia stata praticata fino all'avvento del libro, il principio della lettura in sequenza è ben più antico dell'avvento della stampa ed è attestato dalla Bibbia stessa. La frase iniziale di Gen 1,1 «In principio Dio creò...», con la quale iniziano tanto il canone ebraico, quanto quello cristiano, suggerisce infatti che la nozione di sequenzialità sia in qualche modo inerente ai materiali stessi contenuti nella Bibbia. Secondo J.-P. Sonnet la continuità della lettura, testimoniata p.e. dai salmi storici, si basa sul senso di continuità tipico del personaggio divino, che veglia sulla parola per portarla a compimento (cfr. *Ger* 1,12); cfr. C.H.J. VAN DER MERWE, *Biblical Exegesis: Cognitive Linguistics and Hypertext*, in *Congress Volume: Leiden 2004* (VTS 109), Brill, Leiden 2006, 255-280: 271; J.-P. SONNET, *Un dramma a lungo termine. Le implicazioni della «lettura continua» nella Bibbia ebraica*, in Id., *L'alleanza della lettura*, 331-362; M. STERNBERG, *La grande cronologia. Tempo e spazio nel racconto biblico della storia* (Lectio 7), San Paolo – Gregorian & Biblical Press, Cinisello Balsamo (MI) - Roma 2015 [or. inglese: 1990]; T.R. WARDLAW, *Conceptualizing Words for God within the Pentateuch: A Cognitive-Semantic Investigation in Literary Context* (LHB 495), Clark, New York, NY 2008, 188; sull'utilità spirituale e pastorale di una lettura lineare, continua e ripetuta cfr. anche G.C. PAGAZZI, *Leggere le Sacre Scritture continuamente*, «La rivista del clero italiano» 98 (2017) 862-868.



figlia del faraone<sup>17</sup>, descrive con finezza il contesto del ritorno del personaggio divino. La variazione del *naming*<sup>18</sup>, che in pochi versetti riduce il battaglione dei «figli di Israele» che entra in Egitto come gruppo affamato, ma libero (*Es* 1,1.7.9.12[2x]) ad «ebrei» (*Es* 1,15.19; 2,6[2x]), non è una mera variazione stilistica, ma esplicita gli effetti devastanti della politica di quel personaggio indicato in *Es* 1,8 come «un nuovo re, che non aveva conosciuto Giuseppe». La più evidente persecuzione, da lui perpetrata mediante l'inasprimento delle condizioni di schiavitù, è, infatti, accompagnata e supportata da una capillare opera di erosione del linguaggio, nascosta, forse, ma non meno insidiosa, perché svuota le parole e annulla l'identità dell'avversario. «Figli di Israele» ed «Ebrei», infatti, pur avendo il medesimo referente, non sono lessemi intercambiabili, ma indicano due poli identitari differenti: il primo manifesta l'autocomprensione come popolo divino eletto, mentre il secondo veicola l'idea dell'«io» schiavo e abietto percepito dalla potenza straniera<sup>19</sup>. La storia affidata alla responsabilità degli uomini, per-

<sup>17</sup> Se per le levatrici c'è la menzione del «temere Dio» alla base della loro scelta di far vivere e non morire, nel caso della figlia del faraone è la narrazione stessa, nella sincronizzazione delle storie, a far percepire la causalità divina. Sulla doppia causalità, cfr: Y. AMIT, *The Dual Causality Principle and Its Effects on Biblical Literature*, «Vetus Testamentum» 37 (1987) 385-400; EAD., *Dual Causality*, in EAD., *In Praise of Editing in the Hebrew Bible: Collected Essays in Retrospect*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2012, 105-121; J. PIER, *After This, therefore because of This*, in J. PIER – J.A. GARCÍA LANDA (ed.), *Theorizing Narrativity* (Narratologia 12), De Gruyter, Berlin 2008, 109-140; J. GERICKE, *Rethinking the «Dual Causality Principle» in Old Testament Research - a Philosophical Perspective*, «Old Testament Essays» 28 (2015) 86-112; B. OIRY, *Raconter le simultané: entre contraintes narratives et manipulations stratégiques. L'exemple de 1 S 27-2 S 1*, in D. MARGUERAT – A. PASQUIER – A. WÉNIN (éd.), *L'intrigue dans le récit biblique. Quatrième colloque international du RRENAB, Université Laval, Québec, 29 Mai - 1er Juin 2008* (BETL 237), Peeters, Leuven 2010, 381-396; EAD., *La storia come racconto: contributi di una lettura narrativa della storiografia biblica*, in P. BOVATI (a cura di), *I libri «storici» dell'Antico Testamento. Seminario per studiosi di Sacra Scrittura, Roma 22-26 gennaio*

2018 (@biblicum 4), Gregorinan & Biblical Press, Roma 2018, 9-38.

<sup>18</sup> In un lavoro letterario un personaggio può essere chiamato in molti modi o designato con vari titoli e questo può essere indizio di differenti punti di vista su di lui. Conoscendo in che modo i vari personaggi (o il narratore) si riferiscono agli altri, è possibile anche riconoscere quale punto di vista venga assunto nella narrazione in ogni momento; cfr: B. USPENSKY, *A Poetics of Composition: The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*, University of California, Berkeley 1983, 20-32.

<sup>19</sup> L'uso della parola «ebreo» nella Bibbia ebraica viene sistematizzato da M. Sternberg che ne esplicita le regole. «Ebreo» viene usato: 1) da un interlocutore straniero per deridere l'altro o per senso di superiorità; 2) da un Israelita che parla con stranieri assumendone il punto di vista, cioè avendone interiorizzato la mentalità; 3) dal narratore quando cita l'inarticolata e nascosta prospettiva dei non ebrei; 4) da Israeliti con Israeliti per evocare la prospettiva straniera, in narrazioni o leggi sugli schiavi come retorica di etnologia etnica e di deterrenza (un Ebreo schiavo tra Israeliti è una contraddizione); cfr: M. STERNBERG, *Hebrews Between Cultures: Group Portraits and National Literature* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington, IN 1999, 85-86.



tanto, ha condotto il popolo in schiavitù e ne ha fatto quasi perdere lo statuto teologico. È allora che Dio rientra in campo, dapprima nella forma più discreta della teofania personale e della parola che sceglie e invia Mosè (*Es* 3–4), poi, deciso a riprendersi il suo popolo, con l'azione diretta: «Ora vedrai che *io* lavorerò<sup>20</sup> contro il faraone!» (*Es* 6,1).

Lungi dall'essere soddisfatto di operare dietro alle quinte, ove si era ritirato progressivamente nel racconto della *Genesi*, in *Esodo* il personaggio divino è primariamente il Dio della storia, l'arbitro del destino nazionale che crea non la vita, ma i popoli e che mette alla prova non le persone, ma la volontà collettiva<sup>21</sup>: egli desidera che la propria onnipotenza sia conosciuta e ciò ne determina tanto l'agire quanto l'astenersi dall'azione<sup>22</sup>.

