



Istituto Avventista di Cultura Biblica
FACOLTA' DI TEOLOGIA

Anno accademico 2011-2012

Villa Aurora - Firenze

Tesi di laurea in teologia:

La pedagogia di Dio nell'episodio della manna

Una lettura esegetico-teologica di Esodo 16

Ambito disciplinare:

Esegesi dell'Antico Testamento

Candidato:

Fabrizio Tartaro

Relatore:

Prof. Miguel Gutiérrez

A tutti coloro che mi hanno sempre incoraggiato e aiutato.

Ai miei genitori,

che non hanno mancato di sostenermi fin dal giorno in cui fui donato loro.

A mia moglie e mia figlia,

benedizioni di Dio e compimento di una parte importante del Suo progetto.

Al Signore,

perché “ogni cosa buona e ogni dono perfetto vengono dall'alto e discendono dal Padre degli astri luminosi presso il quale non c'è variazione né ombra di mutamento”. (Gm. 1:17)

*Girala e rigirala: in essa c'è tutto.
Rimirala, invecchia e consumatici sopra:
non ti allontanare mai dalla Torah,
poiché non v'è per te parte migliore di essa.*

Avoth 5, Mishnah 22

Indice generale

Indice generale	p. 4
Introduzione	p. 6
Capitolo 1. Testo e commenti alla traduzione	p. 8
1.1 Il testo.....	p. 8
1.2 Note alla traduzione del testo ebraico.....	p. 10
1.3 Analisi semantica.....	p. 15
Capitolo 2. Analisi narrativa e struttura del racconto (Esegesi)	p. 21
2.1 Perché l'analisi narrativa?.....	p. 21
2.2 La narratologia.....	p. 22
2.3 L'analisi narrativa di Esodo 16.....	p. 23
2.3.1 I limiti del racconto.....	p. 24
2.3.2 L'intreccio narrativo (o trama).....	p. 26
2.3.3 Il tempo narrativo.....	p. 37
2.3.4 Le ripetizioni.....	p. 38
2.3.5 Il modo narrativo.....	p. 42
2.4 Struttura del racconto.....	p. 43
Capitolo 3. Analisi del contesto	p. 46
3.1 Il contesto immediato.....	p. 47
3.2 Il contesto del libro.....	p. 51
3.3 Il contesto della Torah.....	p. 53
Capitolo 4. Commento ed analisi del senso teologico (teologia)	p. 58
4.1 Considerazioni generali.....	p. 58

4.1.1 La teologia del testo.....	p. 62
4.1.2 La pedagogia del testo.....	p. 65
4.2 Conclusione.....	p. 68
Glossario	p. 73
Bibliografia	p. 76

Introduzione

Questo lavoro, oltre a rappresentare il raggiungimento di un importante obiettivo nel nostro percorso accademico e formativo, rappresenta anche la sintesi di alcune passioni: quella per l'esegesi del *testo* dell'Antico Testamento, e quella per le *interpretazioni* del testo stesso perché, come scrive Victor Malka, «In ogni tempo vi è stato un doppio livello di lettura e di interpretazione: il primo (*peshat*) cerca l'accezione ovvia e immediata. Vuole mettere a nudo, rivelare, scoprire, andare dritto all'essenziale e al nucleo più semplice. Il secondo livello (*derash*) sollecita, indaga, si dedica alla ricerca. Nel primo è vietato ricorrere a dati o a dimensioni in linea di principio assenti dal testo; nel secondo l'interpretazione soggettiva è, al contrario, auspicata, sollecitata e persino richiesta»¹.

Ed è proprio per aver raccolto il guanto di sfida lanciato nel corso del primo anno accademico dai capitoli di Esodo 16 e di Deuteronomio 8 che è nato questo progetto di lavoro, il cui obiettivo è di analizzare il testo di Esodo 16 nella sua ricchezza di significati, al fine di superare due *empasse*: una, rappresentata dalla lettura di quei teologi che rifacendosi alla teoria documentaria sezionano il testo biblico proponendo addirittura di spostare l'ordine dei versetti; e l'altra, rappresentata da tutti coloro che *riducono* l'interpretazione di un capitolo così gravido di insegnamenti al solo ed unico annuncio del sabato biblico (*Shabbàt*).

La struttura di questo lavoro rispecchia un procedimento che definiremmo teologico-narrativo. Ecco quindi che mentre i primi tre capitoli sono squisitamente esegetici, il quarto manifesta una maggiore libertà speculativa. Nel primo capitolo ci siamo cimentati con l'analisi del testo ebraico per metterne a nudo le peculiarità. Nel secondo capitolo, il più esteso, abbiamo fatto ricorso all'analisi narrativa e più in particolare all'utilizzo del modello della struttura di ripetizione, per mostrare la sostanziale coerenza del testo nella sua forma canonica. Il terzo capitolo mostra la complessità del nostro testo nel contesto della pluralità di voci della Torah. Infine, il quarto ed ultimo, è quello maggiormente ricco di spunti di riflessione perché, come scrisse Rav Kook, «Capita che tra le righe o le pieghe del testo della Torah si nascondano nuove interpretazioni che occorre saper trovare»².

¹ V. Malka, *Petites étincelles de sagesse juive*, Éditions Albin Michel, Paris, 2007², [trad. it., *Piccole scintille di saggezza ebraica*, Edizioni San Paolo s.r.l., Cinisello B.mo (MI), 2009, pp. 7, 8].

² *Idem*, p. 6.

Alla fine di questo nostro percorso di ricerca sistematizzata ed ispirata, ci sentiamo di poter affermare che questo lavoro contenga nuove chiavi di interpretazione e spunti di riflessione che possono arricchire il dialogo teologico contemporaneo.

L'autore

Capitolo I – Testo e commenti alla traduzione

1.1. Il testo

Esodo 16:1 Poi essi partirono da Elim e tutta l'assemblea dei figli d'Israele giunse nel deserto di Sin, che è fra Elim e il Sinai, il quindicesimo giorno del secondo mese dopo la loro partenza dal paese d'Egitto. **2** E tutta l'assemblea dei figli d'Israele mormorò contro Mosè e contro Aaronne nel deserto. **3** I figli d'Israele dissero loro: «Oh, fossimo pur morti per mano dell'Eterno nel paese d'Egitto, quando sedevamo presso le pentole di carne e mangiavamo pane a sazietà! Poiché voi ci avete condotti in questo deserto per far morire di fame tutta questa assemblea».

4 L'Eterno disse a Mosè: «Ecco, io farò piovere per voi del pane dal cielo; e il popolo uscirà e raccoglierà ogni giorno la provvista del giorno, perché io lo voglio mettere alla prova per vedere se camminerà o no secondo la mia legge. **5** Ma il sesto giorno, quando prepareranno la *provvista* che devono portare a casa, essa sarà il doppio di quella che raccolgono giornalmente».

6 Allora Mosè ed Aaronne dissero a tutti i figli d'Israele: «Alla sera voi conoscerete che l'Eterno è *colui che* vi ha fatto uscire dal paese d'Egitto; **7** e al mattino vedrete la gloria dell'Eterno, poiché egli ha udito le vostre mormorazioni contro l'Eterno; ma noi che cosa *siamo* perché mormorate contro di noi?». **8** Mosè disse ancora: «*Questo avverrà*, quando l'Eterno vi darà carne da mangiare alla sera e pane a sazietà al mattino, poiché l'Eterno ha udito le vostre mormorazioni che avete fatto contro di lui. Ma noi che cosa siamo? Le vostre mormorazioni non *sono* contro di noi, ma contro l'Eterno». **9** Poi Mosè disse ad Aaronne: «Di' a tutta l'assemblea dei figli d'Israele: "Avvicinatevi davanti all'Eterno, perché egli ha udito le vostre mormorazioni"». **10** Come Aaronne parlava a tutta l'assemblea dei figli d'Israele, essi si voltarono verso il deserto; ed ecco che la gloria dell'Eterno apparve nella nuvola. **11** E l'Eterno parlò a Mosè, dicendo: **12** «Io ho udito le mormorazioni dei figli d'Israele; parla loro, dicendo: "Sull'imbrunire mangerete della carne e al mattino sarete saziati di pane; e conoscerete che io *sono* l'Eterno, il vostro DIO"». **13** Così, verso sera avvenne che salirono delle quaglie e ricopersero il campo; e al mattino c'era uno strato di rugiada intorno al campo. **14** Poi lo strato di rugiada scomparve, ed ecco sulla superficie del deserto *una cosa* fine e tonda, minuta come la brina sulla terra. **15** Quando i figli d'Israele *la videro*, si dissero l'un l'altro: «Che cos'è?», perché non sapevano che cosa fosse. E Mosè disse loro: «Questo è il pane che l'Eterno vi ha dato da mangiare.

16 Ecco quel che l'Eterno ha comandato: Ne raccolga ognuno quanto gli basta per il suo nutrimento, un omer a testa, *secondo* il numero delle persone *che siete*; ognuno *ne* pigli per *quelli* che sono nella sua tenda». **17** I figli d'Israele fecero così; gli uni ne raccolsero di più e gli altri di meno. **18** *Lo* misurarono con l'omer; or chi ne aveva raccolto molto non *ne* ebbe troppo; e chi ne aveva raccolto poco non *ne* mancò. Ognuno *ne* raccolse in base al suo bisogno di cibo. **19** Poi Mosè disse *loro*: «Nessuno ne avanzi fino al mattino». **20** Ma essi non ubbidirono a Mosè e alcuni ne avanzarono fino all'indomani; e questo imputridì producendo vermi e mandò fetore; e Mosè si adirò contro costoro. **21** Così lo raccoglievano tutte le mattine: ciascuno in base al suo bisogno *di cibo*; ma quando il sole si faceva caldo, quello si scioglieva. **22** Così il sesto giorno raccolsero *una* doppia *porzione* di pane, due omer per ciascuno. E tutti i capi dell'assemblea vennero a riferirlo a Mosè. **23** Egli allora disse loro: «Questo è ciò che l'Eterno ha detto: Domani è un giorno *solenne* di riposo, un sabato sacro all'Eterno; fate cuocere *oggi* quel che dovete cuocere e fate bollire quel che dovete bollire; e tutto quel che vi avanza, riponetelo e conservatelo fino a domani». **24** Essi dunque lo riposero fino all'indomani, come Mosè aveva ordinato; e quello non mandò fetore e non produsse vermi. **25** Mosè disse: «Mangiatelo oggi, perché oggi è il sabato *sacro* all'Eterno; oggi non ne troverete per i campi. **26** Raccoglietene durante sei giorni; ma nel settimo giorno, il sabato, non ve ne sarà». **27** Or nel settimo giorno avvenne che *alcuni* del popolo uscirono per raccoglierne, ma non ne trovarono.

28 Allora l'Eterno disse a Mosè: «Fino a quando rifiuterete di osservare i miei comandamenti e le mie leggi? **29** Ricordate che l'Eterno vi ha dato il sabato; per questo nel sesto giorno egli vi dà del pane per due giorni. Rimanga ognuno al suo posto; nessuno esca dalla sua tenda il settimo giorno». **30** Così il popolo si riposò il settimo giorno. **31** E la casa d'Israele lo chiamò Manna; essa *era* simile al seme di coriandolo, bianca e con il gusto di schiacciate *fatte* col miele. **32** Poi Mosè disse: «Questo è ciò che l'Eterno ha ordinato: "Riempi con essa un omer, perché sia conservata per i vostri discendenti, affinché essi vedano il pane che vi ho fatto mangiare nel deserto, quando vi ho fatto uscire dal paese d'Egitto"». **33** Mosè disse quindi ad Aaronne: «Prendi un vaso, metticci dentro un intero omer di manna e deponilo davanti all'Eterno, perché sia conservato per i vostri discendenti». **34** Come l'Eterno aveva ordinato a Mosè, Aaronne lo depose davanti alla Testimonianza, perché fosse conservato. **35** E i figli d'Israele mangiarono la manna per quarant'anni, finché arrivarono in un paese abitato; mangiarono la manna finché giunsero ai confini del paese di Canaan. **36** Or l'omer è la decima parte dell'efa.

1.2. Note alla traduzione del testo ebraico

Il testo sopra riportato, è quello della Bibbia nella versione Nuova Diodati³. Abbiamo scelto questo testo come riferimento per il nostro lavoro per diverse ragioni. In primo luogo questa traduzione è una tra le più diffuse nel panorama protestante italiano. In secondo luogo, questa versione rende a nostro avviso sufficientemente bene sia il testo, sia il messaggio di questo capitolo⁴. In questo paragrafo procederemo comunque con la valutazione della traduzione⁵ al fine di sottolineare meglio alcuni aspetti che possono aver subito una variazione rispetto al loro significato originale, o sottolineare quegli elementi distintivi (es. forme verbali), o caratteristici della grammatica ebraica (es. frasi invertite), che danno al testo stesso sfumature ed accenti peculiari.

v. 1: L'espressione “כָּל־עֵדוּת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל”, tradotto con «tutta l'assemblea dei figli d'Israele», compare qui per la prima volta⁶.

v. 2: «E tutta l'assemblea... mormorò»; “וַיִּלְלוּ” – TM. Il verbo “לָלוּ” può essere tradotto con mormorare⁷. Tutte le versioni confrontate: CEI, Nuova Riveduta (di seguito N.Riv), Nuovissima Versione dai Testi Originali (di seguito NV), traducono infatti in linea con la versione scelta anche se il verbo nel Testo Masoretico (TM) è alla terza persona plurale⁸. Come riporta Childs: «Il *ketib* indica il verbo come hiphil, il *qere* come niphil. Altrove la lettura del *ketib* e del *qere* è invertita come nel caso di Es 16,7 e Nm 14,36. Non se ne conoscono i motivi»⁹. Inoltre, Benno Jacob, seguendo Ramban, preferisce tradurre “בַּמִּדְבָּר” con «a causa del deserto» piuttosto che, «nel deserto», come pure in Nm 21:4¹⁰.

³ *La Sacra Bibbia*, versione La Nuova Diodati, Revisione 1991/'03, ed. La Buona Novella.

⁴ Ogni traduzione formale ha il difficile compito, da un lato di rimanere fedele all'originale, dall'altro di decodificare il testo per il lettore contemporaneo, trovando quindi una via di mezzo tra la fedeltà al testo e la giusta interpretazione. Ma, ovviamente, ogni traduzione è sempre e comunque espressione di un'interpretazione.

⁵ Per quanto riguarda la traslitterazione di alcune parole dall'ebraico, si è fatto ricorso ai criteri indicati dalla Andrews University nella sua «Guidelines for Authors and Reviews».

⁶ Cfr. B. Jacob, *The second book of the Bible: Exodus*, Interpreted by Benno Jacob, Hoboken, New Jersey (USA), KTAV Publishing House, Inc. 1992, p.439.

⁷ Cfr. L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, study edition, vol 1, Leiden, The Netherlands, Koninklijke Brill NV, 2001, pp. 524, 525.

⁸ Invece nella LXX il verbo è *διεγόγγυζεν*, alla terza persona singolare. Per il testo tradotto in italiano si è fatto ricorso a *La Bibbia dei LXX*, 1. Il Pentateuco, (a cura di Luciana Mortari), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999.

⁹ B.S. Childs, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, The Westminster Press, Louisville Kentucky, 1974, [trad. it. *Il libro dell'Esodo. Commentario teologico-critico*, (PIEMME Theologica), Edizioni Piemme Spa., Casale Monferrato (TO), 1995, p.284].

