

**SETTIMANA CONCLUSIVA DELL'ANNO CENTENARIO  
DEL PONTIFICIO ISTITUTO BIBLICO  
[3-8 maggio 2010]**

---

**LE DIVERSE FACCE DI MOSÈ: MOSÈ NELLA TRADIZIONE EBRAICA  
«MOSÈ INTERCEDE PER I NEMICI DEL SUO POPOLO»**

GIOVANNI RIZZI

Molti sono i tratti di Mosè celebrati nella letteratura rabbinica, attraverso l'ininterrotta tradizione orale che ha accompagnato le מקראות nella fede d'Israele. Una tradizione orale, che si cominciò a mettere per iscritto abbastanza sistematicamente intorno al sec. II d.C., ma che la fede d'Israele vuole risalente al Sinai e approfondita dallo scriba Esdra e dagli uomini della «grande sinagoga». La תורה שבעל-פה è rivelazione come la תורה שבמכתב e accompagna Israele lungo i secoli, come la שכונה divina l'ha accompagnato anche nell'esilio e nella shoa.

Quanto la tradizione orale del giudaismo elabora sulla vicenda, sull'opera e sulla figura di Mosè ha sempre un addentellato biblico, anche se la tradizione orale presenta un ricchissimo patrimonio haggadico, accanto a quello halakico, che sviluppa il dato biblico, approfondendolo in una lettura sinottica con tutta la תורה scritta e orale.

Non si potrebbero quindi separare le מקראות dalla letteratura giudaica post-biblica o peritestamentaria e ancor meno da quella rabbinica, perché qualunque volto di Mosè si volesse ridisegnare ci porterebbe inesorabilmente alle מקראות. Tuttavia, gli studi moderni ci permettono di cogliere una progressiva elaborazione della figura di Mosè al di fuori della Bibbia Ebraica, anche se non indipendentemente da essa.

### **Mosè nel caleidoscopio della letteratura peritestamentaria e rabbinica**

Nel Siracide la memoria di Mosè, per quanto riceva uno spazio più esiguo di quella di Aronne, è benedetta (Sir 45,1-6): è l'eletto che entra nella nube per ricevere la Legge e i precetti da insegnare a Giacobbe e a Israele; Giosuè è «successore di Mosè nell'ufficio profetico» (Sir 46,1). Fugace è l'accento di Sap 10,16 su Mosè, mentre celebra l'opera della Sapienza che: «Entrò nell'anima di un servo del Signore». Gli scritti di Qumran lo citano per la sua legge (CD 15,2), per il suo libro (4Qflor 2,3), per la sua intercessione (1QM 10,7; 1QH 17,12); si parla del «ritorno alla Legge di Mosè» (CD 15,9.12; 16,1-4; 1QS 5,8), nel senso di stretta interpretazione e puntuale obbedienza alla Legge mosaica, alle successive rivelazioni e ai regolamenti (1QS 5,8; 4QpPs 37,22); verosimilmente le «Parole di Mosè» (1Qdibrê Mošeh, 1Q 22 = DJD I,91-96) sono più che un midrash, quasi un «nuovo Deuteronomio»; nel *Rotolo del Tempio* la Torah sta sullo sfondo della legislazione<sup>1</sup>.

Nel giudaismo ellenistico Mosè è celebrato come inventore, portatore di civiltà, legislatore e filosofo; l'attenzione si focalizza sulla sua biografia, mentre nella lettera-

---

<sup>1</sup> Cfr. H. Cazelles, *mōšeh*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, G.J. Botterweck - H. Ringgren - H.-J. Fabry (a cura di), in collaborazione con G.W. Anderson - H. Cazelles - D.N. Freedman - Sh. Talmon - G. Wallis, ed. it. a cura di P.G. Borbone, vol. V, Paideia, Brescia 2005, coll. 396-398.

tura pagana può apparire anche come mago<sup>2</sup>. Nel tardo giudaismo si evidenzia la tendenza a celebrare e a glorificare la vita e l'attività di Mosè: la leggenda diventa sempre più haggadah, che commenta, spiega e interpreta il testo biblico, dalla nascita alla morte del personaggio. Ma non tutte le leggende diventano haggadah rabbinica e in ogni caso la loro rielaborazione e ricontestualizzazione nei vari generi letterari della letteratura rabbinica non è un fenomeno secondario. Infatti, gran parte della tradizione leggendaria su Mosè nel giudaismo ellenistico<sup>3</sup> sembra doversi spiegare come tradizione apologetica giudaica in risposta alla leggenda mosaica antisemita, attribuita al sacerdote egizio Manetone (270-250 a.C.), e più volte ripetuta dal sec. I a.C. in poi<sup>4</sup>. Ciò non significa che la tradizione rabbinica abbia rifiutato qualsiasi materiale apologetico del giudaismo ellenistico<sup>5</sup>, ma che le tradizioni haggadiche nella rielaborazione dei midrashim dipendono da principi teologici ermeneutici anche diversi. La stessa celebrazione filoniana di Mosè, profondamente orientata dal suo ideale della «vita basata sulla contemplazione e sulla visione»<sup>6</sup>, pur presentando vari elementi valorizzati anche nella tradizione rabbinica, si dimostra ancora troppo imperniata sulla cultura ellenistica e molto più debole rispetto alla centralità teologica delle מקראות e della liturgia, caratteristica invece della tradizione rabbinica.

Nella celebrazione della figura e delle vicende di Mosè, le tradizioni del giudaismo palestinese rimangono più prossime alle מקראות e, progressivamente, a Mosè liberatore dall'Egitto è riferita la speranza della liberazione finale, che l'elaborazione tradizionale palestinese concentrava sulla figura di Adamo e dell'uomo primordiale e sull'attesa messianica. Tuttavia Mosè rimane anche un uomo fallibile, pur se celebra-

<sup>2</sup> Cfr. D. Winston, «Moses – in Hellenistic Literature», *Encyclopaedia Judaica*, Keter Publishing House, Jerusalem 1978<sup>4</sup>, vol. 12, col. 393.

<sup>3</sup> Varie leggende del periodo ellenistico su Mosè confluiscono in Giuseppe Flavio (*Ant.* 2,201-4,331), mentre Filone (*vit. Mos.* 1-2 è più fedele al racconto biblico, pur corredandolo di forme ellenistiche. Nel giudaismo ellenistico Mosè è un eroe, la cui nascita è prevista da un veggente egizio (Giuseppe, *Ant.* 2,205) e da bambino calpesta la corona del faraone (Giuseppe, *Ant.* 2,223); guida come generale gli egiziani contro gli etiopi (Giuseppe, *Ant.* 2,238-253) e sposa la principessa etiopica (Giuseppe, *Ant.* 2,252ss). Mosè è padre di ogni scienza e cultura, inventore della scrittura alfabetica, fondatore della civiltà egizia quale promotore della navigazione, dell'architettura, dell'armamento, dell'ordine politico e della religione dell'Egitto; la filosofia greca nei suoi esponenti più rinomati dipende da Mosè (Giuseppe, *Ap.* 2,168.281); Omero ed Esiodo si sarebbero serviti degli scritti (Filone, *leg. all.* 1,108); è identificato con Museo, maestro di Orfeo, poiché è il vero maestro dell'umanità (Filone, *omn. prob. lib.* 57). La natura apologetica di queste leggende ellenistiche tende a sopprimere egli episodi problematici del testo biblico: Sefora, moglie di Mosè, discendeva da Abramo e da Ketura; Mosè avrebbe colpito l'egiziano (Es 2,12) per legittima difesa, ma Giuseppe Flavio omette l'episodio.

<sup>4</sup> Mosè sarebbe stato un sacerdote lebbroso di Eliopoli, di nome Osarsif, a capo di 80.000 lebbrosi cacciati dall'Egitto; sarebbe stato in rapporto col culto dell'asino e Antioco Epifane, trovata nel santo dei santi gerosolimitano l'immagine in pietra di un uomo dalla lunga barba, a cavallo di un asino e con un libro, avrebbe pensato che si trattasse di Mosè e l'avrebbe aspersa con sangue di maiale. Altri aspetti della polemica antisemita riguardavano l'instaurazione da parte di Mosè di una cultura della separazione dagli altri e dell'odio per gli stranieri, del non mostrare benevolenza verso alcuno, di distruggere ogni tempio o altare di divinità (cfr. D. Winston, «Moses – in Hellenistic Literature», *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12, col. 390).

<sup>5</sup> La tradizione rabbinica, ad esempio, dirà che Mosè da bambino si cinge la testa con la corona del faraone (*EsR* 1 su *Es* 2,10).

<sup>6</sup> Mosè diventa l'uomo grande e perfetto, saggio perché capace di vivere in armonia con la natura, profeta estatico, divinizzato salendo a Dio (cfr. *Es* 24), personificazione della legge, mediatore, riconciliatore per il suo popolo, re, legislatore, e sommo sacerdote e profeta (cfr. Filone, *vit. Mos.* 1,48.153ss.162; 2,8-65.66-186.187-287.292); cfr. *Test. Levi* 8.

to come mediatore della parola di Dio a Israele<sup>7</sup>. L'attenzione si sposta sulla morte e assunzione di Mosè, sul valore espiatorio della sua morte; tra le attese escatologiche del tardo giudaismo affiora l'idea del ritorno di Mosè, che diventa anche il tipo del Messia, così che il Messia è un secondo Mosè, come figura sofferente<sup>8</sup>.

Nella necessità di descrivere il formarsi della letteratura più propriamente rabbinica, non si può individuare un taglio netto con le precedenti e concomitanti tradizioni del giudaismo ellenistico e palestinese, ma si può evidenziare anche un'attenzione a contenere il «culto della personalità» nei riguardi di Mosè, poiché il giudaismo non è sentito come «mosaismo», ma come la religione del popolo giudaico, forse anche in polemica con le pretese cristiane su Gesù e più tardi in polemica con le riletture muhammadiche e coranocentriche della figura di Mosè. Vista sotto questa prospettiva, la letteratura rabbinica può essere anche compresa come dialettica tra una sottolineatura del ruolo di Mosè nella rivelazione divina della תורה, evitando o circoscrivendo le tradizioni su una sua divinizzazione<sup>9</sup>, e la riorchestratura delle tradizioni halakiche e haggadiche trasmesse.