Nonostante alcune somiglianze con situazioni viste in *Genesi*, il ritorno in scena del personaggio divino non corrisponde alla regressione narrativa ad uno stadio precedente della storia della relazione tra Dio e l'uomo. In *Esodo*, la presenza di Dio, pur pervasiva e potente, non è equiparabile a nessuno dei modi di presenza visti in *Genesi*: da *Es* 3 il personaggio divino è presente quasi in ogni pagina come in *Gen* 1,1–11,26, ma la trama maggiormente unificata e la maggior consistenza data ai personaggi umani ricordano, piuttosto, i tratti caratteristici della storia di Giuseppe. Come possono essere conciliati questi scenari differenti? Come possono essere conciliate la presenza continua di Dio e la consistenza dei personaggi umani? Jean-Louis Ska<sup>23</sup> ha suggerito che l'originalità della narrazione di *Esodo* sia legata a due elementi che permettono tale accordo. Il primo sarebbe l'introduzione di un mediatore tra Dio e il popolo, capace di sostenere la presenza divina, il secondo il ricorso sistematico al racconto metadiegetico o «racconto nel racconto». Alla mediazione intradiegetica del personaggio di Mosè corrisponderebbe così la mediazione narrativa del raccon-

<sup>20</sup> אשר introduce una proposizione oggettiva (cfr. JM § 157b). Il verbo עָשָׂה viene tradotto con «lavorare» sebbene si possano trovare espressioni migliori in italiano per mettere in evidenza, nelle ricorrenze della medesima radice, che il personaggio divino intende ripagare con la stessa moneta gli oppressori: «Perché, Mosè e Aronne distogliete il popolo dai suoi lavori?» (*Es* 5,4); «Pesi la schiavitù sugli uomini e lavorino in essa» (*Es* 5,9); «Portate a termine i vostri lavori!» (*Es* 5,13).

<sup>21</sup> Cfr. H. MARKS, *The Book of Exo-*

*dus*, in H. MARKS – G. HAMMOND – A. BUSCH (ed.), *The English Bible: King James Version*, Norton, New York, NY 2012, 109-188: 109.

<sup>22</sup> Cfr. STERNBERG, *Poetics*, 102; J.P. FOKKELMAN, *Exodus*, in R. ALTER – F. KERMODE (ed.), *The Literary Guide to the Bible*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1987, 56-65: 64.

<sup>23</sup> Cfr. J.-L. SKA, *Récit et récit métadiegetique en Ex 1-15. Remarques critiques et essai d'interprétation de Ex 3,16-22*, in HAUDEBERT (éd.), *Le Pentateuque, débats et recherches*, 135-171: 149-150.

to nel racconto, in quanto il personaggio divino racconta a Mosè ciò che il racconto svilupperà in seguito sotto gli occhi del lettore.

### 3. *Tra visibilità ed eloquenza*

Il ricorso al racconto metadiegetico – indubbia risorsa letteraria – e il cambiamento dei punti di vista nel corso della narrazione consentono di tratteggiare un nuovo modo di presenza divina. Nei capitoli dedicati al confronto con il faraone e all'uscita dall'Egitto fino al passaggio del Mare (*Es* 7–14), per esempio, Dio è presente e interagisce con il mondo umano, ma la sua presenza non è riconosciuta: la sua azione si nasconde sotto le cause seconde. Il procedimento narrativo è tale per cui il lettore si trova in posizione privilegiata e ha un vantaggio teologico sui personaggi del racconto, perché mentre assiste agli eventi, è, tuttavia anche ammesso al dialogo tra Dio e Mosè e persino ai monologhi divini, venendo, così, a conoscenza delle intenzioni e delle motivazioni del personaggio divino. In questo modo egli ha una comprensione dei fatti piena, che beneficia dell'onniscienza del narratore. Non altrettanto si può dire dei personaggi umani, che assistono ad una rivelazione indiretta della presenza di Dio, che si realizza nella natura e nella storia per mezzo di segni e prodigi, ma non sono in grado di vedere il coinvolgimento del personaggio divino nel suo darsi. Pur essendo Mosè inviato da Dio ad annunciare, infatti, le c.d. piaghe, il modo in cui le piaghe si realizzano non viene riferito come se dipendesse da un intervento diretto divino: Dio non è «in scena», ma le acque si trasformano (הִפָּךְ, *nifal*) in sangue (*Es* 7,20), le rane salgono (עָלָה, *qal*) dalle acque (*Es* 8,2), la polvere diventa (הָיָה, *qal*) zanzare (*Es* 8,13); i tafani entrano (בָּיָא, *qal*) nelle case (*Es* 8,20), etc.: pare non esserci diretta causalità divina e anche per spiegare la pervicace ostinazione<sup>24</sup> del cuore del faraone è sufficiente la causalità umana (almeno fino a *Es* 9,12). Mentre, quindi, il personaggio divino si perde nella causalità umana, il lettore vede «in chiaro» ciò che i personaggi dovranno scoprire.

<sup>24</sup> L'azione di rendere ostinato il cuore del faraone, di cui il personaggio divino nella sezione delle piaghe è soggetto in solo in *Es* 9,12; 10,1.20.27; 11,10, e il faraone in *Es* 7,13.14.22; 8,11.15.28; 9,7.34.35 viene espressa in diversi modi: Generalmente si usa חָזַק (*Es* 4,21; 7,13.22; 8,15; 9,12.35; 10,20.27; 11,10; 14,4.8.17)

כָּבַדוּ (*Es* 7,14; 8,11.28; 9,7.34; 10,1); קָשָׁה, *hiphil*, + לֵב viene usato solo in *Es* 7,3. L'indurimento del cuore espresso con קָשָׁה è connesso a scambi di parola (cfr. *Dt* 2,3; *Ez* 3,7; *Sal* 95,8), mentre חָזַק solitamente segue gli eventi (segni operati – indurimento).

Solo in due occasioni, nel confronto con il faraone, la narrazione rende il personaggio divino soggetto attivo e agente allo scoperto nella storia umana. In occasione della caduta della grandine e in occasione della decima ed ultima piaga, quando è YHWH a colpire (נכה, *hifil*) nella notte i primogeniti egiziani (*Es* 12,29).

Il caso della grandine è particolarmente interessante. Questa piaga è introdotta con un lungo discorso divino (*Es* 9,13-19), che oltre a spiegare le motivazioni dell'agire divino, presenta la grandine come se fosse l'atto definitivo e rivelativo:

Questa volta io mando tutti i miei flagelli contro il tuo cuore, contro i tuoi ministri e contro il tuo popolo, perché tu sappia che nessuno è come me su tutta la terra (*Es* 9,14).

Ed effettivamente, quando viene la grandine si realizza una teofania: è YHWH a mandare (נתן, *qal*) tuoni e grandine a far piovere (מטר, *hifil*) la grandine sulla terra (*Es* 9,23) in un contesto comprendente anche il fuoco<sup>25</sup>. Lo statuto particolare della piaga della grandine – che, diversamente dalle altre che discriminano tra Egiziani e Israeliti, offre a chi tra gli Egiziani crede all'annuncio che Mosè fa ritenendolo «parola di YHWH» e «teme YHWH» (*Es* 9,19-21) l'opportunità di mettere in salvo i propri schiavi e il bestiame – lascia intuire che qualcuno nella storia degli uomini abbia iniziato a vedere, sotto le cause seconde, Dio in azione.