¹⁰ Personalmente troviamo comunque che la differenza non sia sostanziale anche se capiamo Benno Jacob il quale, secondo la migliore tradizione rabbinica, quasi per giustificare tale mormorazione, ne attribuisce la causa solo ed esclusivamente alla situazione contingente del popolo, nel deserto appunto, piuttosto che alla – ancora – scarsa conoscenza e fiducia nel Signore.

v. 3: Solo la Bibbia NV legge questo versetto come una sequenza di due domande: «Perché non siamo morti... a sazietà? Perché ci avete fatto uscire... questa moltitudine?». Riteniamo che la prima lamentela non abbia motivo di essere espressa in termini di domanda ma, più correttamente, attraverso l'uso del congiuntivo¹¹. La seconda invece potrebbe anche essere tradotta con una domanda, ma solo al fine di rendere meglio l'esagerazione complessiva dell'intera lamentela¹².

v. 4: La Nuova Diodati traduce “הִנְנִי מְטַיֵּר” con «Ecco, Io farò piovere», ma la forma del verbo, al participio *hiphil*, preceduto dall'espressione *hi-ne-ni* (eccomi), trasmette l'idea di immediatezza dell'intervento divino¹³, sarebbe quindi preferibile tradurre con un futuro immediato oppure con un presente: «Eccomi, faccio piovere...». Fra tutte le versioni contemplate è quindi preferibile la versione NV che traduce con: «Ecco, faccio piovere...». In questa linea anche la LXX legge: «Ecco, Io faccio piovere...».

v. 5: La Nuova Diodati in questo versetto aggiunge dei vocaboli che non sono presenti né nel TM, né nella LXX, e sono qui di seguito indicati in corsivo: «...prepareranno la *provvista* che devono portare *a casa*...». In effetti, è ancora la versione NV l'unica più aderente al testo masoretico con l'espressione: «...prepareranno quello che avranno portato...».

v. 6: Questo versetto comincia con un verbo “וַיֹּאמֶר”, (e disse), alla terza persona maschile singolare, mentre tutte le versioni traducono con la terza persona plurale perché i soggetti sono Mosè ed Aaronne. Questo modo però sottolinea la priorità di Mosè, nel parlare, rispetto ad Aaronne che pure lo accompagna.

v. 7: Condividiamo quanto scrive Benno Jacob in merito al modo in cui debba essere letto il verbo “וַתִּלְיַנְנוּ”, ovvero come causativo *hiphil*, quindi nel senso di spingere altri a mormorare. Non condividiamo però la lettura di Rashì per il quale, come citato da Jacob, questi *altri* sarebbero le donne e i bambini¹⁴. Questo perché donne e bambini non fanno mai parte del racconto come categoria a se.

¹¹ Così anche B. Jacob. Cfr B. Jacob, *op. cit.*, p. 440.

¹² Cfr. U. Cassuto, *A commentary on the book of Exodus*, Jerusalem, The Magnes press, The Hebrew University, 1997, pp. 189, 190.

¹³ Per Benno Jacob invece questa espressione starebbe ad indicare la «continuazione di un discorso», e quindi proverebbe il fatto che Mosè avesse già riportato a Dio le lamentele del popolo. Cfr B. Jacob, *op. cit.*, p. 442. Così anche Cassuto. Cfr. U. Cassuto, *op. cit.* p. 190.

¹⁴ Cfr B. Jacob, *op. cit.*, p. 446.

v. 8: In questo versetto la versione scelta introduce un'espressione («*Questo avverrà...*») che non aiuta a comprendere la sintassi dell'intero versetto ed inoltre non è presente nel TM. In questo caso è la versione della CEI quella più aderente al testo ebraico. Ecco come legge: «8 Mosè disse: “Quando il Signore vi darà alla sera la carne da mangiare e alla mattina il pane a sazietà, sarà perché il Signore ha inteso le mormorazioni, con le quali mormorate contro di lui.¹⁵ Noi infatti che cosa siamo? Non contro di noi vanno le vostre mormorazioni, ma contro il Signore”».

v. 12: In questo versetto non possiamo non sottolineare la differenza, nella forma, che sussiste tra: *mangerete* (imperfetto Qal 2 m.p.); *sarete saziati* (imperfetto Qal 2 m.p.); ed infine il *conoscerete* (perfetto Qal 2 m.p.). Infatti mentre i primi due verbi all'imperfetto si riferiscono ad azioni non ancora compiute, in divenire; il perfetto, al contrario, trasmette l'idea del completo esaurimento dell'azione, come dire: «quando quelle azioni si saranno realizzate voi davvero conoscerete, senza ulteriori dubbi, che...». Quindi la conoscenza del carattere divino attraverso le sue azioni, i suoi atti in favore (o contro) i figli d'Israele. Inoltre, le due frasi all'imperfetto sono messe in parallelo come peraltro accade ai versetti 6b e 13b, anche se con qualche variazione nella sintassi.

v. 13: Il vocabolo “הַמַּחֲנֵה”¹⁵, che la nostra versione traduce con *campo*, è tradotto più correttamente nelle versioni CEI ed NV con *accampamento*¹⁶.

v. 14: Questo versetto mostra una problematica di traduzione del termine “חֲרִיבִים”¹⁷ (crepitante?)¹⁷, tradotto con *fine e tonda* nella nostra versione, e che ha impegnato nei secoli i diversi lettori biblici. La LXX ha sostituito questa espressione con quella del v. 31 e di Numeri 11:7, ovvero: «come coriandolo, bianco». Per l'analisi approfondita di questo *hapaxlegomenon* si rimanda al commentario di Benno Jacob e, con lui, concludiamo che tutte le soluzioni proposte «comunque, restano incerte»¹⁸.

v. 15: Anche questo versetto rimanda ad una lunga discussione in merito a come debba essere letta l'espressione “מַה הֵן?” (che cos'è?) che, come sottolineano i diversi commentatori, non ricorre nell'ebraico biblico. Infatti, come riporta Sarna, «la forma normale del pronome interrogativo per le cose (“che cosa?”) è *māh*, non *man*, [...]»¹⁹.

¹⁵ In questo punto la LXX sostituisce l'oggetto delle mormorazioni passando da «...contro di Lui», a «...contro di noi».

¹⁶ Cfr. L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, vol 1, p. 570.

¹⁷ *Idem*, p. 338.

¹⁸ Cfr. B. Jacob, *op. cit.*, p. 452. Cassuto invece propone una derivazione del termine dall'ugaritico. Cfr. U. Cassuto, *op. cit.*, p. 195.

¹⁹ N.M. Sarna, *Exploring Exodus. The Origins of Biblical Israel*, Socken Books, New York, 1996, p. 117.

Inoltre la struttura sintattica della frase può suggerire una lettura in forma indicativa e non interrogativa, anche se questa ipotesi non è supportata dal contesto²⁰. In definitiva, riteniamo con Cassuto che «qui la Torah ci fornisce una spiegazione “etimologica” della parola *manna*»²¹.

v. 16: La traduzione dell'espressione “אִישׁ לְפִי אֶכְלוֹ”²², che la nostra versione traduce con: «ognuno quanto gli basta per il suo nutrimento»²², in effetti fa riferimento alle capacità personali di mangiarne e quindi può anche essere tradotta con «ognuno secondo quanto ne può mangiare»²³, (cfr. Es 12:4). Noi preferiamo questa seconda traduzione che ci sembra più coerente con il contesto immediato del versetto stesso perché sottolinea l'opposizione tra l'idea che si possa trattare di una quantità indefinita, relativa alle singole capacità di alimentazione (es. chi più, chi meno, secondo la dimensione del proprio stomaco), ed invece una stessa quantità per tutti: «un omer a testa»²⁴, appunto, per grandi e piccoli, maschi e femmine, coerentemente con il senso dell'intero capitolo, di educazione alla *misura*.

v. 18: In questo versetto si ripete *verbatim* l'espressione già discussa al v. 16, quindi è preferibile rendere nella traduzione la ripetizione in modo perfetto.

v. 20: L'espressione “עַד-בֹּקֶר” (fino al mattino), è identica a quella del v. 19, anche in questo caso la traduzione dovrebbe privilegiare la ripetizione. E così traduce più correttamente la CEI.

v. 21: L'espressione “בַּבֹּקֶר בַּבֹּקֶר”²⁵, viene generalmente tradotta con: «tutte le mattine», perché il raddoppiamento della parola indica una espressione «distributiva». Benno Jacob invece, nel suo commentario, preferisce tradurre: «di mattina presto»²⁵. Nuovamente, in questo versetto appare l'espressione “אִישׁ כְּפִי אֶכְלוֹ” (cfr. vv. 16, 18), che malgrado la leggera variazione può ancora essere tradotta con: «ognuno secondo quanto poteva mangiarne».

²⁰ Cfr. B.S. Childs, *op. cit.*, pp. 284-285.

²¹ U. Cassuto, *op. cit.*, p. 196. In merito si vedano anche le considerazioni riportate in C.F. Keil, *The Pentateuch*, vol. 1, in C.F. Keil and F. Delitzsch, *Commentary on the Old Testament*, 10 voll., (Second Printing - March 2006), Peabody, Massachusetts (USA), Hendrickson Publishers, p. 364.

²² In linea con questa traduzione anche B. Jacob, B.S. Childs.

²³ Cfr. U. Cassuto, *op. cit.*, p. 196. In linea con questa seconda traduzione anche C.F. Keil; S.R. Driver in S.R. Driver, *The Book of Exodus*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1929, p. 149 e J. Calvin in J. Calvin, *Harmony of the Law*, vol. 1, 1564; [trad. ingl. Gran Rapids (MI), 1950, p. 258].

²⁴ Diciamo subito che l'omer corrisponde a 3,64 litri, «...una quantità straordinariamente grande di manna». Cfr. M. Noth, *Das zweite Buch Mose, Exodus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, [trad. it., *Esodo*, (Antico Testamento, vol. 5), Brescia, Paideia, 1977, p. 167].

²⁵ Cfr. B. Jacob, *op. cit.*, p. 456.

v. 23: In questo versetto compare l'espressione “שַׁבַּת־קֹדֶשׁ”, che più correttamente è tradotto dalla NV con «un sabato santo». Anche in altri passi la Nuova Diodati legge *sacro* al posto di *santo*.

v. 24: La nostra versione traduce l'espressione “עַד־הַבֹּקֶר”, con «fino all'indomani» ma la traduzione più corretta è «fino al mattino» come legge la versione CEI.

vv. 23, 25: Un altro elemento interessante è l'utilizzo degli imperativi che si accumulano in questi due versetti. E' chiaro che l'enfasi suggerisce, visto il primo passo falso compiuto da alcuni membri del popolo, che anche questo fa parte della *prova*, nonché l'importanza del compiere ogni azione al momento giusto. Del resto, quella per la raccolta e la preparazione del cibo, era una delle poche attività, principali, che impegnavano il popolo quotidianamente.

v. 29: Questo versetto si apre con un verbo, “רְאוּ”, (guardate!), all'imperativo, in questo caso anche nel senso più enfatico di *comprendere*²⁶, che la nostra versione non traduce correttamente preferendo utilizzare il verbo *ricordare* con cui si apre invece il quarto comandamento in Esodo 20:8. In questo caso è preferibile la traduzione della versione N.Riv. Ancora, la nostra versione traduce “מִמְקוֹמוֹ” con *tenda* ma la traduzione corretta sarebbe: «dal suo luogo», quindi la versione CEI che legge: «dal luogo...», è da preferire. Inoltre bisogna segnalare qui un cambio di persona nel soggetto del discorso diretto riportato (cfr. vv. 28-29). Infatti, mentre il v. 28 esordisce con il Signore che parla a Mosè e ne segue un discorso in forma diretta che termina solo alla fine del versetto successivo, nel v. 29 il discorso diretto continua ma sembra che questa volta il Signore parli di se stesso in 3^a persona. Mentre per Jacob il soggetto è sempre il Signore che, per enfatizzare maggiormente il tema del sabato farebbe ricorso alla terza persona²⁷, per Cassuto invece il Signore parla a Mosè (v. 28), dicendogli che «lui avrebbe dovuto parlare al popolo in Suo nome come segue: “fino a quando...”»²⁸. Noi concordiamo con quest'ultima interpretazione perché più coerente col carattere divino ed il senso generale del racconto.

v. 32: Questo versetto contiene un'espressione di difficile traduzione: “מְלֵא הָעֹמֶר”, Come riporta Cassuto nel suo commentario, «Il Pentateuco Samaritano, per semplificare la costruzione del testo legge “מְלֵאוּ” [riempite (un omer)] al posto di “מְלֵא” [pienezza (un

²⁶ Cfr. L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, vol 2, pp. 1157, ss.

²⁷ Cfr. B. Jacob, *op. cit.*, p. 461.

²⁸ Cfr. U. Cassuto, *op. cit.*, p. 198.

omer)']»²⁹. Inoltre è necessario sottolineare che l'espressione “לְמִשְׁמֶרֶת לְדֹרֹתֵיכֶם” (come custodia per le vostre generazioni), si ripete in modo identico anche alla fine del v. 33, e “לְמִשְׁמֶרֶת” (come custodia), alla fine del v. 34³⁰.

v. 33: Il termine “צִנְצֻנֹת”, è un *hapaxlegomenon* la cui etimologia è incerta³¹. Keil afferma che «significa vaso o bottiglia, non cesta. In accordo con il Targum di Gerusalemme, era un vaso di terracotta; nella LXX è chiamato *στάμνον χρυσοῦν*, un vaso d'oro, ma non c'è niente del genere nel testo originale»³².

v. 35: In questo versetto non possiamo non cogliere la costruzione particolare e l'utilizzo di una frase invertita che però non compare nella versione che abbiamo selezionato. Infatti, il testo masoretico legge così: «E i figli d'Israele *mangiarono la manna... La manna mangiarono...*»³³. Questo modo di scrivere, invertendo l'ordine di verbo e complemento³⁴ (frase invertita), è una tipica «frase circostanziale» - lo stesso fenomeno si può osservare al v. 34 - che serve a concludere il racconto con un breve sguardo al futuro e sottolinea l'importanza della manna come unico elemento di sostentamento per il popolo, per tutti i quarant'anni di permanenza nel deserto.

1.3. Analisi semantica

Malgrado il fatto che attraverso il commento alla traduzione si sia entrati nel merito del significato di alcuni vocaboli, è importante analizzare in modo più approfondito il ventaglio semantico di quei termini o espressioni che ricorrono nel nostro capitolo e lo caratterizzano, al fine di cercare di cogliere nel modo più completo possibile il senso teologico di tutto il racconto.

²⁹ *Idem*, p. 199.

³⁰ Malgrado la nostra versione legga diversamente: «perché sia conservata per i vostri discendenti», il traduttore ha cercato di mantenere la ripetizione in tutti e tre i passi citati.

³¹ Cfr. L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, vol 2, pp. 1039, 1040.

³² C.F. Keil, *op. cit.*, p. 369. Childs, contrariamente a Keil, ritiene che il termine debba essere fatto risalire all'aramaico *nissa'* = cesto. Cfr B.S. Childs, *op. cit.*, p. 285. In merito al materiale di cui si ritiene che fosse costituito il vaso, si veda anche B. Jacob, *op. cit.*, p. 466.

³³ Cfr. v. 35. Nostro è il corsivo.

³⁴ L'utilizzo della particella “-תְּ” aiuta a comprendere che si tratta in entrambi i casi di un complemento oggetto.

“כָּל־עֵדֻת בְּנֵי־יִשְׂרָאֵל”: Questa espressione, tradotta con “tutta l'assemblea”, come è già stato sottolineato, compare qui per la prima volta. Il termine “עֵדֻה”³⁵ che appare allo stato costruito, risale alla radice verbale *y'd* ('stabilire', al *nifal* 'radunarsi'). Nell'A.T. Il termine compare ben 149 volte, nelle sue diverse forme, e di queste ben 129 volte solo nell'Esateuco. Il ventaglio semantico nel corso dei secoli si è andato sempre più restringendo - «al tempo dei LXX il termine aveva già perso una parte notevole della sua valenza ecclesiologica» - e si può comprendere il suo significato secondo due prospettive differenti, la prima positiva e l'altra negativa: 1) assemblea in senso generale, comunità popolare, giuridica/militare e culturale; 2) plebaglia, schiera, banda. Nel nostro caso il termine è utilizzato in senso molto ampio (si veda anche il confronto con il libro di Numeri, e con particolare riferimento alle mormorazioni dei capitoli 14-17), cioè l'intero «accampamento degli israeliti»³⁶, tanto che al v. 22 è detto che furono i *néśí'im*³⁷ (capi) a riferire a Mosè della doppia quantità di manna raccolta al venerdì.

“לִנְ”³⁸: Nell'A.T. La radice compare esclusivamente in Esodo 15, 16, 17; Numeri 14, 16, 17; Giosuè 9:18; Salmo 59:16 (emendato); come verbo (18 volte), solo al *nifal* e *hifil* e come nome (8 volte). Dai passi dell'A.T. si evince che il significato base sia quello di 'mormorare, lamentarsi, brontolare' o, nell'accezione più intensa, di 'ribellarsi'. Il termine *lûn* ha una grande rilevanza teologica. Infatti appare soltanto nei contesti specifici sopra indicati, in casi di ribellione da parte del popolo d'Israele verso Mosè e/o Aronne e, in ultima analisi, soprattutto verso il Signore a cui il popolo rimprovera, dimostrando così una grande cecità spirituale e materiale, nel periodo intermedio che va dalla liberazione (esodo) alla realizzazione (conquista), il fatto d'averlo liberato. Questo peccato è tale da scatenare la reazione del Signore, fino al punto di giungere alla morte dei ribelli ma, nota, solo in Num 14:27, ss³⁹.