La tradizione rabbinica è sempre stata disposta a lasciare un ampio spazio ai temi haggadici<sup>10</sup>, felicemente definiti come «teologia in forma leggenda»<sup>11</sup>, ma dalla letteratura rabbinica stessa emerge anche inequivocabile che il midrash come metodo diventa un cercare Dio attraverso la sua Parola infinita, con entusiasmo e meraviglia, dove l'iperbole nel commento della Parola rimane «infinitamente inferiore alla realtà della Parola stessa e non potrà mai adeguarsi alla sua dimensione»<sup>12</sup>. L'opera di redazione di un midrash rabbinico esprime un profondo rapporto di discepolato con la tradizione, attraverso la citazione della catena dei maestri trasmettitori o la ripresa di tradizioni già codificate, eventualmente rielaborate; le tecniche interpretative del testo biblico possono essere svariate, anche se ormai sono abbastanza note; i principi teologici unificatori non si misurano con l'originalità in quanto tale della riorchestratura e alla ricapitolazione dei temi, ma con le finalità anche liturgiche dell'opera letteraria, con speciale attenzione ai grandi eventi della liturgia, la celebrazione pasquale sopra tutti<sup>13</sup>, attraverso l'applicazione dell'esperienza dell'analogia della fede, un modo di essere e di pensare di fronte alla Parola di Dio, sperimentata come Rivelazione, omogeneamente animata da un'armonia interna, che traspare in tutte le parole<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> H.J. Jeremias, «Μωυσης», *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, a cura di G. Kittel – G. Friedrich; ed. it. a cura di F. Montagnini – G. Scarpata – O. Soffritti; Paideia, Brescia 1971, vol. VII, col. 786.

<sup>8</sup> Il materiale di queste tematiche può essere individuato già nella letteratura giudaica palestinese del periodo romano e ulteriormente testimoniato da quella più propriamente rabbinica successiva (cfr. H.J. Jeremias, «Μωυσης», *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. VII, coll. 775-806). In modo esemplare sono state evidenziate anche a proposito di Mosè le convergenze e le tematiche della tradizione rabbinica con testi della letteratura giudaica peritestamentaria nel *Libro Etiopico dei Giubilei* (cfr. M. Erbetta, *Frammenti di letteratura giudaica peritestamentaria*, a cura di G. Rizzi, Il pozzo di Giacobbe, Trapani 2009, pp. 45-51 nelle note).

<sup>9</sup> Cfr. L. Jacobs, «Moses – Rabbinic View», *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12, col. 393.

<sup>10</sup> Cfr. A. Rothkoff, «Moses – In the Aggadah», *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12, coll. 396-398.

<sup>11</sup> U. Neri, *Il canto del mare*, pp. 28-30.

<sup>12</sup> U. Neri, *Il canto del mare*, p. 19.

<sup>13</sup> U. Neri, *Il canto del mare*, p. 31.

<sup>14</sup> Non tutto il materiale né tutta l'opera letteraria della tradizione rabbinica raggiunge sempre le stesse altezze teologiche. Sono stati individuati vari aspetti discutibili dell'esegesi rabbinica: eccessiva tendenza dialettica, tipica nella tradizione giuridica e casuistica; indugiare eccessivo sulla novellistica

Se questo è il filo d'oro della tradizione rabbinica su Mosè, si può rapidamente sintetizzare la sua continuità decisamente aperta nella tradizione giudaica successiva: lo hanno difeso quei pensatori medievali come Judah Halevi, Maimonide e altri, compresi non pochi qabbalisti<sup>15</sup>, i quali, hanno cercato di coniugare il patrimonio dell'esegesi midrashica tradizionale con le nuove istanze della filosofia, della spiritualità, della mistica o di una nascente critica storica, eventualmente riorganizzandolo, oppure sintetizzandone alcuni punti salienti, ma senza ridurlo.

Alquanto più problematica è la situazione del giudaismo moderno, soprattutto a partire dal dibattito interno sull'*haskalah*<sup>16</sup>; tuttavia basti richiamare in questo contesto la felicissima intuizione di Asher Zvi Ginsberg, noto con lo pseudonimo di 'Aḥad Ha-Am (uno del popolo) e per la sua posizione semplicemente profetica circa gli eccessi dei movimenti sionisti per il ritorno nella terra dei padri già al tempo di T. Herzl: le scienze bibliche e orientistiche moderne possono anche mettere in dubbio e negarne l'esistenza storica, ma il Mosè disegnato nella tradizione rabbinica è l'incarnazione dello spirito giudaico<sup>17</sup>.

### La preghiera d'intercessione di Mosè: dall'Esodo al midrash sul *Canto del mare*

Sir 45,4, a proposito di Mosè, dice che il Signore «Lo santificò nella fedeltà e nella mansuetudine (בְּעִנּוּתוֹ - πρᾶύτητι)», richiamandosi evidentemente anche a Nm 12,3 «Ora Mosè era molto più mansueto (עָנָו - πραῦς) di ogni uomo che è sulla terra». L'elezione di Mosè quale «servo di Dio» (cfr. Bar 1,20; Giuseppe, *Ant.* 5,39; *T Joma* 2,1) è per la sua fedeltà e mitezza, come si esplicita anche in *Assunzione (Testamento) di Mosè* 12,7: «Non per la sua virtù o fermezza (*firmitatem*), bensì per la mitezza (*temperantia*) della sua misericordia»; nella stessa opera, composta poco dopo la morte di Erode<sup>19</sup>, Mosè è l'uomo di preghiera che, difensore d'Israele, «giorno e notte s'inginocchia ogni ora sulla nuda terra in preghiera» (*Ass.Mos* 11,17)<sup>20</sup>. I due temi sono variamente sviluppati nella letteratura rabbinica e vi è un filone particolarmente suggestivo, ignoto forse ai più, ma che si radica profondamente nell'Esodo e viene sviluppato per così dire inaspettatamente nella letteratura rabbinica, trovando quindi

---

biblica e sull'aneddotica favolistica; idolatria della lettera; libertà haggadica pressoché illimitata; letteralismo enfaticamente particolari minimi; analisi spinta sino quasi al parossismo (cfr. G. Rizzi, «Le Scritture tra metodi storico-critici moderni e principi ermeneutici fondamentali nel giudaismo e nel cristianesimo - I. Parte», *Rivista Biblica Italiana* XLVI [1998], p. 188 n. 38). Ma queste osservazioni potrebbero essere anche fuorvianti rispetto al cuore dell'esegesi rabbinica, perché dovrebbero essere commisurate di volta in volta con i principi sopra delineati.

<sup>15</sup> Cfr. D. Kadosh, «Moses - In Medieval Jewish Thought», *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12, coll. 399-400.

<sup>16</sup> Cfr. I. Epstein, *Il giudaismo - La dottrina e le norme religiose e morali, la filosofia e la mistica dell'ebraismo, sullo sfondo di 4000 anni di storia ebraica*, Traduzione dall'inglese di V. Di Giuro, Universale Economica Feltrinelli 541, Milano 1982<sup>2</sup>, pp. 249ss.

<sup>17</sup> Cfr. L. Jacobs, «Moses - Modern Interpretation», *Encyclopaedia Judaica*, vol. 12, col. 401.

<sup>18</sup> Secondo l'edizione critica di *Ecclesiastico - Testo ebraico con apparato critico e versioni greca, latina e siriana*, a cura di F. Vattioni, Istituto Orientale di Napoli, Napoli 1968, p. 243).

<sup>19</sup> Cfr. E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of the Jesus Christ*, Revised and Edited by G. Vermes - F. Millar - M. Goodman; Organizing Editor M. Black; Literary Editor P. Vermes, T&T Clark, Edinburgh, 1986, vol. III, pp. 281ss.

<sup>20</sup> Cfr. 11,11,14; 12,6; *Iub* 1,19-21.

nel midrash *Wajoscha*<sup>21</sup> sul *Canto del mare* una ricapitolazione di altissimo valore teologico. La mansuetudine di Mosè non è solo verso il Signore e verso il suo popolo, ma si manifesta anche verso il faraone e gli egiziani oppressori dei figli d'Israele, attraverso la preghiera d'intercessione per i nemici; una preghiera che formalmente il Signore non gli ha mai richiesto di fare, ma che al faraone non passa inosservata e che Mosè vive profondamente, contribuendo alla conversione del faraone e a farne un testimone della potenza e della misericordia del Signore, per sempre e per tutte le nazioni.

Per collegare in modo significativo i tratti di questo volto di Mosè mansueto, che intercede presso il Signore anche a favore dei nemici del suo popolo, occorre pazientemente ripercorrere il dato biblico dell'Esodo soprattutto là dove si parla dell'ostinazione del cuore del faraone, passare attraverso la corrispondente letteratura targumica, e individuare alcune tappe fondamentali della tradizione midrashica, per approdare infine alla riorchestratura tematica del midrash sul *Canto del mare*.

## Il dato biblico dell'Esodo e le interpretazioni targumiche

È noto che il "ciclo di Mosè" nel Pentateuco è costituito da materiale molto eterogeneo, oltre a comprendere grandi pericopi letterarie formanti unità tematiche molto consistenti. Le caratteristiche di varietà ed eterogeneità del lessico e del materiale letterario si presentano anche nella sezione riguardante la vocazione-missione di Mosè (Es 3,1-4,17) e la contrattazione col faraone fino al passaggio del mare dei giunchi (4,18-15,21). Seguendo la scansione del TM si notano 9 סדרים<sup>22</sup>, dei quali l'ultimo già comprende eventi specifici della marcia nel deserto.

### *La rivelazione del disegno divino*

Nell'ambito così delimitato del TM, secondo la tradizione giudaica, per ben due volte il Signore rivela compiutamente a Mosè quanto ha in mente di fare per il suo popolo, per liberarlo dall'Egitto. Dapprima il Signore rivela a Mosè che il re d'Egitto farà resistenza e solo la mano potente del Signore lo costringerà a lasciar andare il popolo dei figli d'Israele (3,19-20). In un secondo tempo, il Signore rivela che Mosè e Aronne saranno i suoi intermediari, che esporranno al faraone gli ordini del Signore, il quale indurrà il cuore del faraone (7,1-3 con il causativo di קשה in prima persona);

<sup>21</sup> Il testo originale è pubblicato in *Bet ha-Midrash: Sammlung kleiner Midraschim und vermischter Abhandlungen aus der ältern jüdischen Literatur, nach Handschriften und Druckwerken gesammelt und nebst Einleitungen herausgegeben von A. Jellinek, Wahrman Books, Jerusalem 1967*<sup>3</sup>, pp. XVII.35-57. Il midrash è stato tradotto in italiano, con introduzione e note di commento di U. Neri, *Il canto del mare: Omelia pasquale sull'Esodo*, Commenti ebraici antichi alla Scrittura, Città Nuova, Roma 1976 (nel presente studio si tiene conto dell'edizione 1981<sup>2</sup>). L'opera, proprio per la sua tardiva redazione (cfr. H.L. Strack - G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, p. 445) raccoglie anche materiale da fonti che risalgono al libro della *Sapienza* (27 a.C.), ai *targumim* e spesso alla *Mekilta de-rabbi Ishmael* (con materiale anche del II sec. d.C.; cfr. U. Neri, *Il canto del mare, midrash sull'Esodo*, p. 14).