La rivelazione indiretta di Dio nel mondo e tra le nazioni diventerà poi presenza visibile e permanente (giorno e notte) per il popolo:

YHWH marciava alla loro testa di giorno con una colonna di nube [...] e di notte con una colonna di fuoco [...]. Di giorno la colonna di nube non si ritirava mai dalla vista del popolo, né la colonna di fuoco durante la notte (*Es* 13,21-22).

La presenza divina è offerta alla vista di tutti, sebbene sia vista come nube e fuoco solo da lontano e permanga la domanda: «YHWH è in mezzo a noi sì o no?» (*Es* 17,7), nonostante i suoi doni.

<sup>25</sup> Cfr. F. POLAK, *Theophany and Mediator: The Unfolding of a Theme in the Book of Exodus*, in M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus: Redaction - Reception - Interpretation* (BETL 126), Peeters, Leuven 1996, 113-147: 126-129. La posizione particolare e l'importanza

teologica della piaga della grandine è evidenziata anche da J. GROSSMAN, *The Structural Paradigm of the Ten Plagues Narrative and the Hardening of Pharaoh's Heart*, «Vetus Testamentum» 64 (2014) 588-610.

Anche la notte del passaggio del Mare è messo a profitto il gioco dei punti di vista: mentre i personaggi (Egiziani e Israeliti) vedono solo i fenomeni che cadono sotto i sensi e solo quando tutto è finito scoprono il coinvolgimento del personaggio divino, il lettore lo vede costantemente all'opera<sup>26</sup>. Vi è solo un momento in cui YHWH interviene agendo direttamente nella storia: guarda il campo degli Egiziani, vi getta confusione, si spinge persino ad operare sulle ruote<sup>27</sup> dei loro carri (*Es* 14,24-25). Questo momento coincide con quello del riconoscimento da parte degli Egiziani. Sono, infatti, loro che, ancora nella notte, per primi si rendono conto che «YHWH combatte per loro contro gli Egiziani!» (*Es* 14,25): è la loro fine. Gli Israeliti solo al mattino riusciranno a vedere, oltre il fenomeno costituito dai cadaveri degli Egiziani, ciò che ha fatto «la gran mano» di YHWH (*Es* 14,30).

Pur essendo efficaci e potenti gli interventi divini, la presenza di Dio nel libro Esodo resta nascosta: segni e prodigi per essere compresi hanno bisogno che la ragione umana<sup>28</sup> si lasci interrogare nel timore e nell'attenzione alla parola di YHWH portata da Mosè<sup>29</sup> o che vi sia una voce profetica<sup>30</sup>, che renda eloquente l'epifania della potenza e la trasformi in rivelazione della presenza divina. C'è uno scarto, infatti, tra ciò che si vede e ciò che è riconosciuto, che si pone sulla traiettoria della tensione tra visibilità ed eloquenza. La riflessione o la parola divina mediata da Mosè permettono di oltrepassare l'esteriorità e l'apparenza, ancorché grandiosa e potente, delle cose per inoltrarsi sino al più profondo reale in esse, scoprendo non solamente il senso dell'accaduto (la salvezza), ma anche la realtà che crea il senso (la mano di Dio in azione).

<sup>26</sup> Cfr. A. WÉNIN, *Naissance d'un peuple, gloire de Dieu. Exode 14-15*, Lessius, Namur – Paris 2018, 32-37.

<sup>27</sup> Per quanto riguarda l'azione compiuta da YHWH vi è un noto problema di critica testuale: il *Pentateuco Samaritano*, la *Septuaginta* e la versione Siriaca leggono, anziché un imperfetto *hifil* di סור (che ha spesso Dio come soggetto e all'*hifil* significa «togliere») come nel TM, un imperfetto *qal* di אסר, «legare». In ogni caso, si tratta di un'azione che impedisce l'avanzamento.

<sup>28</sup> Cfr. i maghi: «È il dito di Dio!», *Es* 8,15; gli Egiziani: «Fuggiamo [...] perché è YHWH che combatte», *Es* 14,25.

<sup>29</sup> Cfr. *Es* 9,20-21: «Chi tra i ministri

del faraone temeva la parola di YHWH [...], chi invece non rivolgeva il suo cuore alla parola di YHWH[...]».

<sup>30</sup> La spiegazione di Mosè o quella di Miriam che intona il canto (*Es* 15,21); sull'analessi che rende Miriam colei che intona il canto del mare e dà avvio al riconoscimento dell'azione di Dio, cfr. L. INVERNIZZI, *La mano, il tamburello, la danza delle donne. La «scena-tipo» del canto di vittoria*, in M. CRIMELLA – G.C. PAGAZZI – S. ROMANELLO (a cura di), *Extra ironiam nulla salus. Studi in onore di Roberto Vignolo in occasione del suo LXX compleanno* (Biblica 8), Glossa, Milano 2016, 73-99: 92.

#### 4. Tra intensità e distanza

La tensione tra visibilità ed eloquenza deflagra nei racconti di teofania. Lo scopo della teofania, infatti, è proprio quello della comunicazione tra il divino e l'umano in una modalità così intensa che si può chiamare visione: se in una epifania si fa esperienza della potenza divina<sup>31</sup>, ma non necessariamente essa comunica ed è colta come presenza di Dio, nella teofania si vede l'apparire divino<sup>32</sup>. Manifestazione della presenza divina, la teofania è uno dei «temi globali» che, in quanto tali, appartengono a tutte le tradizioni, le fonti e gli strati redazionali; nel libro dell'Esodo è tematica portante, al punto che si può dire che questo libro sia definito dalle tre teofanie che hanno luogo sulla montagna di Dio, in *Es* 3,1 chiamata Oreb, in *Es* 19–24 e in *Es* 33–34 Sinai, e che costituiscono tre vertici di rivelazione<sup>33</sup>.

In queste tre narrazioni, due delle quali (*Es* 3–4 e *Es* 33–34) coinvolgono il solo Mosè nella teofania propriamente detta, emerge una dialettica fondamentale: più aumenta l'intensità della comunicazione tra divino e umano, più viene enfatizzata la distanza, in una relazione dinamica tra aspetto visivo e aspetto uditivo. Finché non c'è un'esplícita ricerca di vedere da parte umana, YHWH si manifesta, ma nel momento in cui l'uomo vuole vedere e si avvicina, la vista gli viene preclusa; è quello, però il momento in cui Dio inizia a parlare<sup>34</sup>. Là dove è sottolineato l'aspetto visivo, invece, non c'è parola esplicita<sup>35</sup>.