³⁵ Cfr. D. Levy - J. Milgrom, voce “עֵדֻה”, in G.J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1986, [trad. it. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VI, Brescia, Paidea, 2006, pp. 452-467].

³⁶ Non bisogna infatti dimenticare che, come è detto in Esodo 12:38, ai figli d'Israele si unì «pure un gran miscuglio di gente» proveniente da altri popoli.

³⁷ Questo termine designa i rappresentanti responsabili dell'assemblea.

³⁸ Cfr. K.-D. Schunck, voce “לִנְ”, in G.J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984, [trad. it. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IV, Brescia, Paidea, 2004, pp. 771-774].

³⁹ In proposito si veda anche R. Knierim, voce “לִנְ”, in Jenni E., Westermann C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Zwei Bände, Chr. Kaiser Verlag, München, [trad. It. *Dizionario Teologico del Antico Testamento*, vol. I, Torino, Marietti, 1978, p. 752].

“בָּשָׂר”⁴⁰: Il sostantivo *bāsār* compare in tutto l'A.T. circa 270 volte (ad eccezione di Giosuè, Amos e Malachia), e soprattutto nella Torah (138 volte, di cui 61 solo nel Levitico). I significati principali sono quelli di 'carne' e 'corpo', anche se poi il termine presenta una tale varietà di significati secondari (sfumature) da richiedere una analisi contestuale più specifica. Anche se a seguito del diluvio viene concesso di mangiare la carne (cfr. Gen 9:3), dobbiamo notare che nel contesto culturale dell'A.T. la carne era riservata per le occasioni solenni, per i banchetti con invitati e per i sacrifici. Quindi è possibile affermare che la mormorazione contro il Signore non nasce tanto una motivazione di tipo alimentare (la fame), quanto dall'avidità e dall'ingordigia (cfr. 1 Sam 2:12, ss.).

“לֶחֶם”⁴¹: Questo termine compare circa 300 volte nell'A.T., sempre con un significato che spazia da 'cereali da panificazione', 'pane', fino a 'nutrimento' (generico) e, addirittura, 'convito' (cfr. Eccl 10:19). La radice semitica indica semplicemente 'l'alimento principale' e nella poetica ebraica ed ugaritica invece il 'mangiare'. Questo perché la preparazione della farina e del pane (il pasto tipico), era l'occupazione principale delle donne, in casa.

“שָׂבַע”⁴²: Il verbo “שָׂבַע” ha il significato base di 'saziarsi; essere, diventare sazio'. E' molto frequente in tutta la letteratura sapienziale (oltre la metà delle 130 attestazioni complessive di questa radice), nonché nei profeti. E' decisamente ampio ed estremamente vario l'uso metaforico che se ne fa in relazione, ad esempio, ai beni materiali come il denaro (Eccl 5:9); al comportamento sessuale (ad es. la fornicazione, Ez 16:28, s.) o, ancora, ad esperienze astratte come la derisione (Salmo 123:3 s.), o concrete come la sofferenza (Salmo 88:4), ecc. In generale la connotazione che ha il concetto di sazietà, nella Bibbia ebraica, può essere sia positiva ('totale appagamento'; condizione di equilibrio), che negativa ('averne abbastanza', 'essere stufo'; condizione di disequilibrio), a seconda del contesto. Spesso, come in Deuteronomio (6:12-19; 8:11-20; 11:15, s.), la condizione di sazietà è messa in relazione al pericolo per il popolo di dimenticarsi del

⁴⁰ Cfr. N.P. Bratsiotis, voce “בָּשָׂר”, in G.J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1973, [trad. it. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. I, Brescia, Paidea, 1988, pp. 1731-1766].

⁴¹ Cfr. W. Dommershausen, voce “לֶחֶם”, in G.J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984, [trad. it. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IV, Brescia, Paidea, 2004, pp. 783-794].

⁴² Cfr. G. Warmuth, voce “שָׂבַע”, in G.J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1993, [trad. it. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VIII, Brescia, Paidea, 2008, pp. 639-654].

Signore. Il tema del «saziarsi e dimenticare il Signore» ricorre anche nei profeti (cfr. Os 13:4-6; Ger 5:7; Neh 9:25, s.).

“נִסֶּה”⁴³: Da questo verbo ('tentare', 'mettere alla prova'), che appare solo nella forma *piel*, «deriva il termine astratto *massā* (prova)»⁴⁴. Tra i verbi di significato affine ci sono: *bh̄n* (esaminare) e *hqr* (indagare). L'aspetto teologico comune indirizza verso il *voler scoprire e conoscere qualcosa che finora è rimasta nascosta*. «Il fine della *prova* è la conoscenza di ciò che un uomo è in grado di fare, di ciò che è veramente in lui e di chi egli veramente sia»⁴⁵. La prova non è mai qualcosa di teorico, ma mira ad una conoscenza necessaria per la vita. A tale proposito è interessante sottolineare che, tra le altre attestazioni, il termine compare oltre che in Es 16:4 anche in Es 15:25; 17:2,⁴⁶ e si ripete poi in Deut 8:2,16. In merito a questo ultimo riferimento di Deuteronomio, ancora Helfmeyer commenta così: «quando le persone vengono messe alla prova da Dio ciò avviene mediante la “sottomissione/umiliazione” in una situazione difficile (Deut. 8:2, s. *’ānā*) e ha per fine la “conoscenza” (*’āday*): Jhwh vuole conoscere l'ubbidienza di Israele ai suoi comandamenti (Deut. 8:2), Israele dovrà riconoscere la propria dipendenza dalla parola di Jhwh (Deut. 8:3) e la propria educazione da parte di Jhwh (Deut. 8:5)»⁴⁷. Infine, nei salmi, questo termine appare continuamente come un richiamo della storia di Israele ed alle vicissitudini dell'esodo (cfr. Salmo 78:18, ss.)⁴⁸.

“תּוֹרָה”⁴⁹: Anche se i significati del termine *torah* a partire dall'etimologia sono tuttora incerti⁵⁰ «la maggioranza degli esegeti contemporanei interpreta *tôrâ* nel senso di 'insegnamento', 'educazione' o 'regola', senza escludere altri significati o sfumature condizionate dal contesto», perché trattasi della forma *hiphil* del verbo “הִוִּירָה” (insegnare).

⁴³ Cfr. F.J. Helfmeyer, voce “נִסֶּה”, in G.J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1986, [trad. it. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. V, Brescia, Paidea, 2005, pp. 888-904].

⁴⁴ In proposito si veda anche G. Gerleman, voce “נִסֶּה”, in Jenni E., Westermann C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Zwei Bände, Chr. Kaiser Verlag, München, [trad. It. *Dizionario Teologico del Antico Testamento*, vol. II, Torino, Marietti, 1982¹, pp. 64-66].

⁴⁵ F.J. Helfmeyer, *art. cit.*, p. 890.

⁴⁶ In Esodo 17 però è il popolo che *mette alla prova* il Signore!

⁴⁷ F.J. Helfmeyer, *art. cit.*, p. 902.

⁴⁸ «Ps. 78 non offre soltanto “un sommario storico” [...] L'intento è pedagogico e parenetico (vv. 7 s.) [...] Chi mette Dio alla prova ha la memoria corta: non pensa più alla mano potente e soccorrevole di Dio». Cfr. F.J. Helfmeyer, *art. cit.* p. 894.

⁴⁹ Cfr. F. Garcia Lopez, voce “תּוֹרָה”, in G.J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1995, [trad. it. *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IX, Brescia, Paidea, 2009, pp. 1030-1078].

⁵⁰ E tra l'altro ricordiamo che l'etimologia non è mai una buona guida al significato reale e vivo di una parola ma, piuttosto, è l'uso che se ne fa a determinarne il significato più vero.

Questa radice compare meno di 10 volte nel libro di Esodo e addirittura 2 volte nel nostro capitolo (cfr. 16:4,28). Nel v. 28 il termine appare preceduto da un suo parallelo: “מִצְוֹתַי” (miei comandamenti), che ne illumina il significato finale.

“כְּבוֹד יְהוָה”⁵¹: Questa espressione: «la gloria del Signore», è rappresentata spesso come una nuvola (Es 16:7,10; Nm 14:10; 16:19; 17:7; 20:6), ed esprime la maestà con cui Dio rivela se stesso al popolo, ma sempre attraverso un mediatore: Mosè. Per Brueggemann questa «presenza di governo» è caratterizzata da tre aspetti: «Primo: la gloria di Yahweh è una fonte di provvidenziale assicurazione e sostentamento per Israele. [...] *Come conseguenza, il pane e le quaglie che sostengono la vita sono dati prodigiosamente, provenendo dall'immensa sovranità di Yahweh.* [...] Secondo: la gloria è un modo dell'autopresentazione di Yahweh alle nazioni in un atteggiamento di potere e autorità. [...] Terzo: l'arena della gloria di Yahweh, del diritto evidente, visibile, ineludibile di Yahweh a governare, che esige e insieme attrae, è più ampia del mondo delle nazioni»⁵².

“עֹמֶר”⁵³: Questo termine ha due possibili traduzioni molto vicine tra loro: «mucchietto di grano tagliato» (che la Nuova Diodati traduce con *covone*), e «misura di grano»⁵³. L'accezione come di *unità di misura* è quella con cui è utilizzato nel nostro capitolo (6 volte). In tutti gli altri casi, comunque pochi (solo 8, di cui la metà in Levitico), è sempre il contesto a chiarire come debba essere tradotto il termine e noi ci limitiamo a sottolineare che la differenza tra le due accezioni risiede nella genericità di una ('mucchietto' o 'covone'), e nella specificità dell'altra ('omer' = 1/10 di efa; cfr. Es 16:36). Nel complesso comunque, malgrado la mancanza di riferimenti al sistema di misura preesilico, gli studiosi distinguono tra il sistema preesilico (principalmente di tipo decimale), e quello postesilico (pesantemente influenzato dal sistema sessagesimale babilonese)⁵⁴. Contrariamente a questa interpretazione, Benno Jacob ritiene che l'indicazione contenuta nel v. 36, non sia una «glossa archeologica o storica», ma piuttosto

⁵¹ In proposito si confrontino C. Westermann, voce “כְּבוֹד”, in Jenni E., Westermann C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Zwei Bände, Chr. Kaiser Verlag, München, [trad. It. Dizionario Teologico del Antico Testamento, vol. I, Torino, Marietti, 1978, pp. 686-701]; M. Weinfeld, voce “כְּבוֹד”, in G. J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984, [trad. it. Grande Lessico dell'Antico Testamento, vol. IV, Brescia, Paidea, 2004, pp. 186-204].

⁵² Cfr. W. Brueggemann, *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1997, [trad. it. *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione.*, (Biblioteca biblica – 27), Queriniana, Brescia, 2002, p. 382]. Nostro è il corsivo.

⁵³ Cfr. L. Koehler, W. Baumgartner, *op. cit.*, vol 1, p. 849.

⁵⁴ Cfr. M.A. Powell, voce “Weights and Measures” in *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, vol. 6, New York, New York, 1992.

che si tratti «di una delle frasi chiave per comprendere il significato della manna»⁵⁵. Lui propone quindi una valenza culturale e simbolica, noi condividiamo la percezione di Jacob ma, diversamente da lui, cogliamo in quest'indicazione un appello alla *misura*, ovvero ad una vita equilibrata, temperante.

“עֲדָת”⁵⁶: Questo termine, tradotto con *la testimonianza*, ma spesso anche con «'legge' o 'arca del patto'»⁵⁷, ha una situazione etimologica alquanto complicata ed «è possibile distinguere sei diversi campi semantici di *‘ēd* in base al referente (un singolo individuo, un gruppo, una cosa o Jhwh stesso), [...]»⁵⁸. Il termine *‘ēdut* appare, fuori del contesto legale, soprattutto nel Pentateuco, col significato generico di *clausole del patto*. Ovvero, «le clausole del patto sono una testimonianza della fedeltà di Jhwh al proprio patto, e testimonianza contro Israele in caso di una eventuale sua infedeltà»⁵⁹. Nel nostro caso il termine fa allusione alle «tavole della testimonianza», cioè il decalogo, che era nell'arca appunto (cfr. Es 25:16, 21-22). Inoltre, questo vocabolo risulta essere in parallelo con «il Signore» del versetto precedente⁶⁰, e lo scopo è stabilito appunto dal v. 33: «perché sia conservato per *tutte* le vostre generazioni», suggerendo così una valenza più di *memoriale* (quindi positiva), che non di *prova a carico* (quindi negativa).

⁵⁵ Cfr. B. Jacob, *op. cit.*, p. 467.

⁵⁶ Cfr. H. Simian-Yofre, voce “עֹד”, in G.J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1989, [trad. it. Grande Lessico dell'Antico Testamento, vol. VI, Brescia, Paidea, 2006, pp. 483-508].

⁵⁷ Cfr. C. vanLeeuwen, voce “עֹד”, in Jenni E., Westermann C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Zwei Bände, Chr. Kaiser Verlag, München, [trad. It. Dizionario Teologico del Antico Testamento, vol. II, Torino, Marietti, 1982, pp. 190-200].

⁵⁸ *Idem*, p. 489.

⁵⁹ *Idem*, p. 505.

⁶⁰ Cfr. “לְפָנַי הָעֵדוּת לְמִשְׁמֶרֶת” (v. 33) e “לְפָנַי יְהוָה לְמִשְׁמֶרֶת” (v. 34). Nostra è la sottolineatura.

Capitolo II - Analisi narrativa e struttura del racconto

2.1. Perché l'analisi narrativa?

Prima di procedere con l'applicazione del metodo dell'analisi narrativa, crediamo sia bene descrivere brevemente questo strumento di *lettura* e spiegarne l'utilità ai fini di una più corretta e soprattutto ricca esegesi prima, ed ermeneutica dopo⁶¹. Infatti il testo oggetto di questo lavoro è contenuto nel secondo libro della Torah (in greco Pentateuco) ed il tema dell'unicità storica della Torah ha da sempre rappresentato un problema per l'esegesi moderna: «il rapporto tra fonti e testo ultimo, tra esame sincronico ed esame diacronico»⁶².

E' vero che «ogni epoca ha modi propri di leggere la Bibbia, in armonia con le correnti intellettuali del momento»⁶³ e non può essere altrimenti⁶⁴, ma senza addentrarci eccessivamente nell'analisi di ogni singolo metodo d'interpretazione utilizzato per la lettura del Pentateuco⁶⁵, desideriamo tracciare comunque una breve riflessione di massima. Infatti, mentre l'esegesi precritica si è sempre interessata al testo biblico in modo storico, interessata soprattutto alle «idee teologiche che sono alla base dei testi»⁶⁶, con l'illuminismo si è assistito ad un cambio di orientamento ed i testi biblici hanno cominciato ad essere considerati «come testi del passato più che testi ispirati»⁶⁷. Questo ha portato ad una sostanziale frammentazione del testo biblico, alla ricerca delle ipotetiche *fonti* originali (*Jahvista, Elohista, Jehovista, Deuteronomista e Sacerdotale*), risalenti a differenti periodi storici (lettura diacronica)⁶⁸. Questa eccessiva decostruzione del testo biblico e le soluzioni

⁶¹ Un modello ermeneutico semplice contiene tre elementi fondamentali: *autore; testo; lettore*. Brevissimamente possiamo riassumere e ricordare che l'ermeneutica moderna si è concentrata prevalentemente sull'analisi dell'*autore* (v. ricerca storico-critica); quella post-moderna sull'analisi del *lettore* (v. letture esistenziali); mentre altri studiosi come P. Ricoeur hanno piuttosto posto l'accento sul *testo*, in quanto mediatore di *significato* tra i primi due elementi, per trovare un equilibrio complessivo che tenga conto della profondità del processo ermeneutico. In proposito si veda P. Ricoeur, *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1975, [trad. it. *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, (Studi Biblici – 43), Paideia, Brescia, 1983²].