<sup>22</sup> Cfr. Es 3,1-4,17; 4,18-6,1; 6,2-7,7; 7,8-8,15; 8,16-9,35; 10,1-9; 11,1-12,15; 13,1-14,14; 14,15-16,3. La Bibbia Rabbinica le raccoglie in 4 sezioni più ampie, denominate in base al loro incipit: שְׁמוֹת (1,1-6,1); וְאֵרָא (6,2-9,35); בֵּא (10,1-13,16); בְּשַׁלַּח (13,17-17,16). Nell'antico midrash halakico della *Mekilta de-Rabbi Ishmael*, parte di questo materiale si trova commentato nei trattati פְּסָקָה (Es 12,21) e בְּשַׁלַּח (Es 12,1-3); più sistematico è il commento rilevabile nel *Midrash Rabbah*, secondo *EsR*, che segue lo stesso ordinamento della *Bibbia Rabbinica*.

quest'ultimo non ascolterà fino a quando sarà costretto a vedere realizzarsi il disegno divino.

Secondo questa ripetuta rivelazione divina - lasciando in disparte il problema delle diverse tradizioni giustapposte nel racconto e accettando che l'antica tradizione rabbinica ci conduca con il suo sguardo sinottico sulle מקראות e che valorizza in modo diverso i particolari del testo - tutto sembra consumarsi a prima vista come una storia rigorosamente programmata nei suoi dettagli, che assume per gli egiziani e per il faraone le caratteristiche di una tragedia inevitabile, predisposta come vendetta punitiva per le afflizioni inflitte ai figli d'Israele, dove gli uomini non hanno alcuna possibilità di sottrarsi al loro destino. In questo senso, si è anche parlato ai nostri giorni di una violenza divina inaccettabile nell'Antico Testamento.

In realtà tutto è destinato a manifestare la gloria potente del Signore e il Signore stesso rivela al faraone, attraverso Mosè, che lo ha lasciato in vita perché sia testimone della potenza del nome del Signore in tutta la terra (9,16)<sup>23</sup>. Il tema della sopravvivenza del faraone è ripreso e ampliato dalla tradizione rabbinica per sottolineare l'umiliazione dell'orgoglio del faraone nel suo rifiutare il Signore, nel suo fargli opposizione trattando duramente i figli d'Israele e con disprezzo Mosè e Aronne, fino a prendersi gioco di loro.

#### *L'indurimento del cuore del faraone*

Il tema dell'ostinazione del cuore del faraone presenta un lessico piuttosto vario nel TM, forse originariamente dovuto alla giustapposizione di fonti diverse, che non consente di concludere che i סדרים 9 di 3,1-16,3 possano essere letti semplicisticamente e ingenuamente in un senso fatalistico. Infatti, l'azione, secondo cui il Signore sarebbe direttamente responsabile dell'indurimento del cuore del faraone, si trova in 4,21 (cfr. 9,12 e 10,20 sempre con l'intensivo di חזק), in 7,3 (causativo di קשה) e in 10,1 (intensivo di כבד in prima persona); la responsabilità dell'indurimento del cuore degli egiziani come direttamente dipendente dal Signore è segnalata in 14,17 (intensivo di חזק: qui e in 4,21 il Signore lo dice in prima persona). In altri passi, il cuore del faraone si indurisce (7,13.22; 8,15; 9,35 sempre col riflessivo del tema semplice di חזק), oppure è indurito (7,14 כָּבֵד). Più esplicitamente, il faraone indurisce il suo cuore (8,11.28 causativo di כבד; cfr. causativo di קשה senza il complemento oggetto לב in 13,15). C'è un gioco di parole in ebraico tra il fatto che il cuore del faraone sia indurito (7,14 כָּבֵד), che il faraone ne sia responsabile (8,11.28 causativo di כבד) e il fatto che si mostri la gloria del Signore nel memoriale della Pasqua (riflessivo del tema semplice di כבד in 14,17). La tradizione rabbinica di EsR 9,8 commenta attraverso un dialogo tra Dio e il faraone: «*il cuore di faraone è ostinato: Dio gli disse: "Disgraziato! Con la stessa parola con la quale tu mostrasti la tua ostinazione, io trarrò gloria per me su di te"*, com'è detto: *E io trarrò gloria dal faraone (14,4)*».

La tradizione rabbinica si sofferma su questo lessico circa l'ostinazione del faraone, con varie sottolineature. Rispetto al lessico più differenziato del TM, i targumim complessivamente presentano maggiore uniformità interpretando questi passi del

<sup>23</sup> Anche Paolo in Rm 9,17-18 riprende Es 9,16: «<sup>17</sup>Dice infatti la Scrittura al faraone: *Ti ho fatto sorgere per manifestare in te la mia potenza e perché il mio nome sia proclamato in tutta la terra.* <sup>18</sup>Dio quindi usa misericordia con chi vuole e indurisce chi vuole».

TM: mentre *TgO* ne riflette esattamente le variazioni lessicali<sup>24</sup>, tra gli altri targumim, che traducono correttamente il senso delle frasi, emerge spesso nel *Targum Neophyti* il ricorso alla radice verbale aramaica הפק per rendere le diverse radici dell'originale ebraico<sup>25</sup>. Nel *Targum Jerushalmi* (*TgJ*) o anche *Jonathan ben Uzziel*, secondo le sue denominazioni nella *Bibbia Rabbinica Ordinaria*, si manifesta spesso una tendenza interpretativa di natura teologica e apologetica, là dove nel TM si parla dell'ostinazione del cuore del faraone o della sua gente, sia perché esplicitamente provocata dal Signore, oppure come atteggiamento spontaneo dei protagonisti in questione; in questi casi compare in forma sintagmatica l'espressione «le disposizioni (יצר) del cuore del faraone» oppure «dei suoi servi» e così via<sup>26</sup>.

La formulazione costituisce un tratto caratteristico dell'antropologia rabbinica. L'espressione stereotipa «l'inclinazione cattiva» (יצר הרע) in antitesi con «l'inclinazione buona» (יצר הטוב) fu coniata dalla tradizione dei maestri; già nella formulazione abbreviata di *Mekhilta de-Rabbi Ishmael*, *Massekhta de-Shira*<sup>27</sup>, l'unità antropologica è sottolineata alla luce del giudizio divino (cfr. b *Sanh* 91a-b). La concezione antropologica dell'«inclinazione» (יצר) ne fa un'inclinazione naturale dell'uomo (TESir 15,14; 17,5)<sup>28</sup> e anche nell'insegnamento dei maestri tannaiti come degli amoraim può designare il potere del pensiero, o essere sinonimo di «cuore» (לב) quale fonte dei desideri umani<sup>29</sup>. La tradizione rabbinica vede nell'equilibrio e nel controllo dell'«inclinazione cattiva» con quella buona l'ideale della vita umana, benedetto dal Signore nell'ordine della creazione (cfr. *GnR* 9,7 su Gn 1,31); il senso della citazione nel contesto è che l'«inclinazione cattiva» ispira in primo luogo quella rivalità che conduce a grandi sforzi; ma si può aver ragione delle debolezze umane volgendo a ideali no-

<sup>24</sup> Es 4,21 io indurirò (ואנה אהוקף, cfr. *TgN-J*) il suo cuore (לביה; cfr. *TgN*) sul TM אהוקף; Es 7,3 ma io renderò ostinato (ואנה אקשי, cfr. *TgJ*) il cuore di faraone (יה לבא דפרעה) sul TM אקשה; Es 7,13 e s'indurì (ואתקוף, cfr. *TgN-J*) il cuore di faraone (לבא דפרעה) sul TM וניחזק; Es 7,14 è indurito il cuore di fraone (לבא דפרעה) sul TM ויקר; Es 7,22 e s'indurì (ואתקוף, cfr. *TgN-J*) il cuore di faraone (לבא דפרעה) sul TM וניחזק; Es 8,11 e indurì il suo cuore (wyqr yt lbyh לביה ית ויקר, cfr. *TgJ*) sul TM ונתקבד; Es 8,15 ma s'indurì il cuore di faraone (ואתקוף לבה דפרעה, cfr. *TgN-J*) sul TM וניחזק; Es 8,28 e indurì (ויקר, cfr. *TgJ*) faraone il suo cuore (ית לביה) sul TM וניכבד; Es 9,12 allora il Signore indurì (אתקוף, cfr. *TgN* ותקף, *TgJ* ותקוף) il cuore (ית לבא) di faraone sul TM וניחזק; Es 9,34 e indurì (ויקרי, cfr. *TgJ*) il suo cuore (ללביה) lui e i suoi servi sul TM וניכבד; Es 9,35 e s'indurì (ואתקוף, cfr. *TgN*, *TgJ* ואתקף) il cuore di faraone sul TM וניחזק; Es 10,1 io ho indurito (יקריית, cfr. *TgJ* יקריתי) il suo cuore e il cuore dei suoi servi sul TM והכבדתי; Es 10,20 e il Signore indurì (ואתקוף, cfr. *TgN* ותקוף, *TgJ* ותקוף) il cuore di faraone sul TM וניחזק; Es 13,15 faraone si ostinò (אקשי, cfr. *TgN-J*) al rilasciarci sul TM והקשה; Es 14,17 e io, ecco che indurirò (בתקוף, cfr. *TgN-J*) il cuore degli egiziani sul TM אהוקף.

<sup>25</sup> Cfr. *TgNEs* 7,3; *TgN-JEs* 7,14; *TgNEs* 8,11.28; *TgNEs* 9,34; *TgNEs* 10,1.

<sup>26</sup> Cfr. Es 4,21; 7,3.13.14.22; 8,15.28; 9,12.34.35; 10,1.20; 14,17.

<sup>27</sup> Ed. J.Z. Lauterbach, II, p. 125

<sup>28</sup> Il termine ebraico ricorre ancora come qualcosa di modellato in Sal 103,14 (LXX πλάσμα); Ab 2,18; Is 29,16 (LXX ποιήμα); come *facoltà decisionale* umana in Is 26,3 (manca il corrispondente nella LXX); in LXXSir 15,4 è διαβούλιον (*pensieri, consigli, prudenza*, cfr. LXXSir 44,4); col senso di *tendenza, disposizione* in 1Cr 28,9 (LXX ἐνθύμημα); 39,18 (διανοία); come *disposizioni interiori* in senso negativo in Dt 31,21 (LXX ἢ ποιηρία); Gn 6,5 (LXX διανοεῖται); 8,21 (διανοία).