Sull'Oreb, al rovetto ardente, l'avvicinarsi di Mosè è precluso dal comando divino: «Non avvicinarti oltre!» (*Es* 3,5). Questo dà avvio al dialogo e approda al nascondimento del volto da parte di Mosè (*Es* 3,6): ciò lascerà spazio al rivelarsi divino. Sul Sinai, il popolo viene fatto avvicinare al monte, ma quando YHWH scende sul monte, non può salirvi, nemmeno quando suona il corno, che nelle istruzioni di tre giorni prima (*Es* 19,13) era il segnale del libero accesso al monte:

<sup>31</sup> Esperienza della potenza e manifestazione della presenza sono i due tratti distintivi segnatamente di epifania e teofania. Nel e Schmidt denunciano una certa confusione terminologica negli studi per cui talora «teofania» viene visto come sinonimo di «epifania», «apparizione» o «autorivelazione»; cfr. P.J. NEL – N.F. SCHMIDT, *Theophany as Type-Scene in the Hebrew Bible*, «Journal for Semitics» 11 (2002) 256-281: 258-260.

<sup>32</sup> *Ivi*, 260.

<sup>33</sup> Cfr. FOKKELMAN, *Exodus*, 62-63.

<sup>34</sup> Cfr. R. FORNARA, *La visione contraddetta. La dialettica fra visibilità e non-visibilità divina nella Bibbia ebraica* (AnBib 155), Pontificio Istituto Biblico, Roma 2004, 359.

<sup>35</sup> Cfr. G. SAVRAN, *Seeing is Believing: On the Relative Priority of Visual and Verbal Perception of the Divine*, «Biblical Interpretation» 17 (2009) 320-361: 323.

<sup>20</sup> Il Signore scese dunque sul monte Sinai, sulla vetta del monte, e il Signore chiamò Mosè sulla vetta del monte. Mosè salì. <sup>21</sup> Il Signore disse a Mosè: «Scendi, sconfiggi il popolo di non irrompere verso il Signore *per vedere* (לראות), altrimenti ne cadrà una moltitudine!» (Es 19,20-21).

Il popolo, quindi, deve rinunciare alla sete di vedere (ראה), o meglio vedrà solo qualcosa in una percezione sinestetica globale a distanza (i tuoni e i lampi, il suono del corno e il monte fumante), a vantaggio di un ascolto più attento, che si rivelerà, tuttavia, anch'esso non è sostenibile, se non per mezzo della mediazione di Mosè:

<sup>18</sup> Tutto il popolo percepiva i tuoni e i lampi, il suono del corno e il monte fumante. Il popolo vide, fu preso da tremore e si tenne lontano.

<sup>19</sup> Allora dissero a Mosè: «Parla tu a noi e noi ascolteremo; ma non ci parli Dio, altrimenti moriremo!» (Es 20,18-19).

Al contrario, quando Mosè, Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani di Israele saranno ammessi alla «visione» (e quindi sarà ridotta la distanza tra loro e Dio), diminuirà anche l'intensità della rivelazione nella loro esperienza: non ci sarà alcuna parola e anche la dimensione visiva della presenza verrà adattata alle capacità dell'esperienza umana<sup>36</sup>: «Essi videro il Dio di Israele: sotto i suoi piedi vi era come un pavimento [...]. Essi videro Dio e mangiarono e bevvero» (Es 24,10-11).

Anche Mosè, che è chiamato da Dio ad avvicinarsi salendo sul monte, e quindi parrebbe ammesso ad una particolare visione e comunione divina, sperimenta tale tensione tra vedere, non vedere e sentire: salendo sul monte, entra in una nube (Es 20,21; 24,15.18), che, nascondendo e velando la presenza divina (Es 24,15-18)<sup>37</sup>, è lo scenario dell'intensità di un'esperienza basata sull'ascolto.

Similmente, anche in Es 34,1-9, ove si ritrovano in sintesi gli elementi delle altre teofanie, viene affermata la presenza divina («YHWH

<sup>36</sup> Cfr. POLAK, *Theophany and Mediator*, 138.

<sup>37</sup> Ben commenta Fornara: «Ritengo significativa una particolarità grammaticale del v. 16a, che sfugge ai commentatori [...]: "la gloria di YHWH si stabilì sul monte Sinai, e la nube lo coprì per sei giorni". A chi si riferisce il suffisso maschile di terza persona? È logico, in riferimento al versetto precedente, riferirlo al monte, poiché vi si affermava che "la

nube coprì il monte". Però il v. 16 ha introdotto anche il *kābôd* divino, che in ebraico è maschile (teoricamente il suffisso potrebbe riferirsi perfino alla persona di YHWH). Il senso è chiaro: la nube copre il monte Sinai, ma l'ambiguità è voluta (di fronte al salire di Mosè rimane comunque un velo, che scatta proprio nel momento dell'avvicinarsi dell'uomo a Dio e si prolunga nel tempo)» (FORNARA, *La visione contraddetta*, 393).



scese nella nube e si fermò<sup>38</sup> là presso di lui», *Es* 34,5) ma, oltre a non esserci alcuna allusione alla percezione visiva di Mosè, la teofania è essenzialmente espressa nel registro uditivo con la proclamazione dei nomi di divini («YHWH, YHWH, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà [...]», *Es* 34,6). Per parte sua, Mosè con la prostrazione fino a terra (*Es* 34,9), che esprime il medesimo significato del coprirsi il volto (*Es* 3,6), annulla da sé la possibilità di vedere<sup>39</sup>, ma accede alla comunicazione intensa che desidera.

Il gesto – scrive Fornara – non è assolutamente in contraddizione con il contesto e con il desiderio precedentemente espresso da Mosè di vedere le vie o la gloria divina: l'esperienza che egli sta vivendo lo porta a capire l'identità di un Dio che è amore misericordioso [...]. Mosè vede e non vede nello stesso tempo. «Vede» Dio, ma questo vedere non è direttamente affermato: si tratta della certezza interiore del perdono divino, che può rinnovare il rapporto di alleanza<sup>40</sup>.

Non si potrebbe desiderare di più.

Alla fine dei quaranta giorni e quaranta notti passati sul monte in colloquio con Dio ed esposto alla sua presenza, quando Mosè scenderà dal monte, l'esperienza della comunicazione intensa con Dio (*Es* 34,29) trasparirà sul suo volto raggiante<sup>41</sup>:

Quando Mosè scese dal monte Sinai – le due tavole della Testimonianza si trovavano nelle mani di Mosè mentre egli scendeva dal monte – non sapeva che la pelle del suo viso era diventata raggiante, poiché aveva conversato con lui (*Es* 34,29).

L'insistenza sul sostantivo «volto» (פָּנִים / פָּנֶה), che ricorre più volte in *Es* 33–34 riferito a Dio (*Es* 33,11.14.15.20.23; 34,23.33) e a Mosè (*Es*

<sup>38</sup> Il soggetto וַיִּתְּצֵם non è espresso e dovrebbe essere YHWH che fa quanto aveva chiesto a Mosè in *Es* 34,2. Secondo la *Vulgata*, invece dovrebbe essere Mosè che si ferma «con lui» (YHWH); per il sostegno all'una o all'altra posizione, cfr. C. HOUTMAN, *Exodus* (HCOT 2.3), vol. 3, Peeters, Leuven 2000, 707.