⁶² F. Crüsemann, *La torà*, (Introduzione allo studio della Bibbia - *Supplementi 36*), Brescia, Paideia, 2008, p. 18.

⁶³ F. García López, *Il Pentateuco*, (Introduzione allo studio della Bibbia - *3/I*), Brescia, Paideia, 2004, p. 31.

⁶⁴ Si vedano in proposito le considerazioni di Brueggemann in merito allo sviluppo dell'ermeneutica dell'Antico Testamento in W. Brueggemann, *op. cit.*, p. 25.

⁶⁵ Per una analisi storica approfondita si rimanda a J. Blenkinsopp, *The Pentateuch. An Introduction to the first five books of the Bible*, Doubleday, New York, 1992 [trad. it. *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, (Biblioteca biblica – 21), Queriniana, Brescia, 1996, Capitolo primo: Due secoli di studi del Pentateuco].

⁶⁶ F. García López, *op. cit.*, p. 32.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ Ad esempio, la datazione del libro di Deuteronomio si deve a Wilhelm M.L. de Wette, uno dei massimi rappresentanti di questo periodo. Cfr. F. García López, *op. cit.*, pp. 33, ss.

proposte di conseguenza, hanno provocato un *taglio del nodo gordiano ma non il suo scioglimento*⁶⁹. In ultima analisi si è ottenuto quello che, nel migliore dei casi è un impoverimento (o riduzione di significato) e, nel peggiore, è uno stravolgimento complessivo del senso ultimo del testo⁷⁰.

Pur offrendo un contributo non trascurabile all'esegesi contemporanea (vedi ad esempio l'attenzione per il «contesto vitale» (*Sitz im Leben*), tutti questi metodi detti storico-critici, che per circa due secoli si sono imposti nello studio della Bibbia, a partire dalla seconda metà del XX secolo sono stati superati – o forse sarebbe meglio dire integrati – dai nuovi metodi di analisi letteraria di cui l'analisi narrativa fa parte⁷¹. «La forza di persuasione della teoria classica delle fonti è svanita con sorprendente rapidità»⁷² ed il testo è tornato ad essere considerato nella sua totalità, anche in modo sincronico.

In ultima analisi, concordiamo con García López quando nelle sue conclusioni afferma l'importanza di alcuni punti da tenere presenti in particolare nello studio del Pentateuco, ovvero: 1) La *centralità del testo* in tutta la sua *purezza ed integrità*, cioè così com'è. 2) *L'integrazione* dei metodi di analisi per una miglior risoluzione dei problemi posti dal testo stesso. 3) L'importanza di giungere attraverso i diversi metodi ad una *lettura teologica* finale. 4) Ammettere con spirito d'umiltà la presenza di *questioni ancora aperte*, che richiederanno ancora tempo per essere efficacemente risolte⁷³.

2.2. La narratologia

L'arte di raccontare è antica quanto il mondo, ed esprime intenzioni molto diverse: «istruire, comunicare, consolare, testimoniare, distrarre...»⁷⁴. Già questo criterio di intenzionalità ci aiuta a comprendere che un testo non è mai neutrale, ma manifestazione di un atto di «descrizione interpretativa» di un dato avvenimento, ovvero è già espressione di un'ideologia. Senza voler entrare nel dibattito sulle differenze tra il concetto comunemente

⁶⁹ B.S. Childs, *op. cit.*, p. 289.

⁷⁰ In proposito si veda la critica mossa da Cassuto alla Teoria Documentaria in U. Cassuto, *The documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch; eight lectures.*, (translated from the Hebrew by Israel Abrahams), Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem, 1961. O quella di Benno Jacob relativamente all'applicazione di questa stessa teoria allo studio del nostro capitolo, in B. Jacob, *op. cit.*, p. 441.

⁷¹ Cfr. F. García López, *op. cit.*, p. 31.

⁷² F. Crüseman, *op. cit.*, p. 19.

⁷³ Cfr. F. García López, *op. cit.*, pp. 54,55.

⁷⁴ D. Marguerat, Y. Bourquin, *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative.* Les Éditions du Cerf, Paris 2009, [trad. it. *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all'analisi narrativa*, Borla, Roma, 2011², p. 7].

accettato di *veridicità della Storia*, e quello di *Storiografia*⁷⁵ - infatti «ogni storico ha i propri pregiudizi: l'interpretazione dei fatti fa parte del suo lavoro»⁷⁶ - ci preme qui sottolineare come una qualsiasi *forma*, qualunque essa sia, manifesti sempre un suo proprio *contenuto*, ben definito.

In definitiva, nessun racconto dice tutto quello che è effettivamente successo, ma mostra sempre una selezione ed una organizzazione (cosciente o incosciente) del materiale storico, sulla base delle esigenze di colui che narra la storia⁷⁷. «L'intuizione fondamentale dell'analisi narrativa era già presente (in Agostino, n.d.r.): «ogni racconto è composto per esercitare un effetto sul lettore; si tratta di individuare, nel testo stesso, i segnali che indirizzano e orientano il percorso della lettura»⁷⁸. Inoltre, possiamo affermare «che il modo di raccontare un episodio (la costruzione del racconto) è importante tanto quanto, se non più degli avvenimenti riportati (storia raccontata). [...] Se desideriamo cogliere qual'è la teologia del narratore⁷⁹, converrà mettersi ad analizzare essenzialmente la sua strategia narrativa»⁸⁰. Ecco perché gli strumenti della moderna *narratologia*, nata verso la fine del secolo scorso, vengono applicati in modo molto proficuo nel campo della letteratura biblica⁸¹.

2.3. L'analisi narrativa di Esodo 16

Come abbiamo compreso ci sono infiniti modi di raccontare una stessa storia. «La narratologia moderna si costruisce esattamente su questa distinzione fra ciò che si racconta e il modo di raccontarlo»⁸². Il racconto può essere definito come la produzione di una nuova rilevanza semantica o, creazione/invenzione di senso, tramite un intreccio. Se

⁷⁵ In proposito, è quantomeno interessante sottolineare al lettore biblico come convivano all'interno della Bibbia stessa (AT e NT), diversi *racconti* di un'unica *storia* e come questi siano, molto spesso, anche in tensione tra loro. A puro titolo d'esempio si confrontino Gen 1:20-27 e Gen 2:18-22; cfr. 1 Sam 24:1 e 1 Cr 21:1; cfr. Mc 6:45-53 e Mt 14:22-34 e Gv 6:16-21; cfr. At 9:1-9 e 22:4-11 e 26:10-18.

⁷⁶ J. Licht, *Storytelling in the Bible*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1986, [trad. it. *La narrazione nella Bibbia*, Brescia, Paideia, 1992, p. 16].

⁷⁷ A tal proposito si veda ad esempio l'inizio del Vangelo di Luca, nel quale l'autore stesso afferma d'aver compiuto una ricerca prima e di aver ordinato dopo una propria narrazione tra le tante in circolazione (Lc 1:1-4).

⁷⁸ D. Marguerat, Y. Bourquin, *op. cit.*, p. 9

⁷⁹ Il contributo di un racconto biblico alla Teologia consiste nel fatto che Dio è quasi sempre uno dei *personaggi*, soggetto e non oggetto, del racconto stesso.

⁸⁰ D. Marguerat, Y. Bourquin, *op. cit.*, p. 29.

⁸¹ Uno dei riferimenti storici, riguardo all'opportunità dell'applicazione sistematica dell'analisi narrativa alla Bibbia ebraica, è Robert Alter. Cfr. R. Alter, *The Art of Biblical Narrative*, New York, 1981, [trad. it. *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia, 1990], (Cap. II: La Storia sacra e gli inizi della narrativa di invenzione).

⁸² D. Marguerat, Y. Bourquin, *op. cit.*, p. 25.

l'elemento della causalità distingue il *racconto* dalla *descrizione*, quello della temporalità lo separa dal *discorso*⁸³. In questa sezione si darà per scontata la conoscenza dei termini tecnici propri della narratologia e, per ogni approfondimento, si rimanda il lettore al glossario presente alla fine di questo lavoro⁸⁴.

2.3.1. I limiti del racconto

Un primo elemento fondamentale dell'analisi narrativa è quello di definire i confini del racconto. Infatti l'organizzazione del testo biblico in capitoli, sezioni e versetti non è originale - i testi antichi erano redatti in *scriptio continua*⁸⁵ - e l'autore biblico ha fissato i termini di ogni racconto e a volte di ogni libro, attraverso mezzi di ordine narrativo che vengono in aiuto del lettore. «Per ritagliare in un'opera letteraria (che chiamerò *macro-racconto*) un episodio narrativo particolare (che chiamerò *micro-racconto*), il narratore dispone di quattro parametri: il tempo, il luogo, la costellazione dei personaggi, il tema»⁸⁶.

Questi quattro parametri applicati al nostro testo di riferimento, ci permettono facilmente di verificare l'esattezza dei confini già tracciati e di anticipare alcune brevi riflessioni. Infatti sia Es 15:27 (Giunsero quindi ad Elim... e vi si accamparono), che Es 16:1 (partirono da Elim e arrivarono... al deserto di Sin che è fra Elim e fra Sinai...), forniscono dei limiti spazio-temporali ben precisi. Inoltre, anche se il nostro capitolo non si chiude con un'indicazione di tempo ben definita (infatti già il v.1 riassume molto velocemente tappa di partenza e tappa di arrivo), il testo di Es 17:1 (Poi tutta l'assemblea dei figli d'Israele partì dal deserto di Sin... e si accampò a Redifim), ci aiuta in questo senso a delimitare correttamente il nostro capitolo.

In considerazione di quanto espresso da Alter nel suo libro, ci preme sottolineare prima le differenze rispetto alle coincidenze⁸⁷. Infatti, è quanto meno interessante notare

⁸³ D. Marguerat, Y. Bourquin, *op. cit.*, pp. 24, 28.

⁸⁴ Si vedano le pp. 73-75.

⁸⁵ La suddivisione in capitoli e versetti, per quanto concerne il testo dell'Antico Testamento, dev'essere fatta risalire all'opera dei masoreti e, per quanto riguarda il Nuovo Testamento invece, è cominciata a partire dal XIII secolo circa. Cfr. R. Fabris e collab., *Introduzione generale alla Bibbia*, (Logos. Corso di studi biblici, 1), Elledici, Leumann (To), 2006², pp. 397, 398.

⁸⁶ D. Marguerat, Y. Bourquin, *op. cit.*, p. 39.

⁸⁷ Il modello narrativo utilizzato dallo scrittore veterotestamentario, tende a privilegiare le ripetizioni (addirittura di intere *scene-tipo*), ed i parallelismi. Troppo spesso questo stile narrativo è frustrato dai traduttori moderni che cercano piuttosto di eliminare le ripetizioni facendo ampio ricorso all'utilizzo di vocaboli sinonimi. In considerazione di questa specifica modalità stilistica, ogni discordanza all'interno di un modello generale "ripetitivo", assume un valore maggiore in quanto manifesta l'accento posto dal narratore biblico. Ecco perché riteniamo sia necessario evidenziare le differenze, senza tralasciare comunque il valore delle ripetizioni. Cfr. R. Alter, *op. cit.*, pp. 65-70, 122.

che il nostro capitolo si chiuda con un'indicazione di unità di misura (v. 36), piuttosto che, come ci saremmo aspettati, con un'altra indicazione spazio-temporale. L'unico riferimento che manifesta questo carattere temporale di conclusione, è nel versetto precedente (v. 35), ma ha piuttosto il sapore del *sommario in prospezione*, con il riassunto di quarant'anni di vita nel deserto in un solo versetto e, nota, solo in relazione alla tipologia di alimentazione.

Inoltre, non si può però fare a meno di sottolineare in questa sezione una breve riflessione riguardo al tema. Infatti, le Bibbie comunemente identificano con un titolo a sé sia il racconto di Esodo 15:22-27, precedente ad Es 16, sia quello di Es 17:1-7. Ci sentiamo di poter affermare con Cassuto, che ci sia un chiaro collegamento tematico tra queste tre narrazioni⁸⁸. Il collegamento è dato dall'utilizzo del verbo ebraico “לִיָּן” (mormorare), e dal suo sostantivo, che caratterizza gli episodi riportati. Infatti, riassumendo, nel primo episodio (Es 15:22-27) il popolo mormora a causa della sete; in Es 16 il popolo mormora a causa della fame; e di nuovo, Es 17:1-7, il popolo mormora per la sete. Questa organizzazione dei testi mostra una sorta di inclusione tematica che sottolinea il centro rappresentato dal capitolo 16. E' vero che l'episodio descritto in Es 17:8-16 (la vittoria contro gli Amalekiti), è conseguente alla domanda posta in Es 17:7, ma questa stessa domanda non è che l'esplicitazione dell'insicurezza (poca fede), e forse anche dell'eccessiva voglia di dipendenza, del popolo nei confronti della reale *presenza di Dio in mezzo a loro*⁸⁹.

Un'ultima considerazione, in relazione ai personaggi, può essere utile per comprendere la prospettiva del capitolo oggetto di questo studio. Nell'episodio narrato in Es 15:22-27, come peraltro in quello di Es 17:1-7, i personaggi sono esclusivamente: il popolo d'Israele visto come un'entità unica, Mosè e l'Eterno⁹⁰. Invece nel capitolo 16 compare un “nuovo” personaggio: Aronne. E' facile cogliere in questa variazione la valenza in termini culturali e di sacerdozio dell'evento narrato nel nostro capitolo⁹¹.

⁸⁸ Questi tre racconti costituiscono infatti quella che viene designata come una *sequenza narrativa*. Cfr. U. Cassuto, *A commentary on the book of Exodus*, pp. 187, 188.

⁸⁹ Questa sequenza narrativa sembrerebbe preparare il lettore alla necessità di una presenza di Dio più tangibile, che finalmente si realizzerà in modo definitivo con la costruzione del santuario (cfr. Es 25:8).

⁹⁰ Per Sarna, Dio e non l'uomo, è addirittura il «primo attore» di tutto il libro di Esodo. Cfr. N.M. Sarna, *op. cit.*, p. 120.

⁹¹ In questo capitolo sono presenti altri indicatori della forte connotazione culturale e sono: la *Testimonianza* ed il *sabato*.

2.3.2. L'intreccio narrativo (o trama)⁹²

Il primo ad interrogarsi su questo tema fu Aristotele nel suo trattato sulla *Poetica*⁹³. Aristotele propose un modello piramidale, costituito da tre elementi: un *inizio*; un *mezzo* ed una *fine*, capace di esprimere una *trasformazione di predicati*, ovvero il passaggio attraverso il *tempo*, dalla disgrazia alla felicità o viceversa, attraverso una serie di elementi concatenati e capaci di produrre un effetto particolare a livello emotivo ed artistico. Gli studiosi hanno affinato questo modello aristotelico e ne hanno proposto uno in cinque tappe (schema quinario): 1. Situazione iniziale; 2. Complicazione; 3. Azione trasformatrice; 4. Risoluzione; 5. Situazione finale⁹⁴. «In questa prospettiva, ogni racconto è definito dalla presenza di due confini narrativi (situazione iniziale e situazione finale), tra i quali si stabilisce un rapporto di trasformazione. La trasformazione fa passare il soggetto da uno stato a un altro, ma questo passaggio deve essere innescato (complicazione) e applicato (soluzione)»⁹⁵.

Già a partire da queste componenti, è possibile riassumere il racconto di Esodo 16 secondo uno schema così caratterizzato:

Situazione iniziale: Es 16:1. E' la sezione introduttiva del racconto e fornisce al lettore la cornice e gli elementi di informazione necessari per inquadrare il racconto stesso. Nel nostro caso può essere così riassunto: Il popolo d'Israele, in cammino nel deserto del Sinai dopo l'attraversamento del Mar Rosso, è giunto ad una nuova tappa nel rapporto con Dio.

Complicazione: Es 16:2-3. E' l'«elemento che fa scattare il racconto, che introduce la tensione narrativa (squilibrio nello stato iniziale o difficoltà nella ricerca)»⁹⁶. Nel nostro caso la prima complicazione arriva subito con le lamentele per il cibo (in termini di quantità e qualità)⁹⁷, da parte del popolo d'Israele contro Mosè e, in ultima analisi, contro il Signore stesso.