<sup>29</sup> Secondo Sifre Nm § 22, nel racconto di Simeon il Giusto (maestro dell'epoca pretannaitica), un giovane nazireo motiva il suo voto per contrastare la tendenza del cuore alla vanità (ordinariamente la lezione è «il mio cuore» [ליבי], cfr. E.E. Urbach, *The Sages*, vol. II, p. 894 n. 10; tuttavia il manoscritto di Berlino reca צרר [«la mia inclinazione»], cfr. ed. *Midrás Sifre Números*, Versión crítica, introducción y notas por M. Pérez Fernández, BM 9, Valencia 1989, p. 104 n. 20.

bili<sup>30</sup>. Tutto rimane nell'ordine della creazione, poiché il Signore dà anche la capacità di controllare l'«inclinazione cattiva» (cfr. *Sifre Deuteronomio* § 45)<sup>31</sup>; una dottrina analoga è già testimoniata nella scuola di R. Ishmael b. Elisha (morto nel 135 d.C.), cfr. b *Qid* 30b, e trasmessa da altri maestri tannaiti.

Nel contesto delle trattative sulla liberazione degli ebrei dall'Egitto, lo specifico linguaggio del TgJ sulle «disposizioni» o «inclinazioni (צִרְאָ) del cuore del faraone» oppure «dei suoi servi» intende spiegare che il faraone e tutti gli egiziani non sono stati vittime di un tragico destino ineluttabile, avendo invece sempre avuto la possibilità di orientare diversamente «le inclinazioni o disposizioni del loro cuore»: in quanto accadde, si manifestò soltanto la giustizia divina, come lapidariamente commenta *EsR* 5,7 sulla frase di *Es* 4,21: «a esatta retribuzione per loro».

Il linguaggio targumico sulle «disposizioni del cuore» ha un valore anche apologetico nei confronti del Signore, così che non gli possa essere attribuita la volontà di colpire il faraone e gli egiziani quasi che fossero incoercibilmente dominati da un'inclinazione cattiva, senza alcuna loro responsabilità diretta. In *Es* 13,15 il TgJ non ricorre a questo linguaggio, ma un'altra ermeneutica teologica di natura apologetica:

«E accadde che quando la Parola del Signore indurì (שִׁקְטָה) il cuore di faraone al rilasciarci, allora il Signore uccise ogni primogenito in terra d'Egitto, dal primogenito dell'uomo fino al primogenito del bestiame. Perciò io offro davanti al Signore ogni bambino di maschi che apre [il grembo] e riscatto con denaro ogni primogenito dei miei figli»<sup>32</sup>.

Nel momento solenne in cui il racconto biblico fa memoria della Pasqua, il targumista attribuisce esplicitamente al «Signore» soltanto l'esecuzione della giustizia divina: «allora il Signore uccise ogni primogenito in terra d'Egitto». Nella precedente ostinazione o indurimento del cuore di faraone è la «Parola del Signore», cioè quanto è percepibile per volere divino del mistero di Dio all'umana esperienza, a essere la controparte della vicenda del faraone e degli egiziani, per deferenza e rispetto verso il tetragramma.

## Tradizioni midrashiche a commento delle vicende dell'Esodo

Accanto alle parafrasi aramaiche targumiche più o meno concise sul testo dell'Esodo, l'ermeneutica rabbinica di quelle vicende va ricercata nelle tradizioni delle raccolte midrashiche<sup>33</sup>. Queste ultime, per quanto radunate in opere anche impo-

<sup>30</sup> Così spiega H. Freedman in *GnR* 9,7 su Gn 1,31 (ed. Soncino Press 1977, p. 68 n. 2). L'attribuzione dell'interpretazione midrashica di Gn 1,31 a di R. Samuel bar Nahman (cfr. E.E. Urbach, *The Sages*, vol. I, p. 474; cfr. anche la discussione in E.E. Urbach, *The Sages*, vol. II, p. 895 n. 25) non è univoca: verosimilmente un maestro palestinese della metà del III sec. d.C.

<sup>31</sup> Discussione in E.E. Urbach, *The Sages*, vol. II, p. 894 n. 12 su *B Ber* 61a e su *Abot de-Rabbi Nathan*, Versione I, XVI.

<sup>32</sup> Per la traduzione cfr. R. Le Déaut, *Targum du Pentateuque* II, p. 105. La regola halakica sul riscatto dei primogeniti maschi tra i figli d'Israele è commentata in *Mekh Es* 13,12 (Ed. J.Z. Lauterbach, I,159), cfr. b *Bek* 49a-b; b *Qid* 8a.

<sup>33</sup> Nonostante la complessità delle relazioni tra *targum* e *midrash* (cfr. discussione in H.L. Strack - G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, Ed. Esp. Por M. Pérez Fernández, BM 3, Valencia 1988, pp. 322-324), è importante evidenziare come il *targum* traduca ed eventualmente interpreti con parafrasi e più o meno largo materiale haggadico tutto il testo biblico e ogni sua parola, anche una o più volte nello stesso versetto, mentre il *midrash* commenta di un libro biblico in modo antologico vari, ma non tutti i capitoli; di ogni capitolo anche molti ma non necessariamente tutti i versetti



menti, non hanno ordinariamente un andamento realmente sistematico, bensì antologico e talvolta anche rapsodico. Così, nel *Midrash Rabbah* su Esodo (*EsR*)<sup>34</sup> non sono neppure commentati tutti passi relativi all'ostinazione o all'indurimento del cuore del faraone e degli egiziani. Alcuni temi importanti del testo biblico sono ripresi nei *Pirke de R. Eliezer* (*PRE*)<sup>35</sup>, in *Tanḥuma*<sup>36</sup>, nel *Libro del giusto*<sup>37</sup> e nella *Cronaca di Mosè*<sup>38</sup>. Talora si può trovare in queste raccolte midrashiche una coerenza letteraria, ma non quella sintesi espositiva anche dottrinale, che invece caratterizzano il *Midrasch Wajoscha* su Es 14,30-15,18, opera di natura omiletica, redatta verso la fine del sec. XI e utilizzata nella liturgia pasquale ebraica.

Il materiale rinvenibile in *EsR*, a proposito dei testi biblici sull'indurimento del cuore del faraone e degli egiziani, offre invece alcune importanti sottolineature, che sono confluite nella poderosa sintesi teologica del *Canto del mare*.

### Mosè in *EsR* durante la trattativa col faraone

La responsabilità della situazione creatasi è del cuore del faraone, che adirato, ha reso ostinato il suo cuore (Es 7,13-14), secondo il gioco di parole tra כָּבַדְךָ verbo stativo e כָּבַדְךָ sostantivo (*fegato*), sede dell'ira nell'antropologia semitica e biblica, così che è divenuto folle (cfr. Pro 26,3); «così Mosè castigherà faraone con un una verga, com'è detto:

---

e di ogni versetto varie o molte, ma non tutte le parole (cfr. U. Neri, *Il Cantico dei cantici, antica interpretazione ebraica*, Commenti ebraici antichi alla Scrittura, Città Nuova, Roma 1976, pp. 34-35).

<sup>34</sup> Appartiene ai *Midrashim* omiletici e si compone di due parti distinte: *EsR* 1-14 su Es 1-10, del sec. X, ed *EsR* 11-24 su Es 12.40, che sembra contenere materiale molto più antico, ma che potrebbe essere confluito nell'attuale redazione di *EsR* intorno al sec. XII (cfr. discussione in H.L. Strack – G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, p. 413).

<sup>35</sup> Classificato tra i "racconti haggadici", è una "riscrittura di storie bibliche", sul genere dei racconti arabi sulla Bibbia – come dimostrano l'interesse per Ishmael, Aisha, Fatima e la moschea della Rocca sul Monte del Tempio a Gerusalemme – che mantiene però anche tradizioni midrashiche anche contraddittorie tra loro; l'opera è rimasta incompleta ed è attribuita pseudepigraficamente a Eliezer ben Hircanos, maestro tannaita della II generazione (80-120 d.C.); si basa su tradizioni molto antiche, conosce i libri pseudoepigrafi, anche se non è una semplice compilazione, ma lascia intravedere una personalità letteraria nel redattore, che dovrebbe risalire ai sec. VIII-IX (cfr. H.L. Strack – G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, pp. 435-437).

<sup>36</sup> Noto anche come *Yelammedenu*, dalla forma introduttiva di tipo halakico («c'insegnino i nostri maestri»), appartiene ai *midrashim* omiletici su tutta la Torah; pare si tratti originariamente di due opere distinte (*Tanḥuma* e *Yelammedenu*), la cui ricostruzione rimane ancora molto discussa; la datazione è stata indicata per la prima metà del sec. IX, ma il materiale di *Yelammedenu* potrebbe risalire anche al sec. V. Una collezione di omelie sulle letture della Torah, non posteriore alle altre collezioni sul ciclo festivo, in particolare su quello palestinese triennale, che risponde a una necessità della comunità (cfr. discussione in H.L. Strack – G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, pp. 404-409). Qui è citato secondo l'edizione di S. Buber, *Midraš Tanḥuma*, voll. I-II, Jerusalem 1964.

<sup>37</sup> Oppure *Sefer Ha-Yašar* (cfr. Gs 10,13), conosciuto anche come *Toledot 'Adam*; è classificato tra i "racconti haggadici"; racconta da Adamo all'uscita dall'Egitto e sarebbe stato salvato da un anziano ebreo durante la conquista di Gerusalemme ad opera di Tito. L'opera si basa sulla Bibbia, sul Talmud e il Midrash, di cui accoglie varie opere precedenti, con materiale anche non giudaico. Potrebbe risalire ai sec. XI-XII; la prima edizione nota è del sec. XVII (cfr. H.L. Strack – G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, pp. 437-438).

<sup>38</sup> Oppure *Dibre Ha-Yamim šel Mošeh*; è una delle fonti dello *Sefer Ha-Yašar*, scritta in un ebraico che imita la lingua biblica e appartenente al genere della "riscrittura di storie bibliche". Contiene molti paralleli con Giuseppe Flavio e seleziona il materiale haggadico allo scopo di far risaltare gli elementi meravigliosi della vita di Mosè: L'opera potrebbe risalire ai sec. X-XI (cfr. H.L. Strack – G. Stemberger, *Introducción a la literatura talmúdica y midrásica*, pp. 439).