<sup>39</sup> Tra intensità e distanza l'episodio del vitello d'oro (*Es* 32) funziona, in un certo senso da controesempio. Fatto da mani d'uomo e uscito dal fuoco, con la sua presenza e visibilità, disponibile ma muta, capovolge parodisticamente la teofania sinaitica. Bruciandolo, polverizzandolo, sciogliendone i resti nell'acqua

e facendoli bere agli Israeliti, Mosè spinge al massimo la vicinanza alla divinità, dimostrandone, come *reductio ad absurdum*, l'inconsistenza.

<sup>40</sup> FORNARA, *La visione contraddetta*, 407-408.

<sup>41</sup> קָרָן compare solo qui nella coniugazione *qal* e in *Sal* 69,32 in *hifil* con il significato di «avere le corna». Questa ricorrenza influenzò la versione di Aquila e la *Vulgata* (*ignorabat quod cornuta est facies sua*) e quest'ultima, a sua volta, molti commentatori medievali e l'iconografia. La traduzione «raggiante» si basa invece su *Ab* 3,4 in cui קָרְנִים significa «bagliori di luce».

33,2.19; 34,6.11.24.29.30.33.35) e il timore ad avvicinarsi degli Israeliti (*Es* 34,30), reazione tipica di fronte al sacro (cfr. *Es* 19,26; 20,18), istituiscono il rapporto tra il volto visibile e raggianti di Mosè e il volto invisibile di Dio<sup>42</sup>.

Il volto di Mosè raggianti, tuttavia, viene visto dagli Israeliti solo nel momento in cui Mosè svolge la sua funzione di mediatore della parola divina, perché negli altri momenti viene coperto con un velo (*Es* 34,33-35). Ciò che risplende e che si dà a vedere come riflesso dello splendore divino diventato immanente nel mondo umano, quindi, è quella parola che dall'inizio il personaggio divino ha posto nella bocca di Mosè costituendolo mediatore.

## 5. *La bocca di Mosè*

Mediatore di un Dio che fin dalla prima pagina del racconto biblico si presenta come un Dio che parla, tra i personaggi dell'Esodo, Mosè ha uno statuto singolare, determinato non solo dal suo ruolo nel racconto, ma anche dal modo in cui viene caratterizzato. La strategia narrativa, infatti, prevede che della biografia di Mosè si conosca qualche elemento in più ogni volta che la parola divina lo investe.

La prima integrazione di informazioni si verifica in *Es* 4,14: al rovelto il lettore scopre dalle parole del personaggio divino, che Mosè ha un fratello, oltre che una sorella. La seconda aggiunta è data, invece, dalla genealogia (*Es* 6,14-27), che è una sorta di esposizione differita e permette di conoscere il nome del padre e persino della madre e suggerisce che Aronne sia più anziano di Mosè. Anche in questo caso le nuove notizie seguono l'intervento divino in *Es* 6,1-13: mentre viene rafforzata la relazione di Mosè con la parola divina, l'espressione della sua profonda appartenenza genealogica lo rende anche umanamente rappresentativo e atto alla mediazione<sup>43</sup>. L'ultimo elemento di esposizione ritardata sarà in *Es* 7,7: «Mosè aveva ottant'anni e Aronne ottantatré». Pur essendo di minore entità rispetto alle precedenti notizie, anche questa aggiunta segue un intervento divino (*Es* 7,1-5). Così,

<sup>42</sup> «The visual impression of the face of Moses has the same effect as the theophanic presence» (M.R. HAUGE, *The Descent from the Mountain: Narrative Patterns in Exodus 19-40* [JSOT.S 323], Sheffield Academic Press, Sheffield 2001, 167).

<sup>43</sup> Cfr. L. INVERNIZZI, «*Perché mi hai inviato?*». *Dalla diacronia redazionale alla dinamica narrativa in Es 5,1-7,7* (AnBib 216), Gregorian & Biblical Press, Roma 2016, 383-385.

i due *masters of the tale*, cioè il narratore e il personaggio divino che in Esodo costruisce la trama attraverso le sue prolessi<sup>44</sup>, lavorano insieme in modo che Mosè riceva la sua consistenza dalla parola divina: nel dialogo, Dio «mette in bocca» la sua parola a Mosè; fa dire a Mosè le sue parole.

Il fenomeno del discorso citato è un elemento abbondantemente presente nella Bibbia ebraica, nelle letterature antiche e moderne e nell'uso comune del linguaggio. Riguardando da vicino la composizione di punti di vista differenti e la pragmatica, lo studio delle citazioni è strettamente connesso con il problema della comunicazione della verità; viene per questo affrontato, secondo differenti obiettivi, in filosofia, linguistica, letteratura, esegesi<sup>45</sup>.

Le molte fattispecie in cui questo fenomeno si può presentare dipendono sostanzialmente da quattro aspetti o interessi principali, che Meir Sternberg ha riunito, in analogia agli universali della narratività<sup>46</sup> (*universals of narrative*), sotto il nome di «universali delle citazioni»<sup>47</sup> (*universals of quotation*). 1) Il *legame mimetico* indica il modo in cui la

<sup>44</sup> Cfr. *Ivi*, 409-413.

<sup>45</sup> L'analisi appartenente al campo della filosofia e alla linguistica fornisce lo sfondo teorico a questo studio; cfr. p.es: M. SEYMOUR, *Indirect Discourse and Quotation*, «Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition» 74 (1994) 1-38; P. SAKA, *Quotation*, «Philosophy Compass» 8 (2013) 935-949; E. GREGOROMICHELAKI, *Quotation in Dialogue*, in P. SAKA – M. JOHNSON (ed.), *The Semantics and Pragmatics of Quotation* (Perspectives in Pragmatics, Philosophy & Psychology), Springer, Cham 2017, 195-255; riguardano l'uso delle citazioni nella Bibbia e sono pertinenti, quindi, all'interesse di questo studio: S.A. MEIER, *Speaking of Speaking: Marking Direct Discourse in the Hebrew Bible* (V.T.S 46), Brill, Leiden 1992; C.L. MILLER, *The Representation of Speech in Biblical Hebrew Narrative: A Linguistic Analysis*, Scholars Press, Atlanta, GA 1996; G.W. SAVRAN, *Telling and Retelling: Quotation in Biblical Narrative*, Indiana University Press, Bloomington, IN 1988; M. STERNBERG, *Proteus in Quotation-Land: Mimesis and the Forms of Reported Discourse*, «Poetics Today» 3 (1982) 107-156; *Id.*, *Point of View and the Indirections of Direct Speech*, «Language and Style» 15 (1982) 67-117; *Id.*, *The World from the Addressee's Viewpoint: Reception as Representation, Dialogue as*

*Monologue in Narrative Poetics*, «Style» 20 (1986) 295-318; T. YACOBI, *Interart Narrative: (Un)Reliability and Ekphrasis*, «Poetics Today» 21 (2000) 711-749; S. HILDEBRANDT, *Interpreting Quoted Speech in Prophetic Literature: A Study of Jeremiah 2.1-3.5* (V.T.S 176), Brill, Leiden – Boston 2017.