⁹² In questo nostro lavoro il termine *intreccio* e *trama* vengono considerati sinonimi. Per un approfondimento sulla nozione di trama si rimanda a P. Ricoeur, *Tempo e racconto*, vol. 1, Milano, Editoriale Jaca Book, 1986, pp. 57-89.

⁹³ Cfr. D. Marguerat, Y. Bourquin, *op. cit.*, p. 48.

⁹⁴ *Idem*, pp. 49, 50.

⁹⁵ *Idem*, p. 50.

⁹⁶ *Idem*, p. 51.

⁹⁷ Crediamo che qui sia importante ricordare che gli israeliti erano da poco usciti dall'Egitto e, in qualità di allevatori, erano accompagnati da una moltitudine di greggi che il Signore aveva già risparmiato (cfr. Es 9:6-7; 12:32,37-38). Cfr. U. Cassuto, *A commentary on the book of Exodus*, p. 186; B. Jacob, *op. cit.*, p. 470. Questa *mormorazione* da parte dei figli d'Israele non avrebbe, forse, alcuna ragione di essere. La riflessione in merito a questo atteggiamento del popolo verrà sviluppata nella sezione teologica di questo lavoro (cfr Cap. 4).

Azione trasformatrice: Si tratta di un approfondimento della complicazione, ovvero di un possibile sviluppo della mormorazione. Questo elemento è volutamente omesso dal narratore che vuole in questo modo spingere il lettore a riflettere su quale sia veramente la posta in gioco e non vuole sottolineare tanto l'avvenimento miracolistico, quanto il suo significato pedagogico.

Risoluzione: Es 16:4-30. E' «la tappa simmetrica della complicazione. Descrive la soluzione del problema annunciato. Racconta gli effetti dell'azione trasformatrice sui personaggi coinvolti [...]»⁹⁸. Il popolo esce a raccogliere la manna e così riesce a soddisfare le proprie esigenze di cibo. Dio, dal canto suo, sta insegnando loro diversi valori di vita ed il sabato come espressione concreta della temperanza applicata alla categoria del *tempo*.

Salta all'occhio che questa sezione, quella della risoluzione, dal punto di vista narrativo è anche la più estesa del capitolo e quindi anche quella di maggior importanza dal punto di vista teologico. Prima però di proporre una nostra lettura che mostri una coerenza nel testo, è bene ricordarne le problematicità. Infatti, come scrive Childs, «va notato in particolare che nei vv. 6-8 Mosè e Aronne trasmettono al popolo un messaggio di Yahweh che Mosè riceverà solo nei vv. 11s.»⁹⁹. Questa anticipazione da parte di Mosè di ciò che solo successivamente il Signore ripeterà, ha spinto gli studiosi a cercare delle soluzioni coerenti con la lettura diacronica proposta dalla teoria documentaria. In proposito, ad esempio, Driver afferma che i vv. 9-12 sono stati *casualmente* posizionati in modo errato e quindi dovrebbero più correttamente essere riposizionati tra il v. 5, e i vv. 6-8¹⁰⁰. Noth invece, più semplicemente, si limita a sottolineare quella che secondo lui è una generale «mancanza di unità letteraria» di tutto il capitolo e, distinguendo ed attribuendo i singoli versetti alle diverse fonti: J e P, propone un commento che ricerca il significato non tanto nel capitolo stesso quanto nella coerenza storica implicita alle fonti¹⁰¹.

In proposito, sempre Childs, propone sia una breve analisi che una critica delle diverse interpretazioni proposte dagli studiosi e, per quanto riguarda gli autori sopra citati conclude mostrando che «il problema della successione dei versetti si trova all'interno della [stessa] fonte P e non può essere spiegato adeguatamente ricorrendo all'ipotesi di più fonti»¹⁰². Inoltre, le critiche di Childs verso le diverse interpretazioni proposte da altri

⁹⁸ D. Marguerat, Y. Bourquin, *op. cit.*, p. 51.

⁹⁹ B.S. Childs, *op. cit.*, p. 285.

¹⁰⁰ Cfr. S.R. Driver, *op. cit.*, p. 146.

¹⁰¹ Cfr. M. Noth, *op. cit.*, pp. 162-166.

¹⁰² B.S. Childs, *op. cit.*, p. 289.

autori come Benno Jacob, Umberto Cassuto o Enrico Galbiati, mostrano la sostanziale debolezza (anche se per motivi diversi), anche di queste soluzioni alternative¹⁰³ e spingono Childs a proporre quindi una propria soluzione che tenga conto di un «*modello* [narrativo] derivato dalla tradizione»¹⁰⁴.

Facciamo nostra quest'intuizione di Childs e proponiamo di integrare quindi il nostro modello di analisi narrativa con quello che Sternberg ha definito: «struttura di ripetizione» (SR)¹⁰⁵, per suddividere così il testo in parti minori che possono risultare ben collegate tra di loro secondo uno schema ben preciso. Diciamo subito però che questo modello, applicato al nostro capitolo, manifesta comunque la complessità del nostro testo e, di conseguenza, anche una capacità artistica del compositore/redattore, non indifferente.

Prima di procedere all'utilizzo di questo strumento di analisi, distinguiamo brevemente tra le «ripetizioni retoriche o reiterative»¹⁰⁶ e le «ripetizioni narrative». Anche se le ripetizioni retoriche verranno trattate più avanti, qui ci limitiamo a notare che queste servono ad accostare due elementi del racconto, magari per ampliarne il significato. Infatti le ripetizioni retoriche sono utilizzate soprattutto per elaborare, approfondire, un singolo elemento (simile a quello che si riscontra nelle poesie). Il modello della struttura di ripetizione (SR), invece, è caratterizzato dal mantenere l'elemento temporale come elemento costitutivo (ecco perché influisce direttamente sull'intreccio), e dalla flessibilità. Il risultato di quest'ultima è la capacità di introdurre numerose variazioni: temporali; semantiche; e di prospettiva. Sternberg, come citato da Gutierrez nel suo articolo, fornisce anche uno schema per la struttura di ripetizione che è composto dai seguenti elementi: *annuncio* (Sternberg piuttosto utilizza il termine “prediction”); *realizzazione*; *rapporto*¹⁰⁷; e diverse applicazioni. L'*annuncio* può essere rappresentato da un comandamento, una profezia o uno scenario; la *realizzazione* focalizza il momento presente, può seguire l'*annuncio* e portare oppure no al rapporto; il *rapporto*, infine, può essere un commento sia dell'*annuncio* che della *realizzazione*. Questi tre membri hanno una direzione temporale ben precisa: l'*annuncio* rimanda al futuro, il *rapporto* al passato e la *realizzazione* al presente. Infine, per Sternberg esiste grande libertà di combinazione di questi tre elementi (il narratore infatti può decidere di utilizzarne solo uno o due), e ogni membro può

¹⁰³ *Idem*, pp. 286-289.

¹⁰⁴ *Idem*, p. 290.

¹⁰⁵ Per la struttura di ripetizione ci si è rifatti all'articolo di Miguel Gutierrez, riassuntivo del lavoro di Meir Sternberg: *The Poetics of Biblical Narrative*. Cfr. M. Gutierrez, “La contribution de Meir Sternberg à l'étude de la narration biblique”, in *Rivista teologica Adventus*, n°14 (2004), 25-62, pp.43, ss.

¹⁰⁶ Le ripetizioni retoriche verranno trattate più avanti.

¹⁰⁷ Cfr. M. Gutierrez, *art. cit.*, p. 46.

aggiungere complessità al racconto stesso anche perché si appoggia almeno su due fonti, una delle quali, spesso, è proprio il narratore.

Applicando questo modello al nostro capitolo notiamo che i primi versetti (vv. 4-5), possono essere compresi come un grande *annuncio generale* riportato in modo parziale¹⁰⁸ da parte del Signore, i cui sviluppi (*realizzazioni e rapporti*) attraversano, seppure in modo complesso, l'intera sezione¹⁰⁹. Infatti in questi versetti si annuncia l'intervento risolutivo del Signore nei confronti del problema d'Israele. Questi primi versetti contengono gli elementi che ritorneranno via via e verranno approfonditi nel seguito del racconto e che possono essere così catalogati: elemento n°1 - «...sto facendo piovere pane (cibo) dal cielo» (v. 4); elemento n°2 «il popolo uscirà e raccoglierà una porzione giornaliera, giorno dopo giorno» (v. 4); elemento n°3 «camminerà nella mia legge oppure no?» (v. 4); elemento n°4 «nel sesto giorno, quando prepareranno la *provvista* che devono portare a casa, essa sarà il doppio di quella che raccolgono giornalmente» (v. 5).

A questo primo grande annuncio seguono quindi due *rapporti*, uno da parte di Mosè e Aronne insieme (vv. 6-7) e l'altro da parte di Mosè da solo (vv. 8-9), che approfondiscono e sviluppano l'elemento n°1 dell'annuncio ed aggiungono un quinto elemento. Gli elementi costitutivi di questi rapporti sono: «a sera saprete che...» (v. 6); «al mattino vedrete...» (v. 7); n°5 «Perché Egli ha ascoltato le mormorazioni... perché mormorate contro noi?» (cfr. v. 7). In questo primo rapporto troviamo un approfondimento dell'elemento n°1, cioè si tratta del *quando* sarebbe piovuto pane (cibo) dal cielo, a cui si aggiunge però anche una *prospettiva* particolare di ciò che è stato annunciato. Infatti, l'immediatezza dell'azione divina, così come espressa al v. 4, viene specificata secondo due momenti temporali ben precisi: *sera* e *mattina*. A questa puntualizzazione viene associato un significato diverso e preciso (una prospettiva appunto): a sera *per sapere* (v. 6); al mattino *per vedere* (v. 7). Infine il peso della ripetizione del fatto che queste mormorazioni sono state *ascoltate* dal Signore (v. 7) e che quindi Mosè ed Aronne non hanno alcuna responsabilità, hanno lo scopo di convincere il popolo della propria colpevolezza nei confronti di quel Dio che li ha appena liberati con potenza dall'Egitto.

¹⁰⁸ Abbiamo scritto *parziale* perché, come nota anche B. Jacob, «certamente non possiamo credere che questi due versetti [vv. 4-5], rappresentino tutte le disposizioni da parte del Signore; Mosè semplicemente menziona il resto [delle disposizioni] successivamente». Cfr. B. Jacob, *op. cit.*, p. 444.

¹⁰⁹ Ad esempio, nota Noth che «nei vv. 4-5 viene anticipato qualcosa, che soltanto nei vv. 21-22 è presentato come qualcosa di nuovo e di sorprendente». Peccato che quest'autore, non colga la relazione che mette in relazione questi versetti tra di loro. Cfr. M. Noth, *op. cit.*, p. 162.

Il secondo rapporto (vv. 8-9), rappresenta un ulteriore approfondimento così composto: «a sera *carne per mangiare...*» (v. 8); «al mattino *pane per saziare...*» (v. 8); «perché *Egli ha udito* le mormorazioni...»¹¹⁰. Ancora una volta si sviluppa l'annuncio iniziale approfondendo però il *modo*, cioè come il Signore avrebbe provveduto al cibo e, nuovamente, viene aggiunto un elemento di prospettiva che distingue la carne della sera (utile... per mangiare), dal pane del mattino (utile... per saziare). Infine, l'elemento n°5, con l'accumulo di ripetizioni del termine mormorare/mormorazioni, manifesta l'intento retorico. Da un lato infatti trasmette maggiormente il peso verso il popolo della sua ribellione, e dall'altro sottolinea che il Signore non ha solo ascoltato (cfr. v. 7), ma che veramente ha *udito*¹¹¹. Questa differenza nell'uso dei due verbi è funzionale a trasmettere al popolo la sensazione di *vicinanza* di un Dio che *veramente* è capace di porre attenzione ad ogni minima richiesta o semplice *mormorio* del suo popolo. Al punto che Mosè conclude il suo discorso (v. 9), invitando il popolo ad *avvicinarsi davanti al Signore* per ricevere la dimostrazione diretta di questa vicinanza. Entrambi questi rapporti (vv. 6-9), sono quindi funzionali a stabilire diverse prospettive nonché il diverso ruolo di Mosè ed Aronne rispetto al popolo, da una parte, e rispetto al Signore, dall'altra.

Al v. 10 troviamo una conferma (*realizzazione*) di quanto annunciato fino ad ora in merito alla vicinanza del Signore, attraverso l'apparizione della *gloria del Signore nella nuvola* (cfr. v. 7). Si tratta forse, in questo caso, di una variazione particolare dello schema di ripetizione. Qui è il Signore che, in modo *personale*¹¹², ma sempre attraverso Mosè, conferma i precedenti *rapporti* realizzando al tempo stesso una sintesi teologica importante. Infatti nei vv. 11-12, troviamo la conferma divina sul fatto che il Signore veramente ha *ascoltato* le mormorazioni (ripetizione del verbo del v. 7), e che attraverso il mangiare carne alla sera ed il saziarsi di pane al mattino, loro avrebbero *conosciuto* che lui è veramente il Signore, il loro Dio¹¹³. La sintesi teologica è realizzata attraverso le ripetizioni degli elementi sopra descritti: «a sera *carne per mangiare* e quindi *sapere...*» e «al mattino *pane per saziarsi* e quindi *vedere...*» (sintesi possibile solo attraverso l'uso delle ripetizioni dei vv. 6 e 8); e così si giunge alla *conoscenza* descritta nel v. 12. Ovvero, riassumendo i termini di questa equazione potremmo dire che *conoscere* il Signore, il proprio Dio, implica il *sapere* (conoscenza intellettuale) che è il Signore che li ha fatti

¹¹⁰ Nei vv. 8-9 c'è addirittura un'accumulazione di questi termini, per fini retorici.

¹¹¹ Nei vv. 8-9 il verbo udire in relazione alle mormorazioni è ripetuto addirittura due volte.

¹¹² La presenza personale del Signore è infatti visibile per il popolo attraverso la nuvola (cfr. Es 13:21-22; 14:19,24; 19:9; 24:15-16; 33:9-10; e successivi).

¹¹³ L'affermazione si riferisce non ad un Dio generico ed impersonale, ma ad un Dio preciso e, soprattutto, personale.

uscire dal paese d'Egitto (v. 6), e *vedere* (conoscenza pratica) la Sua gloria (v. 7). Ed il mezzo per raggiungere questo obiettivo sarebbe passato, nel caso specifico, attraverso la diversità del cibo. Uno infatti (la carne), è utile per mangiare, mentre l'altro (il pane), è utile per saziarsi. A conclusione di questa prima parte possiamo notare come tutto ciò non faccia che rinforzare l'idea del Dio personale, coinvolto in una relazione intima ed esclusiva con Israele e, di conseguenza, la gravità della condizione di un popolo che ancora sostanzialmente non Gli crede, e stenta ad entrare in una relazione diretta e personale con il proprio Signore.

Ai vv. 13-21 abbiamo una nuova sezione che elabora l'elemento n°2 dell'*annuncio* iniziale, ovvero il dono giornaliero della manna nei primi cinque giorni della settimana¹¹⁴. Anche questa sezione, come la precedente, contiene *rapporti* complementari e *realizzazioni* parziali di quanto indicato nel primo annuncio generale (vv. 4-5). Troviamo infatti la realizzazione dell'elemento n°1: dono delle quaglie alla sera (v. 13a) e della manna al mattino (vv. 13b-14), con la conferma ed il chiarimento da parte di Mosè che risponde alla domanda del popolo il quale ignora cosa in effetti sia la manna (v. 15).

Al v. 16 troviamo l'approfondimento relativo all'elemento n°2 del grande *annuncio*: «il popolo uscirà e raccoglierà una porzione giornaliera, giorno dopo giorno». Nuovamente troviamo un approfondimento dell'annuncio iniziale, con un nuovo *rapporto* di Mosè che sviluppa l'ordine divino, chiarendo che avrebbero dovuto *raccogliere* la manna (con ripetizione del verbo del v. 4), e spiegando il significato dell'espressione generica: *una porzione giornaliera*, del v. 4. Infatti, la generica porzione giornaliera viene subito precisata con l'espressione «ognuno quanto gli basta per il suo nutrimento»¹¹⁵ che, di primo acchito, farebbe supporre che ognuno possa raccoglierne secondo le proprie capacità personali di ingestione (l'espressione infatti lascerebbe supporre che se uno è un mangione possa raccoglierne molto e chi invece è abituato a mangiare poco possa limitarsi). Ma la frase continua specificando ulteriormente che per porzione giornaliera si intende un *omer* a testa, niente di più e niente di meno, per ogni singola persona presente nella tenda¹¹⁶. Infine, i successivi vv. 17-18 rappresentano la *realizzazione* dell'elemento n°2 dell'annuncio iniziale. Infatti, la differenza nella quantità raccolta (v. 17) si spiega con il diverso numero di componenti per ogni «tenda»; inoltre l'indicazione che malgrado la

¹¹⁴ Ovvero, secondo la concezione ebraica, dal primo giorno (l'attuale domenica), al quinto giorno (l'attuale giovedì).