*E la verga che si era trasformata in un serpente prenderai in mano tua (7,15; EsR IX,8)». In realtà il faraone è un empio, che approfitta di tutte le situazioni per venir meno alla sua parola (cfr. Es 8,11), «proprio come gli empi, che quando sono in affanno gridano, ma quando hanno sollievo tornano alla loro perversità. Come il Signore ha detto. Quando? E io so che il re d'Egitto non vi lascerà andare (3,19; EsR X,6)».*

Dio sa; anche Mosè è avvisato dell'ostinazione del cuore del faraone e ha il compito di trattare con lui, facendo esperienza di come il Signore conduca gli eventi alterando richieste e minacce, dosando le punizioni, offrendo spazi a un pentimento nell'interlocutore. Il Signore non si sostituisce a Mosè, ma lo forma impegnandolo a mettere la faccia e la vita nel compito affidatogli. Mosè non avrà mai in mano la situazione, perché è sempre sospeso in una trattativa, nella quale non può mai decidere quale debba essere la mossa successiva da compiere.

Nel commento degli altri passi esodici, in cui si parla dell'ostinazione del cuore del faraone, le tradizioni di *EsR* sviluppano aspetti specifici, riportando semplicemente le interpretazioni e le teologie maturate nelle discussioni rabbiniche, all'interno delle quali si possono evidenziare quattro temi: la punizione divina è in contrappasso alla colpa degli egiziani, i quali hanno occasione di riflettere sul significato dell'agire divino; non si può sperare di trarre nessun altro subdolo guadagno dalla punizione divina; nel perseverare dell'ostinazione c'è un punto di non ritorno; la punizione divina degli egiziani e il memoriale d'Israele.

#### *Punizione divina in contrappasso e oggetto di riflessione*

«Gli egiziani avevano reso gli israeliti pastori delle loro mandrie e dei greggi, avevano disperso il loro bestiame su colli e luoghi deserti, allo scopo di impedire che Israele si moltiplicasse [tenendoli lontani da casa]», così il Signore procurò una moria tra il loro bestiame (cfr. Es 8,28-9,2); ma il midrash rende coerentemente ragione anche di Es 9,4: «Cosa significa "E non ci furono perdite in nessuna cosa che appartenesse ai figli d'Israele (9,4)"? Significa che qualunque bestia, su cui un israelita avesse il più piccolo diritto, fu salvata, anche se in possesso a un egiziano; con ciò conobbero il giudizio d'Israele. ( ) Cosa significa: "Non ci fu neanche uno del bestiame degli israeliti che morisse (9,4)? Neppure quell'animale, metà del quale appartenesse a un israelita e metà a un egiziano, morì». Lo spazio di tempo, intercorso tra il momento in cui Mosè comunicò la decisione divina al faraone di far morire il bestiame e l'attuazione della punizione, è il «tempo stabilito» dal Signore (Es 9,5) perché il faraone e gli egiziani potessero pentirsi, mentre la modalità con cui fu fatta distinzione tra il bestiame dei figli d'Israele e quello esclusivamente degli egiziani doveva diventare oggetto di riflessione (*EsR XI,4*).

Punizione in contrappasso da meditare e spazio per il ravvedimento sono lo schema ermeneutico e teologico anche degli altri flagelli divini sul faraone e sugli egiziani: «Perché Lui fece arrivare le locuste su di loro? Perché avevano fatto di Israele seminatori di grano e di orzo; perciò fece arrivare le locuste che divorarono tutto ciò che gli israeliti avevano seminato per loro (cfr. Es 10,12-13). Perché Dio fissa un tempo per le piaghe domani (cfr. Es 10,13) e non le fa venire su di loro subito? Perché potessero provare un rimorso per la penitenza. "E le locuste arrivarono... poiché ricoprono la superficie di tutta la terra" (Es 10,14 in *EsR XIII,6*)».

Se la situazione è ancora reversibile, perché esiste lo spazio del «rimorso per la penitenza», il ruolo di Mosè è ancora essenziale nella pedagogia divina. È un fedele e pun-

tuale esecutore di ciò che il Signore gli comanda di fare, è il primo grande testimone silenzioso, insieme ad Aronne, del dispiegarsi di questa pedagogia, il primo che poté riflettervi anche per le generazioni future; ma è anche colui che prende l'iniziativa su qualcosa, che il Signore non gli chiede mai esplicitamente: intercedere per il faraone e per gli egiziani. Infatti la richiesta di pregare il Signore, perché allontani un flagello, gli viene sempre dal faraone e mai direttamente dal Signore. Ed è Mosè a decidere di intercedere presso il Signore per i nemici del suo popolo (Es 8,4ss.24; Es 9,29; Es 10,18), anche quando si è ormai accorto che il faraone si sta prendendo gioco del Signore e di lui (cfr. Es 8,25; Es 9,30): «Allora faraone chiamò Mosè e Aronne con urgenza, ecc. (Es 10,14-16). Cosa significa: "Ho peccato contro il Signore e contro di voi (Es 10,16)"? "Ho peccato contro il Signore vostro Dio" (Es 10,16) non lasciando libero Israele di andare, "E contro di voi (Es 10,16)", cacciandovi dalla mia presenza. Anche perché volevo maledirvi quando dissi: "Così sia il Signore con voi (Es 10,10)". Ora "quindi perdona, ti prego, il mio peccato solo per questa volta ancora" "Ed egli uscì da faraone (Es 10,17-18 in EsR XIII,6)».

La gradualità nell'attuazione del contrappasso come punizione della colpa, quale oggetto di riflessione e lo spazio dato al ravvedimento del faraone e degli egiziani sono un tema già presente nella tradizione del giudaismo del periodo ellenistico e romano, intorno alla seconda metà del I sec. a.C. (Sap. 11,16-17.23; Sap 12,1-2.10-11): oggetto di riflessione anche per chi medita i prodigi dell'epopea dell'Esodo (cfr. Sap 12,15-22). Quanto la tradizione rabbinica sviluppa attraverso l'esegesi più propriamente midrashica affonda le sue radici in un'epoca, in cui nella viva coscienza giudaica la rivelazione stessa è ancora sentita come aperta. E i frutti di questa tradizione ininterrotta si vedono ancora molto più tardi.

#### *La punizione divina non lascia spazio a sotterfugi*

Anche quando il Signore ritira la sua punizione a seguito dell'intercessione di Mosè, come nel caso delle cavallette, secondo la riflessione midrashica permane il suo scopo pedagogico-formativo. A commento del vento occidentale che si porta via le cavallette (Es 10,19), il midrash di EsR 13,7 si chiede: «Cosa significa "Non vi rimase neppure una locusta" (Es 10,19)? R. Johanan disse: Quando vennero le prime locuste, gli egiziani furono contenti e dissero: Raccogliamole e ne riempiamo barili. Allora Dio disse: Miserabili! Siete contenti delle piaghe che ho mandato su di voi? Subito "E il Signore volse un fortissimo vento occidentale" – cioè il vento occidentale – "che spazzò via le locuste". Cosa significa "Non vi rimase neppure una locusta"? Anche quelle che avevano ammassate nelle loro giare e barili il vento spazzò e se ne andò. [Anche così]. "Ma il Signore indurì il cuore di faraone (Es 10,20)"». La leggenda del midrash valorizza un particolare del tutto verosimile, riguardante l'alimentazione popolare del vicino oriente antico: ancora la tradizione talmudica ricordava che esistevano numerose modalità per cucinare le locuste. La punizione come l'esserne liberati dovevano costituire oggetto di riflessione e non l'occasione per trarne un vantaggio a tutti i costi. Per questa ragione il midrash sottolinea il tema dell'indurimento del cuore attraverso Es 10,20.

#### *Il punto di non ritorno nell'ostinazione*

La porta del perdono divino rimane sempre aperta e Mosè, conseguentemente, continua ad accettare di intercedere presso il Signore per il faraone e per gli egiziani, anche quando si accorge che il faraone e i suoi dignitari non hanno timore del Signo-

re (Es 9,30). Tuttavia, esiste un punto di non ritorno nell'ostinazione del cuore. Nel suo commentario al Pentateuco Rashi, a proposito di Es 7,3, osserva che in connessione con le prime cinque piaghe la parola usata è **וַיִּחַזֶּק** (cfr. 7,13.22; 8,15; 9,35), cioè che il cuore del faraone fu indurito di sua propria volontà. Solo dopo di ciò la Scrittura pone **וַיִּחַזֶּק**, cioè Dio indurì il suo cuore<sup>39</sup>. L'osservazione filologica e lessicale di Rashi è confermata anche dalle tradizioni midrashiche su Es 7,3 ed Es 9,12: «*“E il Signore indurì il cuore di faraone (9,12)”*. Quando Dio comprese che non avrebbe rilasciato dopo le prime cinque piaghe, decise che anche se faraone si fosse allora pentito, avrebbe indurito il suo cuore, in vista di esigere la completa punizione per lui. Come *“Il Signore parlò a Mosè – perché così sta scritto: E io indurirò il cuore di faraone (7,3)”* (EsR 11,6)».

La formulazione del midrash è orientata ad affermare l'equità divina della punizione finale: c'è un punto di non ritorno nell'ostinazione del cuore umano, tale che diventa impossibile pentirsi realmente; il Signore prosegue nella sua opera, così che tutto concorre al disastro finale, poiché è impossibile che il Signore non riveli anche la sua equità nel giudicare.

Con qualche sfumatura, la tesi dell'ostinazione irreversibile del cuore è ribadita nella tradizione midrashica con un linguaggio popolare molto semplice, tratto dalla vita quotidiana: «*Che cosa implica הַכְּבֵדָהּ (Es 10,1; cfr. EsR 9,8)? Che Dio rese il suo cuore come un fegato (כֶּבֶד) in cui anche se è bollito una seconda volta non entra alcun sugo<sup>40</sup>, così anche il cuore di faraone rese come un fegato, e non ricevette le parole di Dio. Donde “Poiché ho indurito il suo cuore (Es 10,1)” anche come opera del Signore (EsR 13,3)*». L'ultima notazione del testo midrashico presenta una sfumatura interpretativa rispetto all'altra tradizione parallela: l'indurimento del cuore non è opera esclusiva del Signore, ma continua a essere anche una decisione umana.