<sup>46</sup> «Narrative therefore uniquely lives, I argue, not just in or over time but between times, and so do we readers, hearers, viewers, throughout our processing of it as such. From this unique in-betweenness, there necessarily arises a set of three master interests that constitute the universals of narrative, each well defined by its strategy and workings amid the generic processual family resemblance. For short, I call them suspense, curiosity, and surprise, and the terms will do as long as it is understood that each encodes a distinct functional operation of the mind within narrative's overall intersequencing: the dynamics of prospection, of retrospection, and of recognition, respectively» (M. STERNBERG, *Universals of Narrative and Their Cognitivist Fortunes* (I), «Poetics Today» 24 [2003] 297-396: 326-327).

<sup>47</sup> Cfr. STERNBERG, *Proteus*; YACOBI, *Interart Narrative*, 716 e per una raccolta di definizioni e proprietà delle citazioni di discorso: INVERNIZZI, *Perché mi hai inviato?*, 109-134.

citazione riproduce la sua «fonte»: più o meno fedelmente, in forma diretta o indiretta, estesamente o mediante abbreviazione, etc. 2) *L'inquadramento strutturale* rende conto del modo in cui la citazione è inserita nel nuovo discorso. La citazione, infatti, incorpora il messaggio in un contesto differente benché non ci sia necessariamente subordinazione grammaticale<sup>48</sup>: ciò comporta che la presenza differenti punti di vista non sia talora immediatamente percepibile, ma abbia comunque effetti pragmatici. 3) La *subordinazione comunicativa* riguarda il fine per cui la citazione viene fatta e tutti gli accorgimenti atti a perseguirlo. 4) La *combinazione dei punti di vista*, infine, rende conto dell'ambiguità della citazione all'interno di una teoria generale della mimesi e del punto di vista: colui che cita manipola il discorso originale (persino nel caso in cui citi le sue stesse parole) e può adottare tanto il proprio punto di vista, quanto quello di colui che è citato o addirittura quello del destinatario delle parole citate.

La validità della proposta di Sternberg risalta quando la sua teoria viene messa alla prova direttamente nello studio di una citazione nel suo contesto. Nell'attenzione ai dettagli, gli universali, infatti, indicano quattro direttrici da esplorare per cogliere l'eloquenza di una citazione, la sua forza pragmatica, la potenzialità comunicativa, la forza illocutoria, le motivazioni e i fini che la producono, etc.

Prenderemo quindi in esame i primi due discorsi con cui Dio mette la sua parola nella bocca di Mosè da comunicare agli Israeliti, essenziali per la sua istituzione come mediatore davanti a loro: *Es* 3,16-17 e *Es* 6,6-8. Si tratta di citazioni preproduttive che hanno un orientamento temporale prospettico, ovvero citano in anticipo le pa-

<sup>48</sup> Se la citazione viene fatta in discorso diretto, non vi è subordinazione, infatti il discorso diretto è caratterizzato dal fatto di essere indipendente dal contesto in cui è inserito (sia dal punto di vista sintattico che deittico); nel caso di discorso indiretto, invece vi è subordinazione sia sintattica che deittica, mentre il discorso indiretto libero, è caratterizzato da indipendenza sintattica e subordinazione deittica. Con il termine deissi si definisce, in linguistica, il ricorso ad espressioni che, all'interno di un enunciato, facciano riferimento alla situazione spazio-temporale in cui lo stesso enunciato è emesso o alle persone che emettono o ricevono l'enunciato; cfr. A. BANFIELD, *Narrative Style and the Grammar of Direct and Indirect Speech*, «Foundations of Language» 10 (1973)

1-39; G. GOLDENBERG, *On Direct Speech and the Hebrew Bible*, in K. JONGELING – M.-V. den BERG – L.V. ROMPAY (ed.), *Studies in Hebrew and Aramaic Syntax: Presented to Professor J. Hoftijzer on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday* (SStLL 17), Brill, Leiden 1991, 79-96; C.L. MILLER, *Direct and Indirect Speech: Biblical Hebrew*, in G. KHAN (ed.), *Encyclopedia of Hebrew Language and Linguistics*, vol. I, Brill, Leiden 2013, 739-744; B. MCHALE, *Free Indirect Discourse*, in D. HERMAN – M. JAHN – M.-L. RYAN (ed.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, Routledge, London 2008<sup>2</sup> [I ediz.: 2005], 188-189; M. FLUDERNIK, *Speech Representation*, in D. HERMAN – M. JAHN – M.-L. RYAN (ed.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, Routledge, London 2008<sup>2</sup>, 558-563.

role dell'interlocutore<sup>49</sup>. Esse sono anche direttive, in quanto danno indicazioni o ordini per il futuro. Gli universali delle citazioni, in questo caso, assumono una forma peculiare. Il *legame mimetico* si qualifica dal punto di vista modale: una citazione preproduttiva può verificarsi, ma può anche essere disattesa. L'*inquadratura strutturale* è localmente prospettico e globalmente bifronte<sup>50</sup>; la *subordinazione comunicativa* non solo determina il modo in cui la citazione viene plasmata, ma ne determina la creazione e l'invenzione; la *combinazione di punti di vista* vede come dominante la prospettiva del locutore, sebbene l'ambiguità non possa essere esclusa, in quanto possono sempre essere compresenti più punti di vista. Le citazioni di questo tipo hanno grande importanza per lo studio del libro dell'Esodo, perché il personaggio divino ne fa grande uso<sup>51</sup>, rendendo presente la sua parola nelle parole umane. Se la forma letteraria condiziona il significato teologico, ci sarà molto da aspettarsi dallo studio di questo fenomeno isomorfo alla rivelazione.

Il primo messaggio che Dio affida a Mosè è per gli anziani (*Es* 3,16-17).

<sup>16</sup> Va'! Riunisci gli anziani d'Israele e di' loro: «Il Signore, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, mi è apparso per dirmi: "Sono venuto a visitarvi e vedere ciò che viene fatto a voi in Egitto. <sup>17</sup> E ho detto: 'Vi farò salire dalla umiliazione dell'Egitto verso la terra del Cananeo, dell'Ittita, dell'Amorre, del Perizzita, dell'Eveo e del Gebuseo, verso una terra dove scorrono latte e miele'"» (*Es* 3,16-17).

Fin dal suo *incipit* si nota la combinazione dei punti di vista: YHWH si è presentato a Mosè come «il Dio di tuo padre» (*Es* 3,6), ma Mosè nel rispondergli e nel prefigurare il proprio incontro con il popolo ha parlato de «il Dio dei vostri padri» (*Es* 3,13), lasciando emergere un disagio o una distanza (propria o immaginata nei suoi interlocutori),

<sup>49</sup> In una citazione riproduttiva – è il caso, più ovvio ed intuitivo – la citazione cronologicamente segue la fonte ed il riferimento temporale della citazione è retrospettivo o analettico. Questo significa che la citazione riproduce o intende riprodurre in qualche modo la fonte. Al contrario, in una citazione riproduttiva la citazione anticipa la fonte.

<sup>50</sup> Nella cornice globale del racconto esse costituiscono un evento passato («Mosè disse»), ma nella prospettiva lo-

cale di colui che cita e del destinatario esse sono volte al futuro («io vado... e dico... mi diranno...»): «Mosè disse a Dio: "Ecco, io vado dagli Israeliti e dico loro: 'Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi'. Mi diranno: 'Qual è il suo nome?'. E io che cosa risponderò loro?"» (*Es* 3,13).