¹¹⁵ In merito ad una più corretta traduzione di questa espressione si rimanda al nostro commento relativo ai vv. 16 e 18, a p. 12 di questo nostro lavoro.

¹¹⁶ Questa espressione si riferisce in modo generico a tutti coloro che fanno parte del clan familiare uscito dall'Egitto: familiari giovani e anziani, piccoli e grandi, parenti, amici e forse anche schiavi per chi li aveva.

differenza di quantità raccolta dai raccoglitori ognuno ne ebbe la giusta quantità prevista: né più né meno di un omer (v. 18); nonché la ripetizione della frase «Ognuno *ne* raccolse in base al suo bisogno di cibo», stanno a conferma del fatto che, per il momento, tutto si è realizzato secondo quanto previsto.

Desideriamo qui sottolineare che la lettura rabbinica tradizionale intravede in questi versetti il compiersi di un ulteriore miracolo¹¹⁷. Ma, abbiamo appena visto come la struttura del testo stesso non lasci presagire alcun ulteriore miracolo «implicito», inoltre riteniamo che l'eventualità di questo ennesimo miracolo non trovi alcun appoggio nemmeno nello spirito pedagogico che fa da sfondo a tutto l'episodio. Infatti la *prova* a cui si riferisce il Signore al v. 4, è messa in relazione diretta dalla congiunzione causativa *affinché*, con ciò che precede. Ovvero la prova consiste nel vedere se veramente gli israeliti sarebbero stati capaci di raccogliere la porzione giornaliera, ogni singolo giorno, gli uni per gli altri (cfr. vv. 16c), come peraltro è accaduto, oppure se avrebbero cercato di raccoglierne in eccesso per poi “arricchirsi” e/o “affrancarsi” dal lavoro quotidiano, facendola avanzare!

Al v. 19 troviamo un ulteriore *rapporto* di Mosè, che approfondisce la seconda parte dell'elemento n°2 dell'annuncio. Infatti l'ordine di non far avanzare la manna fino al mattino (v. 19), è la conseguenza diretta dell'ordine di raccogliere la quantità giornaliera di manna, per persona, giorno per giorno (v. 4)¹¹⁸. In questo caso però, ci dice il narratore nella *realizzazione* che segue (vv. 20-22), alcuni inizialmente non ubbidirono a Mosè, che per questo si adirò e la manna fatta avanzare imputridì. La puntualizzazione del fatto che la manna fatta avanzare durante altri giorni si guastò, è funzionale a sottolineare il successivo miracolo della doppia quantità di manna del sesto giorno che, fatta avanzare (si noti la ripetizione del verbo), invece non imputridì (vv. 23-24). Infine, l'indicazione al v. 21 sulla manna che al sole si scioglieva, è necessaria a trasmettere l'importanza di un impegno in una veloce raccolta, mattino dopo mattino, e comunque sempre con moderazione: «ognuno secondo quanto poteva mangiarne» (v. 21).

¹¹⁷ Alcuni commentatori ebrei vedono nel v. 18 la realizzazione di un ulteriore evento miracoloso per il fatto che, indipendentemente da quanta manna avessero raccolto giornalmente gli israeliti, ognuno di loro alla fine si sarebbe ritrovato con la medesima quantità: un omer a testa durante la settimana o due omer a testa il sesto giorno. Così anche Rashi. Cfr. R. di Troyes, *Commento all'Esodo*, (a cura di Sergio J. Sierra), Casa Editrice Marietti S.p.A., Genova-Milano, 1988, pp. 130, 134. Piuttosto, riteniamo che l'interpretazione che fa l'apostolo Paolo di Es 16:18, come riportato in 2 Cor 8:13-15, sia in linea con il testo e con il senso di tutto il capitolo. Ovvero, l'applicazione di un principio di uguaglianza che porta chi è nell'abbondanza a sostenere chi è nell'indigenza e viceversa.

¹¹⁸ Anche questo collegamento testuale confermerebbe la nostra lettura in merito all'inconsistenza di un ulteriore evento miracoloso.

Proseguiamo adesso con l'ultima sezione (vv. 22-30), anche quest'ultima parte è caratterizzata da una serie di *rapporti* e *realizzazioni* parziali, funzionali per un approfondimento sul dono della manna il sesto e, soprattutto, il settimo giorno, corrispondenti all'elemento n° 4 dell'*annuncio* iniziale. Strettamente connesso a questo ultimo elemento come ai precedenti è, infine, il tema dell'osservanza della legge (elemento n° 3 dell'*annuncio*).

Il v. 22 comincia con la *realizzazione* di quanto annunciato al v. 5, l'indicazione della doppia quantità raccolta è ben rimarcata. Infatti non si dice soltanto che gli israeliti raccolsero doppia razione, ma addirittura si ribadisce e si specifica l'evento: «due omer per ciascuno». E se questo non bastasse, il narratore sottolinea ancora l'eccezionalità dell'evento riferendo che «tutti i capi dell'assemblea vennero a riferirlo a Mosè»! A questo segue un nuovo *rapporto* di Mosè (v. 23) che, citando le parole del Signore, comunica e sviluppa finalmente ciò che nel primo *annuncio* (v. 5), era rimasto in sospeso, ovvero il motivo per cui il sesto giorno la quantità di manna sarebbe stata doppia rispetto a quella raccolta fino ad allora. Così facendo Mosè anticipa quindi il tema del sabato: «...un giorno *soleenne* di riposo, un sabato sacro all'Eterno» e mette in collegamento diretto il sesto ed il settimo giorno. Il dono del riposo come affrancamento dalla schiavitù del lavoro e dalla bramosia di guadagno, è una manifestazione di temperanza nella propria vita (indica il sapersi accontentare) che trova il suo fondamento nella fede nel Signore (infatti è il Signore che provvede secondo le necessità)¹¹⁹. L'elemento n°4 in realtà è composto di due parti, una riguarda l'indicazione della doppia quantità e l'altra si riferisce alla preparazione del pasto al sesto giorno che il v. 23 sviluppa mostrando come tutto debba essere cotto e bollito per tempo. Gli imperativi poi rafforzano l'idea della perentorietà di questo comando divino. Infine il v. 24 è l'ennesima *realizzazione* che conferma l'ubbidienza degli israeliti e la grandezza del miracolo, infatti il cibo cucinato e riposto per l'indomani (per il sabato), «non mandò fetore e non produsse vermi».

Il sabato comincia con un ulteriore *rapporto* da parte di Mosè (vv. 25-26) che approfondisce quanto annunciato in merito alla *raccolta* della manna (si noti anche qui la ripetizione del verbo raccogliere dai vv. 4-5). Mosè infatti invita il popolo a mangiare ciò che hanno preparato il sesto giorno e, soprattutto, a non uscire per cercare di raccogliere la manna in giorno di sabato perché tanto non l'avrebbero trovata¹²⁰. Infatti il sabato è *per*

¹¹⁹ La riflessione in merito a questo atteggiamento del popolo verrà sviluppata nella sezione teologica di questo lavoro (cfr. Cap. 4).

¹²⁰ Questo racconto, con la sua particolarità data dall'alternanza della quantità di manna a seconda dei giorni e dalla quantità complessiva di manna (sufficiente a sfamare almeno 600.000 adulti; cfr. Es 12:37), contrasta

Adonai (v. 25) e il testo sembra suggerire che anche il Signore ne fruisce e che quindi non avrebbe dato seguito ad alcun miracolo in quel giorno.

Infine troviamo ai v. 27-30 una *realizzazione* in due parti: vv. 27-29, iniziale disubbidienza; v. 30 ubbidienza conclusiva. Troviamo infatti un lungo commento del narratore sull'inosservanza del comandamento divino da parte del popolo (v. 27), che dimostra così la sua difficoltà a credere e quindi ubbidire e, di conseguenza, la reazione diretta e personale del Signore che interviene chiedendo a Mosè fino a quando il popolo si sarebbe ostinato nel rifiutarsi di osservare i suoi comandamenti e le sue leggi (v. 28). L'intervento divino rappresenta l'approfondimento dell'ultimo elemento dell'annuncio (elemento n°3), ovvero la prova circa l'osservanza da parte del popolo dei Suoi comandamenti (si noti qui la ripetizione della parola *leggi*), nonché un'ulteriore conferma di quanto già anticipato da Mosè al v. 23. La risposta del popolo alla prova che il Signore ha messo in opera sembra essere alquanto insoddisfacente¹²¹. Per ultimo abbiamo poi il v. 30 che rappresenta finalmente la realizzazione di quanto auspicato dal Signore circa l'osservanza dei suoi precetti e ci conferma che «tutto il popolo» (forse)¹²², comprese il valore del riposo sabbatico.

Riportiamo quindi di seguito uno schema che mostra la sostanziale coerenza del nostro testo seppure nella complessità.

Componente struttura	Contenuto	Sezione
Annuncio generale	Il Signore risolve il problema ma mette alla prova il popolo	vv. 4-5
Rapporto	Mosè e Aronne illustrano la soluzione del problema	vv. 6-7
Rapporto	Mosè afferma la vicinanza del Signore	vv. 8-9

totalmente con l'idea che la manna fosse una sostanza prodotta da alcuni insetti del luogo. Cfr. N.M. Sarna, *op. cit.*, pp. 117, 118.

¹²¹ Infatti qualcuno potrebbe obiettare che sono solo alcuni ad aver trasgredito ma, a parte il fatto che non è detto quanti di loro trasgredirono, qui è in gioco la costruzione di una relazione intima e personale, di fiducia, tra il Signore ed il suo popolo, in un momento storico e sociale affatto semplice. Gli israeliti infatti sono appena usciti da una condizione di schiavitù e di lavoro continuo e forzato, sette giorni su sette, secondo la disponibilità di luce di ogni giorno. La libertà appena assaporata deve essere prima di tutto apprezzata e successivamente incanalata nel modo giusto perché altrimenti può provocare sia un eccesso di ribellione (ricerca di una libertà "assoluta"), sia un eccesso di dipendenza dal Liberatore.

¹²² Abbiamo lasciato in sospenso l'affermazione perché il testo biblico ci presenterà ancora il popolo nell'atto di non osservare il riposo sabbatico.

Conferma del rapporto	Teofania divina a conferma di quanto già anticipato	v. 10-12
Realizzazione	Miracolo della manna e delle quaglie	vv. 13-15
Rapporto	Integrazione alle disposizioni divine	v. 16
Realizzazione	Ubbidienza del popolo	vv. 17-18
Rapporto	Mosè aggiunge ulteriori elementi alle disposizioni	v. 19
Realizzazione in 2 parti	a) Disubbidienza del popolo b) La doppia razione è confermata dai fatti	vv. 20 vv. 21-22
Rapporto	Mosè finalmente spiega il motivo della doppia razione	v. 23
Realizzazione	Ubbidienza del popolo	v. 24
Rapporto	Disposizioni sul sabato	vv. 25-26
Realizzazione in 2 parti	a) Disubbidienza del popolo e reazione divina b) Ubbidienza del popolo	vv. 27-29 v. 30

Ci permettiamo qui lo spazio per un breve commento a quanto si evince dall'applicazione del modello della struttura di ripetizione. Avevamo già sottolineato la particolarità del nostro capitolo e ci limitiamo qui a notare come la frammentazione del testo, che tanto disturba i promotori del metodo storico-critico, esprima proprio in questo modo tutta la sua capacità comunicativa e pedagogica atta non solo a mantenere il lettore in continua tensione e curiosità, ma anche a mostrare in modo chiaro sia gli elementi che costituiscono la trasgressione, sia quelli che caratterizzano l'ubbidienza. Il testo traccia così un solco chiaro e ben definito per il popolo d'Israele prima, e per il lettore biblico, credente, dopo.

Situazione finale: Es 16:31. «Enunciazione della nuova condizione acquisita dal soggetto in seguito alla trasformazione. Strutturalmente, questo momento corrisponde all'inversione della situazione iniziale tramite il superamento della mancanza»¹²³. Infatti, con la *descrizione* finale che si fa della manna, si stabilisce il superamento del problema della mancanza di cibo.

Epilogo: Es 16:32-36. In quest'ultima sezione troviamo le disposizioni finali che il Signore ha affidato a Mosè affinché il popolo abbia sempre presente davanti ai suoi occhi, «affinché essi *vedano...*»¹²⁴. La posizione in cui è posto il vasetto contenente la manna, di fronte al Signore/Testimonianza, mette in risalto il valore di *prova* a carico di entrambi gli interessati (il popolo ed il Signore), nel patto di fiducia reciproca. Infatti, se da un canto il popolo ha risolto il problema contingente dell'approvvigionamento del cibo imparando a fidarsi del Signore, dall'altra il Signore provvede loro questo cibo così particolare non solo per un giorno o una settimana, ma tutti i giorni per almeno quaranta anni!

Nel nostro caso pensiamo che si possa parlare inoltre di una trama *incastonata*. Il racconto infatti, come è già stato evidenziato, risulta incastonato in mezzo ad altri due racconti di mormorazioni (Es 15:22-27; Es 17:1-7), quasi a formare un'inclusione. Inoltre, a nostro avviso, è possibile intravedere in queste tre mormorazioni una scena-tipo¹²⁵ a partire dal tema della mormorazione stessa. Infatti le nostre tre mormorazioni possono essere affiancate alla triplice mormorazione presente nel racconto di Core (Num 16)¹²⁶, che a sua volta va a formare una *triplice mormorazione* più estesa: Num 14, 16, 17. Questa vicinanza tematica non è resa esclusivamente attraverso l'utilizzo dello stesso verbo, ma anche per diversi parallelismi: la storia dell'uomo colto a cercare legna in *giorno di sabato* (Num 15:32-41); l'*assenza di Dio* nella battaglia con gli Amalekiti ed i Cananei (Num 14:39-45); e soprattutto il fatto che la sequenza narrativa contenuta nel libro dei Numeri si concluda con un segno che serve da memoriale per il popolo: la verga d'Aronne fiorita posta anch'essa davanti alla testimonianza come segno di monito contro ogni altro mormorio (cfr. Num 17:10), proprio come la manna venne posta davanti alla testimonianza come segno (Es 16:33,34).

¹²³ D. Marguerat, Y. Bourquin, *op. cit.*, p. 51.

¹²⁴ Cfr. v.32. Nostro è il corsivo.

¹²⁵ Della stessa opinione è Childs il quale utilizza un linguaggio diverso e parla di un «modello derivato dalla tradizione, condiviso da almeno tre racconti [...]», composto di diverse parti, e il cui tema centrale è proprio la mormorazione. Cfr. B.S. Childs, *op. cit.*, pp. 268-275, 290.

¹²⁶ D. Marguerat, Y. Bourquin, *op. cit.*, p. 65.

In effetti, come sottolineato dalla dimensione della *risoluzione*, l'intreccio di questo racconto è un po' più complesso di ciò che sembra. Infatti l'intreccio (o trama), può essere definita anche in merito all'obiettivo generale che si propone, secondo due modelli: trama di *rivelazione* e/o trama di *risoluzione*. Nel nostro caso la risoluzione così estesa serve entrambi gli obiettivi: il popolo ottiene il soddisfacimento di un bisogno pragmatico (cibo per quarant'anni); e Dio opera non solo per il sostentamento materiale di suo *figlio*, Israele, ma anche per educarlo in modo sano e completo, secondo il modello pedagogico del *learning by doing* (imparare facendo)¹²⁷. Infatti c'è un grande insegnamento che il popolo riceve da questa esperienza: l'educazione alla temperanza, all'uguaglianza ed alla condivisione nei confronti delle cose materiali e del tempo stesso¹²⁸.