L'ermeneutica rabbinica sulle conseguenze dell'ostinazione del cuore davanti al Signore aveva incontrato l'obiezione, secondo la quale, attribuendo al Signore la responsabilità dell'ostinazione umana, si sarebbe tolta all'uomo la possibilità del pentimento. Nella risposta di R. Simeon b. Lakish, un importante maestro palestinese degli amora'im attivo intorno al 250 d.C., l'obiezione è sentita come proveniente dagli «eretici», cioè da persone che avevano una certa dimestichezza con le Scritture e con le dottrine da esse ricavabili: «*R. Johanan disse: Ciò non offre un fondamento agli eretici per insinuare che non ha modo di pentirsi, poiché dice: “Perché ho indurito il suo cuore (Es 10,1)”?* A lui R. Simeon b. Lakish replicò: *Lascia che le labbra degli eretici siano chiuse. Se riguarda gli schernitori, “Lui li schernisce (Pr. 3,34)”*: quando Dio ammonisce un uomo una, due volte e anche una terza volta, e quello ancora non si pente, allora Dio volge il suo cuore contro il pentimento, così che Lui può trarre equa vendetta su quello per i suoi peccati. Così fu con l'empio faraone. Poiché Dio gli concesse cinque occasioni e non ebbe risposta, allora Dio disse: “Tu hai irrigidito il tuo collo e hai indurito il tuo cuore; bene, io aggiungerò alla tua impurità”; donde “Perché ho indurito il suo cuore (cfr. Es 11,1; Es 10,20; cfr. EsR 13,7)” (EsR 13,3)». La schematizzazione dei

<sup>39</sup> In realtà, la schematizzazione di Rashi e della tradizione midrashica rabbinica è approssimativa, anche se resta suggestiva nel suo tentativo di spiegare qualche risvolto del lessico biblico. Quest'ultimo rimane più vario: pur avendo una sua corrispondenza effettiva con la dinamica del reale, l'osservazione di Rashi e della tradizione midrashica rabbinica è lontana dall'esaurire la portata del lessico biblico.

<sup>40</sup> Il termine אִדְמָהּ è discusso; Lehrman segue il suggerimento di Jastrow: וַאֲיֵן רוֹטֵב נִכְנָס (cfr. EsR, ed. S.M. Lehrman, Oxford 1977, p. 152).

cinque tentativi divini per vincere l'ostinazione del cuore dell'uomo, pur non corrispondendo esattamente alla varietà del lessico biblico originale, è diventata soprattutto un genere letterario teologico-antropologico in materia, così che la sua utilizzazione non risponde a un'esegesi esaustiva del testo biblico in quanto tale, ma alla questione più generale che esiste di fatto un punto di non ritorno nell'ostinazione del cuore dell'uomo e che il Signore manifesta anche la sua giustizia nel senso di equità, dopo averla manifestata nei suoi reiterati tentativi di convincere al pentimento.

### *Il memoriale d'Israele*

Nella tradizione midrashica, il tema dell'ostinazione del cuore del faraone, accanto a quello della punizione divina definitiva verso gli egiziani, rientra anche nel memoriale della Pasqua. Non si tratta di uno sciovinismo nazionalistico, di comodo e vendicativo, utilizzabile a buon mercato contro chiunque crei problemi a Israele. La spiegazione di R. Nehemiah sull'halakah della santificazione per il Signore «*di tutto ciò che apre il grembo*» (Es 13,2) mette in evidenza l'uccisione degli egiziani direttamente da parte del Signore come un memoriale, da intendere come realizzazione della giustizia e dell'equità divina: «*Poichè aveva avuto compassione di loro in Egitto. "E accadrà che quando tuo figlio ti chiederà nel tempo a venire", ecc. (Es 13,14). Lo informerai dei miracoli che ti furono fatti in Egitto, quando faraone s'intestardì a non lasciarti andare libero, com'è detto: "E accadde che, quando faraone s'intestardì a non lasciarci andare" (Es 13,15). Fanne quindi un segno sulla tua mano e sulla tua testa, com'è detto: "E sarà come segno sulla tua mano", ecc. (Es 13,16). Si può paragonare a un re che fece un grande banchetto per sua figlia [per la sua liberazione] dopo che era stata imprigionata dai suoi nemici. Suo padre le disse: Fa' di questo un giorno di festa, perché ho provveduto una corona per la tua testa, così che tu non te ne dimentichi. Similmente, Dio compì miracoli per Israele, uccidendo la primogenitura degli egiziani a causa di loro: per questa ragione li esortò a riguardo alla santificazione della primogenitura, perché Lui con le sue mani li uccise, com'è detto: "E il Signore uccise ogni primogenito" (Es 13,15), così che essi potessero essere una corona sulle teste d'Israele, così che il miracolo non potesse essere da loro mai dimenticato (EsR 19,8)».*

### **Il faraone si pente, si salva e diventa testimone**

La tradizione midrashica sviluppa ulteriormente e in modo diverso il tema della pedagogia divina nei confronti dei nemici d'Israele, già esplicitata nei testi della *Sapienza*. Vi sono tre tradizioni indipendenti in proposito, sempre fondate sul testo biblico dell'Esodo, riportate in *Pirque de R. Eliezer*; successivamente nello *Sefer Ha-Yašar* il tema si arricchisce, per essere ripreso e rielaborato nel midrash *Wajoscha'*.

### **Il pentimento del faraone secondo PRE**

Una tradizione midrashica sul pentimento del faraone muove dalla formulazione di Es 15,11: «*Chiesero gli israeliti al Santo, benedetto Egli sia: Signore di tutti i mondi, questi, che si levarono contro di noi per farci sparire dal tuo mondo, li distruggerai con la tua forza vittoriosa. Così sta scritto: "La tua grande vittoria distrugge il nemico, scagli il tuo incendio e li divora come paglia" (Es 15,7). Proclamarono gli israeliti davanti al Santo, benedetto Egli sia: Non c'è nessuno come te tra gli angeli servitori, e ovunque tutti i suoi soprannomi portano il nome di Dio – Michele, Gabriele – chi è come te tra gli 'elîm, o Signore? Il faraone*

rispose nella sua lingua egizia con un canto di lode: "Chi c'è come te, magnifico in santità e terribile delle lodi, operatore di meraviglia? (Es 15,11)"» (PRE XLII,4).

Il passo di Es 15,11 è inopportuno in bocca a Mosè, perché fa supporre che Mosè crederebbe in altri dèi: TgO parafrasa «non c'è altro fuori di te, tu sei Dio, Signore! Non c'è altro all'infuori di te Dio! Tu sei potente in santità, terribile per gloria, operatore di prodigi». Per questa ragione, il midrash fornisce una doppia attribuzione del versetto: agli angeli e al faraone, che intende gli אֱלֹהִים

come i suoi dèi. In questo senso, la confessione del faraone è il segnale della sua conversione<sup>41</sup>. È quindi significativo osservare che Mosè ha come prestato la sua confessione di fede al faraone, secondo la tradizione targumica, o il faraone ha imparato dalle parole di Mosè come lodare il Signore confessando la propria fede in lui.

In una variante, l'allusione agli egiziani che insorsero contro Israele per distruggerlo assume la funzione tipologica caratteristica di inglobare nelle vicende dell'esodo tutta la storia d'Israele: «tutti coloro che si levano contro di noi come coloro che si leveranno contro di te, che siano divorati come stoppa per la forza vittoriosa e per l'incendio della tua ira, come è detto»<sup>42</sup>. In questa prospettiva si può intendere che anche il faraone diventa il tipo della possibilità che l'oppressore irriducibile si converta e diventi testimone dell'opera del Signore.

Un'altra tradizione midrashica a riguardo si basa su Es 9,15-16 e ancora su Es 15,11, ma presupponendo che il faraone morì annegato nel mare ed esplicitando che poi il Signore lo fece risorgere: «R. Neḥuniah ben Haqqanah diceva: Comprendi la forza della penitenza. Vieni e impara dal faraone, re d'Egitto, che si ribellò gravemente contro la Roccia Eccelsa, com'è detto: "Chi è Yhwh perché debba obbedirgli (Es 5,2)". Ma con la stessa espressione con cui peccò, con la stessa si pentì - come sta scritto: "Chi c'è come te tra gli dèi? (Es 15,11)" -, e il Santo, Benedetto Egli sia, lo salvò di tra i morti. Donde si deduce che non morì? Perché è scritto: "Adesso distoglierò la mia mano dal colpirti (Es 9,15)". Ma il Santo, Benedetto Egli sia, lo trasse di tra i morti per proclamare la forza della sua potenza. E da dove si ricava che lo fece alzare? Quando sta detto: "Per questo ti ho fatto stare in piedi (Es 9,16)"» (PRE XLIII,5)<sup>43</sup>.

Una terza tradizione midrashica, accolta in PRE, intreccia il tema della conversione del faraone con quello della conversione di Ninive:

«Quel Faraone regnò a Ninive. Gli uomini di Ninive redigevano contratti fraudolenti, rubavano ciascuno al suo vicino, facevano oscenità [variante: penetravano gli altri secondo omosessualità] e altre azioni perverse di simile risma. Quando il Santo, Benedetto Egli sia, mandò Giona a profetizzare contro quella che sta per essere distrutta, il faraone lo ascoltò, si alzò dal suo trono, stracciò i suoi vestiti, si vestì di sacco e cenere, e mandò a proclamare in tutto il suo popolo che tutti dovevano fare un digiuno di tre giorni [variante: di due giorni] e che chi non l'avesse fatto sarebbe stato arso. Che fece? Dispose gli uomini da una parte e le donne dall'altra, ogni animale puro da una parte e ogni animale impuro dall'altra. I bambini vedevano i seni delle loro madri e cercavano di succhiare e le madri vedevano i loro figli e cercavano di allattarli e piangevano. Erano più di 120.000, come sta scritto: *E non dovrei provar com-*

<sup>41</sup> Cfr. traduzione e nota in *Los capítulos de Rabbí Eliezer*, Versión crítica, introducción y notas por M. Pérez Fernández, BM 1, Valencia 1984, p. 299.

<sup>42</sup> Cfr. *Los capítulos de Rabbí Eliezer*, p. 299.

<sup>43</sup> Cfr. *Los capítulos de Rabbí Eliezer*, p. 306.

passione di Ninive, la grande città [dove ci sono più di 120.000 persone che non sanno distinguere tra la loro destra e la loro sinistra, e molti animali] (Gn 4,11). Poi Dio si pentì del male che aveva loro minacciato, per 40 anni li tenne lontani dalla sua ira, secondo i quaranta giorni della missione di Giona a Ninive; ma alla termine dei 40 anni si vollero alle loro abitudini di una volta così gravemente che lo Sheol infernale si trascinò come i morti, così come sta scritto: *Nella città gemono i morti [= i moribondi]* (Gb 24,12)». (PRE XLIII,6)<sup>44</sup>.