<sup>51</sup> Cfr. *Es* 3,14.15.16-17.18; 4,22-23; 6,6-8; 7,9.16-18.19.26-29; 8,1.12.16-19; 9,1-4.13-19; 12,3-20; 16,12; 19,3-6.12-13; 20,22-26; 21,2-23.33; 31,13-17; 33,5.

che non gli permette di esprimersi con un inclusivo «i nostri padri». Nel consegnare il suo messaggio, il personaggio divino acconsente alla fatica di Mosè e al suo punto di vista differente (montaggio di prospettive) e non ricusando di entrare nelle parole umane, anche quando queste non sono capaci di portare tutta la sua rivelazione.

Nel contempo, però, costruisce il suo messaggio mediante una complessa concatenazione ricorsiva di citazioni e autocitazioni preproduttive e riproduttive (inquadramento strutturale):

|  |  |
|--|--|
| <p>Va' [...] di' loro:</p> <p>«YHWH [...] mi è apparso per dirmi:</p> <p>“Sono venuto [...]. E ho detto:</p> <p>‘Vi farò salire [...]’”»</p> | <p><i>Dio</i></p> <p><i>Dio cita Mosè</i></p> <p><i>Dio cita Mosè che cita Dio</i></p> <p><i>Dio cita Mosè che cita Dio che cita se stesso</i></p> |
|--|--|

Si susseguono una citazione preproduttiva («YHWH [...] mi è apparso per dirmi»), e una citazione riproduttiva («Sono venuto [...]»), che ospita al suo interno un'altra citazione riproduttiva). Nelle letterature del Vicino Oriente Antico non si trovano concatenazioni ricorsive così contorte e pare che il racconto biblico in questo modo indirizzi l'identificazione della voce divina<sup>52</sup>. Da un lato, tale struttura «protegge» da prospettive estranee dovute alla citazione<sup>53</sup> la decisione divina di liberare il popolo apertamente annunciata poco prima a Mosè (*Es* 3,7-10). L'azione divina futura di «far salire» (עלה, *hifil*) dalla umiliazione dell'Egitto, infatti, è presentata come oggetto di un precedente pensiero divino (ואמר senza interlocutore). Dall'altro lato, in questo modo Dio costruisce il suo mediatore: caratterizza Mosè come il destinatario di una esperienza personale di incontro con lui che l'associa ai patriarchi (YHWH è apparso a Mosè come ad Abramo e a Giacobbe) e integra Mosè nel popolo. Questo è un tocco da *master of quotations*! Nelle citazioni direttive, infatti, la prospettiva di colui che cita in anticipo è predominante su quella di colui che è citato: in assenza di un preesistente oggetto della citazione, colui che cita ha il potere di prevedere ed esprimere dal proprio punto di vista il futuro discorso, plasmando a propria immagine non solo il discorso futuro, ma anche il futuro locutore<sup>54</sup>. In altre parole: Dio dissolve in un sol colpo le resistenze possibili degli anziani e le paure di Mosè, assicurando che l'appartenenza di Mosè al popolo deriva diretta-

<sup>52</sup> MEIER, *Speaking of Speaking*, 322.

<sup>53</sup> Citare le parole di un altro non è mai un'operazione innocua: «To quote is

to mediate and to mediate is to interfere» (STERNBERG, *Proteus*, 108).

<sup>54</sup> Cfr. *Ivi*, 138-139.



mente dalla sua parola (subordinazione comunicativa). Nella citazione, infine, il punto di vista di Dio attuale predomina persino sul passato che viene reinterpreto: quando Mosè andrà a citare la parola di Dio (già detta a lui): «Ho visto la miseria del mio popolo» (*Es* 3,7), non la citerà *verbatim*, ma dovrà riformularla<sup>55</sup> cambiandone la deissi personale. Dirà: «Sono venuto a visitarvi», includendo se stesso tra i destinatari della visita divina, ma soprattutto facendo udire come rivolta personalmente proprio ai suoi destinatari la parola che annuncia<sup>56</sup>.

L'opera che Dio ha iniziato in Mosè al roveto, ha una seconda tappa in Egitto, dopo che la reazione del faraone ha causato il peggioramento delle condizioni, la caduta della speranza e il rifiuto di Mosè stesso, che chiede conto a Dio dell'accaduto. Si tratta di un momento cruciale per quanto riguarda il tema della presenza divina e della sua qualità; Mosè accusa, infatti Dio di essersi comportato in modo non dissimile da quello del faraone nel fare il male (רעַע, *hifil*) al popolo (*Es* 5,22-23). In risposta a ciò, dopo aver annunciato solennemente il suo ritorno attivo sulla scena della storia degli uomini («Ora vedrai che io lavorerò contro il faraone!», *Es* 6,1), il personaggio divino continua coinvolgendo nuovamente Mosè. In altre parole, il ritorno attivo sulla scena è legato al parlare di Mosè.

<sup>6</sup> Pertanto, di' agli Israeliti: «Io sono YHWH! Vi sottrarrò ai lavori forzati degli Egiziani, vi libererò dalla loro schiavitù e vi riscatterò con braccio teso e con grandi castighi. <sup>7</sup> Vi prenderò come mio popolo e diventerò il vostro Dio. Saprete che io sono il Signore, il vostro Dio, che vi sottrae ai lavori forzati degli Egiziani. <sup>8</sup> Vi farò entrare nella terra che ho giurato a mano alzata di dare ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe; ve la darò in possesso: io sono il Signore!» (*Es* 6,6-8).

<sup>55</sup> La riformulazione di un messaggio non necessariamente comporta un problema per quanto riguarda la verità della comunicazione. Esistono infatti convenzioni ed esigenze che permettono e a volte persino costringono colui che cita a stilizzare o modificare il messaggio. Il discorso diretto può riprodurre fedelmente la fonte, ma ciò non significa che quando si cita mediante il discorso diretto la citazione *debba* essere una riproduzione fedele della fonte. Questa regola è chiamata da Sternberg *direct-speech fallacy*; cfr. STERNBERG, *Point of View*, 68; Id., *Proteus*, 128. Con il discorso diretto si crea, infatti, un'illusione, un'apparenza di pura mimesi e di immediatezza; cfr. S. RIMMON-KENAN, *Narrati-*

*ve Fiction: Contemporary Poetics*, Methuen, London 1983, 108; N. BONNEAU, *The Illusion of Immediacy: A Narrative-Critical Exploration of the Bible's Predilection for Direct Discourse*, «Theoforum» 31 (2000) 131-151: 133-136.

<sup>56</sup> Questo è possibile proprio grazie al fatto che la citazione sia fatta in discorso diretto. Condizione necessaria e sufficiente per la presenza del discorso diretto è «the basic deictic incongruence between inset and the frame». Per questo il discorso diretto può preservare anche elementi (p.e., espressioni vocative e modo imperativo) che non trovano posto nel discorso indiretto e sono ammessi in modo anomalo nel discorso indiretto libero; cfr. STERNBERG, *Point of View*, 109-112.