2.3.3. Il tempo narrativo

Tempo narrativo: ultimo, ma non meno importante tra gli elementi fondanti di un racconto, è proprio il tempo. Si potrebbe addirittura affermare che la narrativa è una forma d'arte che utilizza il tempo. La narratologia analizza il tempo su due diversi livelli¹²⁹: *tempo della storia* (TS); e *tempo del racconto* (TC). «La velocità del racconto verrà definita mediante il rapporto fra la durata (quella della storia) misurata in secondi, minuti, ore, giorni, mesi e anni, e una lunghezza (quella del testo) misurata in righe e in pagine»¹³⁰.

I riferimenti temporali presenti nel nostro testo ci permettono così di dividere il capitolo secondo tre macro periodi in cui si svolgono gli eventi narrati: i giorni della settimana (vv. 2-21)¹³¹; il 6° giorno (vv. 22-24); il sabato (vv. 25-30)¹³². È importante sottolineare che il sesto giorno trova la sua definizione non in quanto tale, ma in rapporto alla sua funzionalità per il sabato del Signore. In apertura (v. 1) e in chiusura (v. 35), inoltre, si trovano dei *sommari*. Infatti, partenza da Elim ed arrivo a Sin, e quarant'anni di

¹²⁷ <http://www.dimec.unisa.it/IFTS/METODOLOGIE_Didattiche.pdf>, documento letto il 27/10/2011. Che questo tipo di lettura in chiave pedagogica sia corretta è suffragato, come si vedrà meglio in seguito, da quanto viene detto in Deuteronomio 8:2-5,16. Inoltre già in questo capitolo compare la metafora di Israele come *figlio* di Dio.

¹²⁸ Del resto, come dice un motto moderno, “il tempo è denaro”, ovvero il tempo è materiale tanto quanto le cose di questo mondo.

¹²⁹ D. Marguerat, Y. Bourquin, *op. cit.*, pp. 91, ss.

¹³⁰ G. Genette, *Figures III*, Éditions du Seuil, Paris, 1972, [trad. it. *Figure III. Discorso del racconto*, (Piccola Biblioteca Einaudi), Torino, Einaudi, 1976 e 2006, p. 136].

¹³¹ I commentatori ebrei ritengono che il dono della manna sia cominciato proprio con il primo giorno della settimana, ma questo non è dimostrabile attraverso il testo. Cfr. B.S. Childs, *op. cit.*, p. 303, *Note di approfondimento*.

¹³² In effetti il v. 23 anticipa già il tema del sabato mettendo così in una relazione funzionale il 6° con il 7° giorno.

un miracolo che si ripete giorno dopo giorno, settimana dopo settimana, vengono riassunti entrambi in un solo versetto.

Il gioco del narratore con il tempo non si limita però solo nello scegliere la velocità del racconto, ma nel decidere, forse¹³³, di realizzare delle *anacronie*, ovvero il tempo del racconto ed il tempo della storia non seguono necessariamente lo stesso *ordine* cronologico. Nel nostro capitolo infatti si trovano tre *analessi*, e due *prolessi* una delle quali fu notata già dal famoso commentatore Rashi¹³⁴.

Infatti, in tre casi Mosè fa riferimento a ciò che il Signore aveva precedentemente detto (v. 23) ed ordinato (vv. 16, 32), ma che abilmente il narratore aveva nascosto per mantenere viva l'attenzione del lettore, valorizzare la figura di Mosè e riempire di significato le continue trasgressioni del popolo¹³⁵. Allo stesso modo, il narratore realizza una *prolessi* quando annuncia il miracolo della manna e delle quaglie (*Ecco, io farò...*; v. 4). Infatti questo evento miracoloso si realizzerà veramente solo diverse ore dopo (*alla sera... e al mattino*; v. 13). Ultima, ma non meno importante, soprattutto per gli studiosi della scuola critica tradizionale, è la lunga *prolessi* (vv. 32-35) relativa all'indicazione di Mosè ad Aronne di mettere il vasetto con la manna, davanti all'Eterno, davanti alla Testimonianza (ovvero l'arca del patto con le tavole della legge), anche se questa non era stata ancora costruita. Ci troviamo qui davanti ad un caso di «anacronismo storico», non particolarmente significativo.

2.3.4. Le ripetizioni

Per quanto riguarda le numerose ripetizioni di singoli vocaboli o intere espressioni presenti nel nostro testo, tali da spingere studiosi del livello di Noth ad affermare la mancanza di unità letteraria dell'intero capitolo¹³⁶ o stimolare molti studiosi della scuola

¹³³ Contrariamente a quanto fin qui affermato, riteniamo che in questo caso sia possibile che alcuni elementi anacronistici non siano strettamente funzionali. Infatti potrebbero semplicemente essere il risultato di una redazione posteriore del testo che non era tanto interessata a privilegiare l'aspetto logico-temporale quanto l'aspetto teologico. Ovvero, spesso nell'Antico Testamento, sia la storia, sia il tempo, sia altri elementi narrati sono comunque posti al servizio dell'intento ultimo, teologico, del narratore. Si veda il caso delle genealogie in Genesi, che sono funzionali alla narrazione pur manifestando un carattere di incompletezza storica. Cfr. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 187.

¹³⁴ Cfr. B.S. Childs, *op. cit.*, p. 302.

¹³⁵ Anche per questo riteniamo che nel suo primo intervento diretto (vv. 4-5), il Signore avesse spiegato a Mosè in modo chiaro, e con dovizia di particolari, cosa sarebbe successo, quando e come. Il perché è già manifesto: mettere alla prova il popolo. Svelare poco alla volta il contenuto della prima rivelazione divina è appunto parte dell'arte comunicativa e pedagogica del narratore.

¹³⁶ Cfr. M. Noth, *op. cit.*, pp. 162, 163.

critica ad estrapolare alcuni versetti per posizzarli poi secondo una sequenza diversa¹³⁷, «più coerente e quindi più comoda»¹³⁸, è necessario chiarire lo scopo delle stesse. Ovvero le ripetizioni sono funzionali e volontarie, e non solo artistiche¹³⁹, e perseguono diversi obiettivi¹⁴⁰.

Il testo infatti ci pone subito di fronte ad un gruppo che sembra essere compatto. I *figli d'Israele* sono riuniti in *assemblea*. Il termine *assemblea* compare ben 6 volte, di cui 5 nei primi 10 versetti, malgrado il gruppo di persone uscito dall'Egitto sia molto eterogeneo (Es 12:37-38). Ma questa unità formale, in *assemblea*, esprime già un carattere di aggregazione finalizzata per uno scopo, che si esprime infatti in relazione diretta con la *mormorazione*, che a sua volta traccia lo sfondo principale del capitolo, nonché della sezione più ampia del libro in cui esso è contenuto ed infine in quanto «tema principale delle peregrinazioni nel deserto».¹⁴¹ Infatti la generalizzazione iniziale dei *figli d'Israele* riuniti in *assemblea*..., viene sostituito alla fine del racconto da espressioni più concilianti: i *figli d'Israele* in quanto *popolo* (v. 30) e *casa d'Israele* (v. 31).

Il verbo mormorare o il suo sostantivo compaiono nel testo masoretico 8 volte nei primi 12 versetti e addirittura 3 volte nel versetto 8. Questa accumulazione caratterizza bene sia il tema del capitolo, sia la situazione psicologica e spirituale dei figli d'Israele.¹⁴² Infatti è il popolo che, prima ancora, sta mettendo alla prova il Signore.¹⁴³ La mormorazione, come dice Mosè, non è contro lui o Aronne ma direttamente contro l'Eterno (v. 8). A questa provocazione il Signore risponde con una contro-provocazione, cioè mettendo Lui alla prova il popolo (v. 4). La presenza del Signore, messa in discussione dal popolo, è invece espressa attraverso la ripetizione del verbo udire (4 volte), vv. 7, 8, 9, 12. Questa ripetizione, inoltre, sottolinea la disponibilità del Signore ad ascoltare chiunque gli si rivolga in modo diretto e personale!

La mormorazione, come è già stato rilevato dal versetto 2, non è solo in relazione alla mancanza di cibo (comunque ancora tutta da dimostrare), e quindi legato solo ad un problema di quantità, ma è al tempo stesso in relazione alla qualità del cibo. L'assemblea

¹³⁷ Si veda ad esempio quanto proposto da Propp nel suo commentario. Cfr. W.H.C. Propp, Exodus 1-18, (The Anchor Bible), New York, New York (USA), Doubleday, 1999, pp .590, 591.

¹³⁸ B.S. Childs, *op. cit.*, p. 289, 297.

¹³⁹ Cfr. E. Galbiati, *La struttura letteraria dell'Esodo*, Edizioni Paoline, Roma, 1956, p.170.

¹⁴⁰ R. Alter, *op. cit.*, pp. 112, ss; U. Cassuto, *The documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch; eight lectures.*, pp. 69, ss.

¹⁴¹ B.S. Childs, *op. cit.*, p. 295.

¹⁴² Questo argomento verrà affrontato nella sezione del commento teologico al testo.

¹⁴³ B.S. Childs, *op. cit.*, p. 297.

infatti chiede carne per mangiare e pane per saziarsi! (v. 3 e cfr. vv. 8, 12). Queste ripetizioni aiutano a sviluppare il tema della mormorazione e la portata del problema: l'eccessivo desiderio di dipendenza del popolo nei confronti del suo Liberatore (manifestando così una mentalità assistenzialista sviluppatasi in quattrocento anni circa di schiavitù in Egitto), e la cupidigia derivante dall'avvenuto affrancamento dalla schiavitù che, non solo gli aveva permesso di uscire dall'Egitto, ma di uscirne addirittura arricchiti! (Es 12:32, 35-36).

Un'altra ripetizione significativa è quella del concetto della *porzione giornaliera*, annunciata nel versetto 4, che potrebbe lasciar intendere una quantità diversa da persona a persona, e che invece assume una connotazione via via più precisa a partire dal versetto 16 secondo la formula: ognuno *in base al suo bisogno di cibo* (altri traducono: ognuno *quanto ne può mangiare*), (vv. 16, 18, 21); ovvero 1 *omer* a testa (vv. 16, 32, 33). Questa formula resta confermata anche per quanto riguarda la coppia di giorni venerdì-sabato. Infatti il venerdì mattina ogni israelita raccoglieva 2 *omer* di manna a testa, 1 per il giorno stesso e l'altro per il sabato. Questa specificazione della quantità non è senza valore, visto che il racconto sottolinea ciò che accadde alla manna che venne fatta *avanzare* fino al giorno dopo (vv. 19-20).

Un'altra ripetizione di carattere retorico è quella che si trova in chiusura, al versetto 35, che afferma 2 volte nello stesso versetto che la manna venne mangiata dagli israeliti per quarant'anni, finché non arrivarono alla terra di Canaan. In questo caso la ripetizione serve sia a confermare l'importanza dell'evento, sia a trasmettere l'idea che questo fu il *vero* ed unico cibo, degno di essere ricordato, e che ha veramente sostenuto il popolo durante le sue peregrinazioni nel deserto. Come a dire che se anche avessero trovato un altro cibo, diverso dalla manna, questo sarebbe stato inutile ai fini del sostentamento, e solo attraverso il dono della manna il popolo ha potuto *davvero* sopravvivere nel deserto!

Ultima, ma forse più importante di tutte, è la ripetizione che tanto *scandalizza* i commentatori della scuola storico-critica, ovvero quella contenuta nelle parole del Signore come sono indicate nei versetti 11-12, che riprendono ciò che è già stato anticipato da Mosè nei versetti 6-8. Ci sono due grandi linee di pensiero in seno agli studiosi¹⁴⁴. Coloro che ritengono che questi versetti andrebbero semplicemente spostati, modificando quindi la sequenza logica del brano; e coloro che ritengono che il Signore asseconi una presunta precedente preghiera di Mosè, non presente nel testo (B. Jacob, op. cit.), o che ancora il

¹⁴⁴ Cfr. B.S. Childs, *op. cit.*, pp. 289, ss.

Signore adempia quella soluzione che Mosè ha autonomamente immaginato (U. Cassuto, op. cit.). Nessuna di queste soluzioni però soddisfa pienamente e lo stesso Childs, che pure arriva a cogliere l'esistenza di una *struttura di ripetizione*, non riesce comunque ad individuare lo scopo di questa ripetizione anacronistica e, scrive Durham, non coglie nemmeno il parallelo tra Esodo 16 e Numeri 11¹⁴⁵.

La nostra opinione è che il redattore dell'Esodo abbia costruito appositamente questa prima parte del testo in modo da suscitare nel lettore diverse reazioni e considerazioni significative: 1) il modo in cui comincia il versetto 4: “וַיִּהְיֶה” (eccomi) trasmette l'idea dell'immediatezza dell'intervento divino e quindi dell'attenzione di Dio verso i bisogni del suo popolo - come hanno scritto diversi commentatori ebrei (Rambàn), prima ancora che il popolo si lamentasse il Signore aveva già deciso di nutrirlo nel deserto con la manna¹⁴⁶ - anche se, al tempo stesso, l'intervento del Signore si farà attendere almeno fino alla sera; 2) la prima dichiarazione del Signore (v. 5), sembra essere volutamente generica ed incompleta così da lasciare il lettore con il fiato sospeso in merito alla *prova* che il Signore vuole applicare, ecco quindi che concordiamo con coloro che intendono il termine “לֶחֶם” (pane), nella sua accezione più ampia di cibo generico¹⁴⁷; 3) il tema della prova, a nostro avviso, si riferisce sia alla parte precedente del versetto, quando si dice che il popolo avrebbe raccolto *ogni giorno la provvista del giorno*; sia alla parte successiva, quando si fa riferimento alla *doppia razione* giornaliera¹⁴⁸. Risponde quindi alla doppia domanda degli israeliti in termini di quantità e qualità anche se in un modo diverso da quello che forse si sarebbero aspettati o auspicati. 4) Concordiamo con coloro che vedono nel versetto 8 un approfondimento di quanto già anticipato nei versetti precedenti, che, sommato alla ripetizione del termine *mormorazioni*, serve ad enfatizzare la gravità della lamentela del popolo, contrapponendola alla relazione intima e personale (di vera fede), di Mosè ed Aronne; con un accento particolare sulla figura di Mosè che, messo alle strette dall'insistenza dell'assemblea, si lascia andare ad una reazione che lo porta a dimostrare, citando ciò che Dio avrebbe detto solo a loro, non esclusivamente il suo ruolo di intermediario, ma quell'aspetto più importante di confidenza ed intimità con il Signore.

¹⁴⁵ Cfr. J.I. Durham, *Exodus*, (Word Biblical Commentary – vol. 3), (Old Testament Editors: John D.W. Watts; James W. Watts), Word Inc., Nashville, 1987, p.217.

¹⁴⁶ Cfr. S. Bekhor, - A. H. Dadon, (a cura di), *Esodo – Shemòt*, Mamash Edizioni Ebraiche, Milano, 2010, p. 253.

¹⁴⁷ Cfr. U. Cassuto, *A Commentary on the Book of Exodus*, p. 193.

¹⁴⁸ Cfr. B.S. Childs, *op. cit.*, pp. 296, 297.

5) Questa prima sezione (vv. 1-12), trasmette al capitolo intero un carattere marcatamente parenetico e di insegnamento a confidare nel Signore e nelle sue indicazioni¹⁴⁹.

2.3.5. Il modo narrativo

Per comprendere la categoria del modo narrativo, diciamo subito che «il narratore può presentare un personaggio dicendo che egli è (*telling*) o mostrando ciò che egli fa (*showing*)»¹⁵⁰. La regolazione dell'informazione narrativa è trattata secondo la categoria della *distanza narrativa*¹⁵¹. Ovvero il narratore può decidere di narrare lui gli eventi del racconto (modo distante di raccontare) oppure lasciare che siano i personaggi stessi a costruire il racconto attraverso le proprie azioni e/o dialoghi (modo più ravvicinato). Questo secondo modo è anche detto *scenico* o *drammatico* ed è molto utilizzato nella Bibbia. Sottolinea il contenuto dei dialoghi, coinvolge maggiormente il lettore ed aiuta a caratterizzare i personaggi o la situazione. In ultima analisi comunque, a scampo di equivoci, è sempre bene ricordare che «sarebbe illusorio confondere discorso riferito e fedeltà documentaria alle parole storicamente pronunciate»¹⁵².