Al tema della sopravvivenza del faraone, senza passare per la morte (cfr. PRE XLIII,5), si aggiunge quello del faraone re che diviene re di Ninive. La teologia del midrash non si sottomette alle leggi comuni del tempo: il faraone diventa l'emblema del re empio e persecutore convertito, mentre quello della conversione di Ninive è un altro tema caratteristico delle מקראות, caro alla raccolta di PRE. I due esempi biblici di conversione s'intrecciano in un'unica vicenda. Il faraone convertito, come re di Ninive, è testimone della potenza e della misericordia del Signore, così che nel genere letterario del midrash può essere stato lui il re ninivita, per altro non nominato nel testo ebraico di Giona, a rispondere positivamente all'annuncio del profeta a far penitenza e alla conversione. Senza contraddire le מקראות, da una parte il midrash mette in evidenza l'efficacia del perdono divino di fronte all'impegno del faraone, re di Ninive, nel porre l'intera città in stato di penitenza. Dall'altra, la stessa tradizione midrashica non può eludere le מקראות, che hanno descritto la distruzione di Ninive, come punizione divina (cfr. Na 1,1)<sup>45</sup>.

Nella formulazione più sintetica del *Libro del giusto*, בשלח, è ripresa la tradizione sul faraone, unico sopravvissuto tra gli egiziani al disastro del passaggio del mare con quella del faraone re di Ninive: «Non restò degli egiziani un solo uomo, tranne faraone, re d'Egitto, che diede lode al Signore e credette in lui: perciò il Signore non lo fece morire allora con gli egiziani, ma diede ordine a un angelo di trarlo di mezzo agli egiziani e di gettarlo nella terra di Ninive, e lo fece re su Ninive per lunghi giorni» (cfr. *Cronaca di Mosè* 11). La ragione della sopravvivenza del faraone è quindi un'elezione divina per una missione da compiere, come sottolinea *Tanḥuma*, בא 7, quale adempimento della parola delle מקראות: «Faraone, solo fra tutti i primogeniti, è scampato alla morte, perché si adempisse quanto sta scritto: *A questo scopo ti ho costituito, allo scopo di manifestare in te la mia potenza* (Es 9,16)<sup>46</sup>».

## La sintesi teologica del Midrash sul *Canto del mare*

La ricchezza del testo biblico, delle tradizioni del giudaismo peritestamentario e di quelle rabbiniche viste nei targumim e nei midrashim confluisce in una sintesi teologica vigorosa formulata nel midrash *Wajoscha*, *Il Canto del mare* di Es 15. Non deve trarre in inganno il fatto che sia considerato tra i midrashim minori, poiché il suo impegno di sintesi teologica è altissimo e la sua organicità nella riorchestrazione dei temi incontrati è illuminante, pur rimanendo nei canoni letterari della natura antolo-

<sup>44</sup> Cfr. *Los capítulos de Rabí Eliezer*, pp. 306-307.

<sup>45</sup> La tradizione haggadica fa di Nahum il profeta successore a Giona nella predicazione a Ninive (cfr. Abravanel in S.P. Carbone – G. Rizzi, *Abaquq, Abdia, Nahum, Sofonia*, Lettura ebraica, greca e aramaica, EDB, Bologna 1997, p. 245. n.7).

<sup>46</sup> Traduzione di U. Neri, *Il Canto del mare*, p. 108 n. 43.

gica del midrash rispetto al testo biblico, e rispettando le caratteristiche di teologia attraverso la leggenda, che cerca Dio attraverso la Parola delle מִקְרָאוֹת.

La rielaborazione teologica del Midrash sul *Canto del mare* si fonda su alcuni grandi principi teologici, capaci di valorizzare l'intreccio e la ricchezza delle tradizioni haggadiche raccolte, anche a proposito della preghiera d'intercessione di Mosè per il faraone e per gli egiziani e della conversione del faraone. Il giudizio definitivo contro l'iniquità non può non concludersi senza la confessione del reo, e la gloria di Dio deve essere riconosciuta e proclamata da coloro che avevano osato negarla. La centralità del principio della giustizia divina come misericordia e della sua equità come giudizio è proclamata dalla duplice confessione del faraone circa il proprio peccato e la gloria di Dio; fra tutti i primogeniti, solo il faraone non era stato ucciso la notte di Pasqua<sup>47</sup>. Altro grande principio unificatore è l'esodo, quale concentrazione teologica senza riduzioni di tutta la storia salvifica: «la stessa predicazione di Giona e la conseguente conversione di Ninive, attraverso faraone vengono ora ricondotte al grande trionfo di Dio sull'incredulità e sul peccato, che si compì nell'esodo»<sup>48</sup>.

Nel processo di concentrazione teologica sull'esodo, il midrash sul *Canto del mare* fa convergere tutta la luce possibile sul cantico di Es 15 e sulla celebrazione della Pasqua ormai nella luce escatologica, dei figli d'Israele redenti: la Pasqua perciò è mangiata sdraiati su un fianco, essendo superata ormai la dimensione storica del precetto di Es 12,11: «Così lo mangerete: con i vostri fianchi cinti, i sandali ai piedi, il bastone in mano. Lo mangerete in fretta. È la Pasqua del Signore»; nel midrash emerge la condizione escatologica: secondo *M Pes X,1* la Pasqua nella terra d'Israele dev'essere mangiata giacendo sul fianco, mentre in *B Pes 108a* il mangiare la Pasqua giacendo sul fianco è il segno della libertà dei figli ormai redenti<sup>49</sup>. La parte finale del midrash (ה ימלך), a commento di Es 15,18, si concentra sui grandi temi escatologici della speranza d'Israele: il secolo presente e quello futuro, Gog e Magog, il re empio e i due Messia, il ritorno a Gerusalemme e il regno millenario, il giudizio finale, nuovi cieli e nuova terra. La prospettiva escatologica del midrash impegna il redattore a sottolineare la realizzazione di tutte le parole delle מִקְרָאוֹת, facendo in modo che i temi haggadici sviluppati intorno alla preghiera d'intercessione di Mosè per il faraone e gli egiziani, e intorno all'elezione divina del faraone trovino il loro compimento senza contraddire il testo biblico dell'Esodo, che assurge a icona escatologica della giustizia divina come misericordia e della sua equità come giudizio.

#### *La preghiera d'intercessione di Mosè per il faraone*

Commentando Es 15,6, il midrash si sofferma distesamente sulla preghiera d'intercessione di Mosè presso il Signore per il faraone e per gli egiziani:

«E quando morirono i primogeniti, e i maggiori delle famiglie in luogo dei primogeniti (cfr. Es 12,30)<sup>50</sup> e Faraone vide che morivano in gran numero i figli, e i figli degli schiavi, e i figli delle schiave, disse in cuor suo: "Non mi ha mai detto una menzogna!". E disse ai suoi servi: "Per tutto il tempo che Mosè fu presso di me, egli interce-

<sup>47</sup> Cfr. U. Neri, *Il Canto del mare*, pp. 129-130.

<sup>48</sup> Traduzione di U. Neri, *Il Canto del mare*, p. 130.

<sup>49</sup> Cfr. U. Neri, *Il Canto del mare*, p. 106 n. 32; è molto di più che un'inculturazione più ellenistica o romana del rituale della Pasqua.

<sup>50</sup> Cfr. *Pesiqta de R. Kahana*, 64b.



deva per me, e pregava per noi, ed eravamo risanati (cfr. Es 8,4-9; 9,28-33; 10,17-19). Ora ci siamo adirati con lui, e gli ho detto: *Tu non vedrai più la mia faccia* (Es 10,28). È giusto, quindi, che sia io stesso ad andare". Così, subito si alzò dal suo letto con grande pianto, e con i suoi principi e i suoi servi (cfr. Es 12,31) andò davanti alla soglia di Mosè. E grida Faraone, a gran voce, e piange nell'amarezza dell'anima sua, e chiama Mosè: "Mosè, amato mio! Ti supplico, prega per me davanti al Santo, benedetto Egli sia!".

Intanto, Mosè e Aronne e tutto Israele mangiano i loro agnelli di Pasqua, e bevono vino giacendo sul fianco, e dicono le lodi al Santo<sup>51</sup>, benedetto Egli sia. E stanno nelle loro case, e nessuno di loro esce fuori, perché il Santo - benedetto Egli sia - aveva detto loro: *E nessuno di voi esca dalla soglia di casa sua fino al mattino* (Es 12,22).

E quando Faraone gridò alla soglia di Mosè, egli gli disse: "Chi sei? Come ti chiami?". Rispose: "Sono il povero Faraone". Gli disse Mosè: "E perché vieni da me tu in persona? È forse questo il costume dei re, di sostare e aggirarsi alle soglie dei mortali?". Disse Faraone a Mosè: "Ti supplico, mio signore: va' a pregare ora per noi, altrimenti non resterà un solo uomo in tutta la terra d'Egitto (cfr. Es 12,33)". Rispose: "Non posso uscire, perché il Santo - benedetto Egli sia - ci ha dato quest'ordine: *E nessuno di voi esca dalla soglia di casa sua fino al mattino* (Es 12,22)<sup>52</sup>".

Disse Faraone a Mosè: "Ti prego, vieni alla finestra a parlare con me!". Così fece Mosè ed egli gli disse: "Non mi avevi tu detto ieri: *E morirà ogni primogenito in terra d'Egitto?* (Es 11,5). E invece, sono morti i nove decimi degli Egiziani!"<sup>53</sup>. Gli disse Mosè: "Se vuoi, tuttavia, io ti insegnerò una cosa, per la quale tu potrai scampare e non morrai. Alza la voce, e di': Figli d'Israele, ecco voi siete padroni di voi stessi! *Alzatevi, uscite di mezzo al mio popolo* (Es 12,31). Fino a questo momento eravate schiavi di Faraone, d'ora in poi siete proprietà del Signore: *servite il Signore* (Es 12,31)<sup>54</sup> vostro Dio!". Così fece Faraone. E Mosè gli disse: "Dillo un'altra volta!". E lo fece. Gli disse: "Dillo ancora una volta". E lo fece.