Formalmente si tratta di una semplice citazione preproduttiva. Non c'è nessuna formula introduttiva a proteggere la parola divina, non c'è nessun ricordo di esperienza previa: l'assenza di qualsiasi introduzione al messaggio crea una assoluta sovrapposizione di voci: Mosè è abilitato a parlare direttamente con la prima persona divina.

Il personaggio divino ha scelto di essere con la bocca di Mosè (*Es* 4,12.15), di cui Mosè lamenta in continuazione la pesantezza (*Es* 4,10; 6,12.30). Oggettiva o soggettiva che sia la sua causa, la difficoltà oratoria di Mosè<sup>57</sup> riprende e suggerisce qualcosa della natura della rivelazione nel libro dell'Esodo, fino ad apparirne intrinseca: l'inadeguatezza di Mosè, diviene spazio di Dio. La bocca di Mosè, infatti, mentre rivela nasconde: la parola di Dio è data a Mosè, ma occorre andare oltre la bocca di Mosè per riconoscere in lui Dio che parla. Contemporaneamente, Mosè incarna il destino della parola che porta. «L'eroe che porta con sé ciò che deve essere ricevuto [...]» – scrive James Nohrberg commentando la discesa di Mosè con le seconde tavole in *Es* 34,29 – porta con sé anche l'interrogativo sulla propria recezione»<sup>58</sup>: se gli Israeliti a causa della dura schiavitù non ascoltano e non credono alla parola di Dio che Mosè annuncia (*Es* 6,10), Mosè sarà finalmente accolto e ascoltato quando egli scenderà dal monte con le tavole su cui ha scritto (*Es* 34,28) la parola divina. Lì si realizzerà una comunicazione senza velo. Brian Britt<sup>59</sup> suggerisce che il difetto della parola di Mosè non venga tanto preso in considerazione dal personaggio divino, proprio perché il mezzo con cui Mosè comunicherà la rivelazione divina sarà lo scritto (cfr. *Es* 17,4; 24,4; 34,27). Diversamente dal discorso, lo scritto trascende il momento dell'enunciazione e la voce di colui che parla; col ricordare ciò che una volta divenne parola, la

<sup>57</sup> Mosè non sembra affatto incapace di parlare; nei momenti critici, anzi, possiede un'inequivocabile eloquenza poetica: nei momenti critici parla secondo il ritmo della poesia (cfr. *Es* 4,10; 5,22-23; 6,12; 14,13-14; 15,1-18; 32,18). Sono stati dedicati vari studi alla (presunta o effettiva) difficoltà di parola di Mosè, tanto in campo biblico, quanto in campo medico; cfr. J.H. TIGAY, «*Heavy of Mouth*» and «*Heavy of Tongue*» on Moses' Speech Difficulty, «*Bulletin of the American Schools of Oriental Research*» 231 (1978) 57-67; S. LEVIN, *The Speech Defect of Moses*, «*Journal of the Royal Society of Medicine*» 85 (1992) 632-633; S. POLLACK, *The Speech Defect of Moses*, «*Jewish Bible Quarterly*» 26 (1998) 121-123; H.A.

GARFINKEL, *Why Did Moses Stammer? And, Was Moses Left-Handed?*, «*Journal of the Royal Society of Medicine*» 88 (1995) 256-257; G.Y. GLAZOV, *The Bridling of the Tongue and the Opening of the Mouth in Biblical Prophecy* (JSOT.S 311), Academic Press, Sheffield 2001; B. BRITT, *Rewriting Moses: The Narrative Eclipse of the Text* (JSOT.S 402), Clark, London – New York, NY 2004; N. JUNIOR – J. SCHIPPER, *Mosaic Disability and Identity in Exodus 4:10; 6:12, 30*, «*Biblical Interpretation*» 16 (2008) 428-441.

<sup>58</sup> J. NOHRBERG, *Like unto Moses: The Constituting of an Interruption* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington, IN 1995, 13.

<sup>59</sup> Cfr. BRITT, *Rewriting Moses*, 117-130.

pone davanti ai lettori come se fosse parola detta a loro nel loro oggi. Il libro dell'Esodo istituisce così la mediazione permanente di Mosè anche per il lettore attraverso lo scritto.

Se la Genesi, nei suoi cinquanta capitoli, descrive «l'evoluzione della relazione tra Dio e l'uomo dalla *neve-never land* dell'Eden al mondo reale»<sup>60</sup>, passando dalla prospettiva divina a quella umana, la portata rivelativa dell'Esodo è strettamente legata al suo modo di raccontare, che rende presenti contemporaneamente il punto di vista divino e quello umano, coniuga presenza e invisibilità divina, visibilità e parola, intreccia l'intervento di Dio con la libertà e la responsabilità umana e indica al lettore che l'accoglienza di Mosè e della sua mediazione, che raggiunge il lettore nel libro stesso, porta a leggere e riconoscere la presenza di Dio tanto nel fulgore e nei segni della sua potenza, quanto nel nascondimento eloquente della parola.

#### SUMMARY

*L'attenzione alla qualità letteraria della Bibbia porta dei vantaggi all'indagine teologica? mettendo a profitto alcuni strumenti narrativi, questo studio si concentra sul modo in cui è narrata la presenza di Dio e mette in evidenza le chiavi per discernerla. Governata, nella Genesi, da una proporzione inversa, la dialettica tra presenza di Dio e responsabilità umana nel libro dell'Esodo assume toni più sfumati e il racconto si situa a un doppio livello: il lettore è associato alla comprensione totale di Mosè, mentre sui personaggi grava il peso del discernimento. La narrazione dell'Esodo presenta contemporaneamente il punto di vista divino e quello umano, congiungendo presenza divina e invisibilità, visibilità e capacità di ascolto, intrecciando gli interventi di Dio con la libertà e la responsabilità umana e indicando al lettore che la ricezione di Mosè e la sua mediazione attraverso il testo scritto lo conducono a leggere e riconoscere la presenza di Dio, tanto nello splendore e nei segni della sua potenza, quanto nel nascondimento eloquente della parola.*

*Does attention to the Bible literary quality afford advantages to theological inquiry? Thanks to some narrative tools, this study focuses on the presence of God both by exploring how it is narrated and by elucidating*

<sup>60</sup> COHN, *Narrative Structure*, 15.

*the keys to discern it. Ruled by an inverse proportion in Genesis, the dialectic between God's presence and human responsibility is more nuanced in the book of Exodus and the narrative is on a double level: the reader is associated to Moses' full comprehension, while the characters have the burden of the discernment. Exodus narrative makes both the divine and the human point of view simultaneously present, joining divine presence and divine invisibility, visibility and listening skills, interweaving God's interventions with human freedom and responsibility and indicating to the reader that the reception of Moses and his mediation through the written text leads him to read and recognize the presence of God as in the splendor and in the signs of his power, as in the eloquent concealment of the word.*

Copyright of Teologia is the property of Glossa and its content may not be copied or emailed to multiple sites or posted to a listserv without the copyright holder's express written permission. However, users may print, download, or email articles for individual use.