E il Santo - benedetto Egli sia - fece udire la voce di Faraone in tutta la terra d'Egitto; come sta scritto: *E Faraone si alzò quella notte, e tutti i suoi servi e tutti gli Egiziani, e ci fu un grande lamento in Egitto, perché non c'era casa dove non ci fosse un morto* (Es 12,30). Disse, dunque: "Alzatevi, uscite di mezzo al mio popolo! (Es 12,31)". Disse Mosè a Faraone: "Perché ti agiti?". Gli disse: "Ho paura di morire, perché io sono un

<sup>51</sup> Cfr. Sap 18,9: «I santi figli dei buoni di nascosto offrivano il sacrificio e di comune accordo s'imposero la legge divina: che i santi sarebbero diventati ugualmente partecipi dei loro beni e pericoli, cantando prima le lodi dei padri».

<sup>52</sup> Oltre a essere precetto della Pasqua antica è anche una situazione escatologica, anche nel risvolto dell'impossibilità di modificare la situazione decretata dal giudizio divino: cfr. Lc 20,26.

<sup>53</sup> *Pesiqta de R. Kahana* (edizione B. Mandelbaum, New York 1962) 6,6-12 spiega: «Ogni primogenito (Es 11,5): primogenito di uomo e primogenito di donna, primogenito di maschio e primogenito di femmina. Perché, se dieci uomini vanno da una sola donna ed essa ha dieci figli,, tutti questi si trovano a essere primogeniti di uomini; e se un uomo va da dieci donne ed esse hanno dieci figli, tutti questi si trovano a essere primogeniti di donne. E qualora in qualche casa non ci fosse stato nessun primogenito né di uomo né di donna, come si adempiva la parola: *Non c'era casa dove non ci fosse un morto* (Es 12,30)?... Moriva il maggiore della famiglia» (l'integrazione finale della citazione segue la lezione dell'edizione di S. Buber, Lyck 1868; cfr. traduzione U. Neri, *Il Canto del mare*, p. 105 n. 28).

<sup>54</sup> Cfr. *Midrash Salmi* 113,2: «Faraone cominciò a gridare...: Voi siete servi del Santo - benedetto Egli sia - e dovete lodarlo, perché siete servi suoi; come sta scritto: *Alleluja! Lodate, o servi del Signore, lodate il nome del Signore!* (Salmo 113,1)»; cfr. U. Neri (a cura di), *Alleluia. Interpretazioni ebraiche dell'Hallel di Pasqua* (Salmi 113-118), Commenti ebraici antichi alla Scrittura, Città Nuova, Roma 1981.

primogenito<sup>55</sup>". Gli disse Mosè: "Non temere di questo: tu sei stato riservato a qualcosa di più grande"<sup>56</sup>».

L'interpretazione escatologica dell'evento della Pasqua emerge dal contrasto tra i verbi al passato della narrazione haggadica con quelli al presente della narrazione liturgica (ושותין יין בחסיבה ואומרין שירות ותושחות ויושבין בכתייהם ואין אחד מהם יוצא לחוץ) (אויכלין פסחיהן). Mosè e il faraone possono ancora parlare tra loro, ma nessuno dei due può avvicinarsi all'altro, perché ormai la parola e il giudizio divino si sono compiuti<sup>57</sup>. Il faraone è ben consapevole che l'intercessione di Mosè presso il Signore è sempre stata efficace per lui e per tutti gli egiziani e quindi nel midrash si ripropone ancora una volta di affidarsi all'intercessione di Mosè di fronte alla morte dei primogeniti; in questo caso il midrash sviluppa l'accento molto più sobrio di Es 12,31, dove il faraone congeda Mosè e Aronne durante la moria degli egiziani dicendo: «Partite! Benedite anche me!». Ma nel compimento escatologico del midrash, non c'è più spazio per nessuna intercessione: si stanno realizzando unicamente il giudizio e le parole del Signore.

Tuttavia il midrash intende ancora una volta rivelare la missione di Mosè nel manifestare l'equità divina nel giudizio e la mitezza di cuore di Mosè verso l'antico nemico, facendogli prendere un'iniziativa non suggerita formalmente dal Signore, ma che ne esplicita il disegno già predisposto in precedenza.

Il faraone deve dichiarare solennemente per tre volte la propria sconfitta e la libertà dei figli d'Israele, così che tutti gli egiziani ne sono resi miracolosamente testimoni. Ma per il faraone angosciato e disperato per la sua sorte ormai segnata, nel midrash Mosè prende l'iniziativa di ricordare un diverso disegno del Signore nei suoi confronti (cfr. Es 9,16). Il midrash non si limita però a richiamare una tradizione haggadica consolidata nell'interpretazione di Es 9,16, che vuole il faraone morto e risorto, o anche sopravvissuto al disastro del Mar Rosso: nel *Canto del mare* Mosè sta profetizzando al faraone un compimento escatologico della sua elezione divina a testimone della potenza del Signore presso tutte le nazioni.

#### *Il compimento dell'elezione del faraone*

Il *Canto del mare* 13,3 commenta «Chi è come te fra gli dèi, o Signore? Chi è come te, glorioso in santità, terribile di lodi, operatore di prodigi?» (Es 15,11), mentre il faraone si trova nell'Ade:

«I sapienti – la loro memoria sia in benedizione – dissero: Quando Israele disse questo cantico davanti al Santo – benedetto Egli sia – Faraone, che era stato travolto nel mare, lo udì; e alzò il dito al cielo, e disse: Io credo in te: "tu sei giusto, e io e il mio popolo siamo degli empi" (Es 9,27), e non c'è altro Dio nel mondo al di fuori di te.

All'istante, Gabriele scese e appese al suo collo una catena di ferro, e gli disse: Empio! Ieri dicesti: "Chi è il Signore, che io debba ascoltare la sua voce?" (Es 5,2). E ora

<sup>55</sup> Cfr. *Pesiqta de R. Kahana*, (edizione S. Buber) 65a: «Faraone era un primogenito». La duplice possibile lettura di Es 11,5 e 12,29 («primogenito di Faraone», oppure «primogenito Faraone») è già discussa in *Mekhilta* Es 12,29.

<sup>56</sup> Traduzione di U. Neri, *Il Canto del mare*, pp. 105-108.

<sup>57</sup> Una situazione analoga si delinea nella parabola del ricco innominato e del povero Lazzaro in Lc 16,26, dove il dialogo si svolge tra il ricco e Abramo: «tra noi e voi è stabilito un grande abisso: coloro che di qui vogliono passare da voi non possono, né di costì si può attraversare fino a noi».

dice “Il Signore è giusto” (Es 9,27)<sup>58</sup>. E subito lo fece scendere nei flutti del mare, e passò là cinquanta giorni, e lo tormentò perché riconoscesse la potenza del Santo, benedetto Egli sia.

E poi lo fece re su *Ninive, la grande città* (Gn 1,2; 3,2). E quando Giona andò a Ninive, e disse: *Ancora quaranta giorni e Ninive sarà distrutta!* (Gn 3,4), subito egli fu preso da terrore e tremore, e si alzò dal suo trono, e si vestì di cilicio, e si sedette sulla cenere (Gn 3,6). E si diede egli stesso a gridare e a dire: *Uomini e animali, armenti e greggi, non assaggino nulla, non pascolino e non bevano acqua* (Gn 3,7), perché io so che non c'è altro Dio in tutto il mondo: tutte le sue parole sono verità, e tutti i suoi giudizi si compiono in verità e fedeltà (cfr. Sal 19,10; 33,4)

E faraone è ancora vivo, e sta alla soglia della geenna; e quando entrano i re delle nazioni del mondo, subito egli proclama a loro la potenza del Santo (cfr. Es 9,16) – Benedetto Egli sia – dicendo: O voi stolti del mondo! Perché non avete imparato da me la conoscenza? Anch'io, infatti, negai il Santo (cfr. Es 5,2) – Benedetto Egli sia – ed egli mandò contro di me 10 piaghe, e poi mi sprofondò nel mare e là mi tormentò per 50 giorni; e poi mi fece risalire, e infine, mio malgrado, credetti.

Per questo i figli d'Israele cantarono questo cantico, e tutti insieme dissero: *Chi è come te fra gli dèi, o Signore? Chi è come te, glorioso in santità, terribile di lodi, operatore di prodigi* (Es 15,11)<sup>59</sup>.

Le tradizioni haggadiche sul faraone, rielaborate nel midrash, sono rifuse in un'esposizione, nella quale la giustizia e il giudizio divini escatologici, ricapitolati nella teologia dell'esodo, si manifestano nello stesso tempo, realizzando le parole delle *מקראות*. Il faraone è stato scelto perché sia testimone dell'unicità, della potenza del Signore e della sua misericordia (Es 9,16); il riconoscimento della colpa sua e del suo popolo non cancellano il giudizio divino, che il midrash fa scontare al faraone nell'Ade per 50 giorni, affinché il faraone possa credere realmente nel Signore. Ma la Parola delle *מקראות* sull'elezione del faraone a testimone della potenza del Signore si realizza nel tempo della storia e sino alla fine dei tempi. Il midrash descrive il faraone, ormai re di Ninive, che ascolta, divulga e fa mettere in paratica in tutta la città l'invito alla penitenza di Giona, fino a confessare l'unicità di Dio, la verità e le fedeltà delle sue parole, realizzando così in pienezza quanto nel libro di Giona rimane solo implicito. Il faraone rimane testimone escatologico del Signore per sempre «alla soglia della geenna» mentre proclama a tutti i re la parabola della sua vicenda. In questo modo, commentando Es 15,11 i figli d'Israele lodano il Signore per la sua santità, per i suoi prodigi e per aver accomunato nella salvezza e nella testimonianza del suo nome i figli d'Israele e il faraone convertito, che li aveva perseguitati.

Nello stesso tempo il midrash sul *Canto del mare* narra di Mosè, uomo mite, mansueto e generoso, sempre pronto a intercedere presso il Signore anche a favore dei nemici del suo popolo, senza che il Signore glielo debba suggerire, perché Mosè ha meditato l'agire del Signore verso l'Egitto e ha imparato dal suo Signore. Per questa ragione il midrash fa di Mosè il profeta della misericordia del Signore verso le nazioni: il Signore ha trasformato la durezza del cuore del faraone in pentimento, in con-

<sup>58</sup> Cfr. *Mek Es* 13,17: «La sua bocca che aveva detto: “Chi è il Signore che io debba ascoltare la sua voce?” (Es 5,2), la stessa bocca disse: “Il Signore è giusto e io e il mio popolo siamo degli empi” (Es 9,27)».

<sup>59</sup> Traduzione di U. Neri, *Il Canto del mare*, pp. 130-131.

versione fino a farne un testimone presso le nazioni pagane di ogni tempo e sino alla fine dei tempi. Anche la mitezza di Mosè apre una speranza ai pagani e ai nemici.