Nel nostro capitolo la voce del narratore è molto presente e si manifesta spesso in quella che è chiamata una *realizzazione* in merito agli avvenimenti annunciati. Questi sono i versetti, e non sono pochi, che il narratore riserva per se: Esodo 16:1-2, 10, 13-15¹⁵³, 17-18, 20-22, 24, 27, 30-31, 34-36. Il narratore lascia al tempo stesso molto spazio ai dialoghi anche se questi, così come sono intercalati, e per le ripetizioni che contengono, possono lasciare il lettore alquanto dubbioso¹⁵⁴. Si veda ad esempio l'*annuncio* del miracolo del Signore, anticipato nei suoi contenuti da Mosè (vv. 8-9), e la successiva ripetizione da parte del Signore di quale fosse la sua volontà (vv. 11-12).

In effetti il testo è costruito ad arte dal narratore¹⁵⁵. Infatti, tutte queste lacune narrative in cui il lettore scopre sempre in ritardo rispetto ai personaggi del racconto (e soprattutto rispetto a Mosè), quali siano le vere intenzioni del Signore e le direttive da Lui impartite (cfr. vv. 8, 16, 19, 23, 29, 32), pone il personaggio di Mosè su un piano del tutto

¹⁴⁹ Cfr. B.S. Childs, *op. cit.*, p. 271.

¹⁵⁰ D. Marguerat, Y. Bourquin, *op. cit.*, p. 76.

¹⁵¹ Cfr. G. Genette, *op. cit.*, p. 213.

¹⁵² D. Marguerat, Y. Bourquin, *op. cit.*, p. 80.

¹⁵³ In effetti questo versetto riporta anche il discorso diretto dei figli d'Israele che si interrogano a vicenda su cosa sia la manna e di Mosè che risponde loro.

¹⁵⁴ U. Cassuto, *A commentary on the book of Exodus*, p. 186.

¹⁵⁵ *Idem*, p. 188.

privilegiato e fa di Mosè il primo interlocutore del Signore. Inoltre, il cambiamento di soggetto dal Signore a Mosè nei vv. 28 e 29, senza essere stato introdotto esplicitamente dal narratore con l'espressione «e Mosè disse...», pone ancora di più in una sorta di sovrapposizione quasi totale la figura di Mosè a quella del Signore, nell'affermazione del comandamento del riposo sabbatico.

2.4. Struttura del racconto

In considerazione di quanto fin ora analizzato, possiamo finalmente delineare una nostra proposta di struttura del racconto, a partire proprio dall'intreccio narrativo, riassumendo ogni sezione con un titolo esplicativo. La struttura che di seguito proporremo differisce da quella proposta dal Galbiati nel suo libro¹⁵⁶. Questo risultato non dipende tanto dall'utilizzo di «canoni stilistici» diversi dai nostri¹⁵⁷, quanto piuttosto dalla diversa prospettiva utilizzata nell'applicazione dei canoni stessi. Ovvero l'analisi di Galbiati, pur presupponendo una unità letteraria generale di tutto il libro di Esodo¹⁵⁸, e riuscendo infine anche a dimostrare una sostanziale coerenza letteraria del capitolo oggetto del nostro lavoro¹⁵⁹, mantiene sempre una prospettiva eccessivamente logico-analitica, al punto di affermare che «Il primo ciclo [Es 16:1-21; n.d.r.], è formato stilisticamente da vere *monadi*, che non hanno un rapporto logico esplicito né con quanto precede né con quanto segue. Si possono scambiare di posto, mettendo al primo posto una qualunque di essa trovando così diverse combinazioni possibili senza mutare molto *la successione logica del tutto*»¹⁶⁰.

Noi non condividiamo quest'affermazione di Galbiati sulla mancanza di logicità e crediamo che il lavoro svolto fino a questo punto abbia già fornito numerose indicazioni in questo senso. Piuttosto, forse, ci sentiamo di dire che la *logica* del redattore mirava ad un obiettivo diverso rispetto a quello di una mera *coerenza temporale*. Qui di seguito la nostra proposta per una struttura del capitolo:

I) Introduzione alla seconda mormorazione (vv. 1-3).

¹⁵⁶ Cfr. E. Galbiati, *op. cit.*, pp. 167 – 169.

¹⁵⁷ Infatti, in termini generali possiamo affermare che, pur rifacendosi ad una terminologia spesso differente rispetto a quella da noi utilizzata, è possibile riscontrare nel lavoro di Galbiati una sostanziale vicinanza circa i contenuti. Cfr. E. Galbiati, *op. cit.*, p. 37, ss.

¹⁵⁸ *Idem*, pp. 9, 10.

¹⁵⁹ *Idem*, pp. 170, ss.

¹⁶⁰ *Idem*, p. 170. Nostro è il corsivo.

v. 1: Indicazione spazio-temporale;

vv. 2-3: Mormorazione del popolo per il cibo.

II) Conoscere il Signore attraverso le sue opere e le sue istruzioni (vv. 4-31).

Sezione A) : Il Signore veramente è vicino in modo personale al suo popolo, lo ascolta ed è attento a tutti i suoi bisogni (vv. 4-12).

vv. 4-5: Risposta immediata del Signore che fornisce già tutte le disposizioni a Mosè e mette alla prova il popolo;

vv. 6-9: Mosè ed Aronne annunciano il miracolo ma indirizzano il popolo a rivolgersi al Signore direttamente;

vv. 10-12: La Teofania a tutto il popolo.

v. 9: invito di Mosè e Aronne ad avvicinarsi tutti davanti al Signore;

v. 10: apparizione della gloria divina nella nuvola;

vv. 11-12: Il Signore conferma *personalmente* quanto già anticipato da Mosè riguardo al fatto di poterlo conoscere direttamente e personalmente.

Sezione B): Pedagogia divina attraverso il miracolo della manna (vv. 13-31).

vv. 13-21: Approfondimento sul dono giornaliero della manna durante i primi 5 giorni della settimana;

vv. 13-15: stupore del popolo per il miracolo di quaglie e manna;

vv. 16-18: Mosè impartisce le prime disposizioni in merito alla raccolta della manna;

vv. 19-21: Mosè impartisce ulteriori indicazioni, avviene la prima trasgressione ma alla fine il popolo ubbidisce;

vv. 22-30: Approfondimento sul dono della manna durante 6° e 7° giorno;

vv. 22-24: stupore del popolo per la doppia quantità raccolta e relative disposizioni per il sesto giorno;

vv. 25-26: Mosè impartisce nuove disposizioni per il settimo giorno;

vv. 27-29: seconda trasgressione del popolo e reazione del Signore;

v. 30: ubbidienza del popolo al precetto sabbatico;

v. 31: Descrizione della manna;

III) Conclusione del racconto (vv. 32-36).

vv. 32-34: ultime disposizioni relative alla manna in quanto simbolo;

vv. 35-36: dichiarazione finale di conferma storico-teologica dell'evento.

Capitolo III - Analisi del contesto

In questa sezione del nostro lavoro, ci limiteremo ad analizzare il contesto letterario piuttosto che il contesto storico (autore/i; data; ecc.), non perché quest'ultimo non sia importante, ma perché le considerazioni in merito su chi sia l'autore della Torah, e di conseguenza quale sia la sua datazione, dividono tutt'ora gli studiosi che dibattono questo tema da almeno due secoli e, con Alexander, ci chiediamo se: «E' possibile per gli studiosi contemporanei recuperare con sicurezza il processo mediante il quale fu composto il Pentateuco, soprattutto se non sono disponibili altri testi?»¹⁶¹. Anche la datazione, di conseguenza, risulta particolarmente controversa ed ogni ipotesi suggerita dagli studiosi non è priva di difficoltà ma, malgrado tutto, ancora con Alexander affermiamo che «numerose osservazioni di carattere generale devono essere fatte a supporto dell'idea che dovrebbe essere dato maggior peso all'ipotesi che le tradizioni del Pentateuco siano autentiche piuttosto che *tardive creazioni di fantasia*, come certi studiosi hanno recentemente sostenuto (e.g., Mullen)»¹⁶².

Non riprendiamo quindi gli elementi che animano il dibattito ancora in corso ma ci limitiamo ad osservare che «in quanto opera letteraria, il Pentateuco mostra prove di unità e frammentarietà. L'unità generale di composizione, che coinvolge un intreccio narrativo che lega insieme materiali disparati, dev'essere controbilanciato dal fatto che gli scritti del Pentateuco mancano di omogeneità avendo diversi stili e tipi di scrittura che sono stati posti fianco a fianco. Questi fattori suggeriscono che il Pentateuco fu composto attraverso un processo di modifica che ha coinvolto la messa insieme di documenti già esistenti»¹⁶³. In questo nostro lavoro accetteremo il carattere storiografico¹⁶⁴ degli eventi narrati anche perché, come scrive Bright, «non è quel tipo di tradizione che un popolo inventerebbe!»¹⁶⁵.

¹⁶¹ Cfr. T.D. Alexander, "Authorship of the Pentateuch" in T. Desmond Alexander, David W. Baker, (Editors) *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, InterVarsity Press, Downers Grove, (IL) USA, 2003, p. 63.

¹⁶² *Idem*, p. 66. Nostro è il corsivo.

¹⁶³ *Idem*, p. 70. Si noti ad esempio la sequenza di riferimenti interni a documenti precedenti la redazione dell'intero Pentateuco (es. Gen 5:1; Es 17:14; 24:7; 34:27; Num 21:14-15; 33:2; Deut: 31:9, 22, 24).

¹⁶⁴ E' con consapevolezza che parliamo di storiografia e non di storia perché le narrazioni contenute nel testo biblico, come del resto ogni altro tipo di narrazione, non sono un resoconto asettico e puntuale dei fatti ma contengono un consistente elemento *ideologico* e, a differenza dei miti o delle leggende, contengono anche il filo conduttore della *cronologia*.

¹⁶⁵ J. Bright, *A History of Israel*, Westminster John Knox Press, Presbyterian Publishers Corporation, 4th edition 2000, [trad. it. *Storia dell'antico Israele*, Roma, Newton & Compton editori s.r.l., 2002, p. 137].

Ci asterremo invece dall'attribuire la paternità dello scritto, anche se molte tradizioni religiose conservatrici lo mettono in relazione diretta con Mosè¹⁶⁶.

Fatta questa necessaria premessa procederemo ad analizzare il senso del nostro capitolo nel contesto letterario del libro di Esodo secondo due diverse prospettive e, successivamente, nel contesto più ampio dell'intero Pentateuco, in relazione soprattutto ai libri di Numeri e Deuteronomio. Infatti, malgrado il libro di Esodo sia «ancora più strettamente unito del Genesi»¹⁶⁷, gli esegeti non concordano completamente nella sua suddivisione e mentre Keil e Jacob suddividono l'intero libro in due parti¹⁶⁸, altri esegeti «distinguono almeno tre parti in Es: l'uscita dall'Egitto (Es 1,1 – 15,21); la marcia dall'Egitto al Sinai (15,22 – 18,27); Israele al Sinai: l'alleanza e le leggi (19-40)»¹⁶⁹. Dobbiamo qui sottolineare che sicuramente l'evento del Sinai, con la stipula del Patto, rappresenta il punto centrale che divide il libro in due macro sezioni e che, come scrive Keil, «Queste diverse sezioni non sono delimitate, è vero, come le dieci parti di Genesi [...]», ma dobbiamo notare ancora con Keil che «Il cantico di Mosè al Mar Rosso (cap. 15:1-21), da forma in modo inequivocabile alla chiusura della prima fase della storia [...]»¹⁷⁰.

3.1. Il contesto letterario immediato

Per contesto immediato intendiamo quindi la sezione che abbiamo sopra identificato, che comprende le tre mormorazioni (15:22 – 17:7)¹⁷¹, e che precede gli ultimi eventi prima dell'arrivo del popolo al Sinai in Es 19:1. In questo contesto abbiamo anche già sottolineato come il capitolo 16 abbia una rilevanza particolare, sottolineata sia dall'estensione del testo se confrontato con quello delle altre due mormorazioni (36 versetti

¹⁶⁶ Questo malgrado sia scontato che certe parti del Pentateuco non siano state scritte da lui, come ad esempio la sezione riguardante la sua morte (cfr. Deut. 33, 34); e che di altre sezioni, probabilmente lui sia stato solo uno dei redattori (cfr. Genesi).

¹⁶⁷ Cfr. B. Jacob, *op. cit.*, p. xxxv.

¹⁶⁸ Anche se queste parti differiscono negli autori per estensione. Keil infatti divide così: Prima parte: 1 - 15:21; Seconda parte 15:22 – 40. Cfr. C.F. Keil, *op. cit.*, pp. 269, 270. Per Jacob invece: Prima parte: 1 – 18:27; Seconda parte: 19:1 – 40. Cfr. B. Jacob, *op. cit.*, p. xxxv.

¹⁶⁹ J.-L., Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, EDB - Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2008², p. 38. Anche Cassuto e Durham suddividono il libro tre parti, ma entrambi danno un'estensione diversa. Così Cassuto: Parte I: Schiavitù e Liberazione (I-XVII); Parte II: La Torah e i suoi Precetti (XVIII-XXIV); Parte III: Il tabernacolo ed il suo Servizio (XXV-XL). Cfr. U. Cassuto, *A commentary on the book of Exodus*, Indice. Per Durham invece abbiamo: Parte 1: Israele in Egitto (1:1-13:16); Parte 2: Israele nel deserto (13:17-18:27); Parte 3: Israele al Sinai (19:1-40:38). Cfr. J.I. Durham, *op. cit.*, Indice.

¹⁷⁰ Cfr. C.F. Keil, *op. cit.*, pp. 270.

¹⁷¹ Anche Keil identifica questa sezione come una sezione a sé stante. Cfr. C.F. Keil, *op. cit.*, pp. 358.

nel nostro capitolo contro i 6 versetti della prima mormorazione ed i 7 versetti della terza), sia per il tema: infatti è già stato sottolineato come le due narrazioni che hanno per tema *la mancanza d'acqua*, includendo al centro il nostro capitolo con la mormorazione per *la mancanza di cibo*, formino una «struttura concentrica».

Le tre mormorazioni hanno alcuni elementi in comune ed altri elementi che differiscono tra loro. Gli elementi che differiscono mostrano una sorta di crescendo nella relazione con Dio. Infatti, anche se tutte e tre le mormorazioni seguono uno schema simile: bisogno – mormorazione – intercessione di Mosè – risposta divina; nella prima mormorazione «il resoconto del narratore circa l'azione divina è ridotto al minimo: «Dio risponde a Mosè mostrandogli un pezzo di legno.»¹⁷², il resto va da se ed è tutto sottinteso¹⁷³. Invece nel capitolo 16, in occasione della seconda narrazione, il racconto pur lasciando sottintesi alcuni elementi del dialogo avvenuto tra Mosè ed il Signore, come abbiamo già visto, sostanzialmente presenta la soluzione divina fin dall'inizio. Nella terza mormorazione invece, la descrizione del narratore entra nei minimi dettagli di come si svolgerà il miracolo divino (cfr. 17:5-6).

A questo primo elemento va aggiunto un secondo elemento che, in relazione al precedente, ci aiuta a cogliere un significato teologico in questo primo *contesto*. Infatti, mentre nelle prime due mormorazioni è il Signore che mette alla prova il popolo (cfr. 15:25; 16:4), la terza si chiude, al contrario, con il popolo che mette alla prova il Signore (cfr. 17:7) e, come nota giustamente Fretheim, «mettere alla prova da parte di Israele significa questo: se noi dobbiamo credere che Dio sia veramente presente, allora egli deve mostrarsi a noi in modo concreto, facendo materializzare l'acqua. Significa far dipendere la fede di Dio da una simile dimostrazione contingente. Si tratta, in sostanza, di un tentativo di cangiare la fede in visione»¹⁷⁴.

Un altro elemento da notare nel contesto di queste tre narrazioni è relativo al coinvolgimento di altre *figure* oltre a quella ovviamente onnipresente di Mosè. Infatti, mentre nel contesto della prima mormorazione (15:22-27), l'unico mediatore tra Dio ed il

¹⁷² T.E. Fretheim, *Exodus*, John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1991, [trad. it. *Esodo*, (coll. Strumenti – 19), Torino, Claudiana, 2004, p. 231].

¹⁷³ E' lasciato talmente *in sospeso* questo intervento divino, da spingere autori come Fretheim a ritenere che non si sia trattato affatto di un miracolo. Cfr. T.E. Fretheim, *op. cit.*, p. 232. Altri invece, come Durham, notano giustamente «Che non ci possono essere dubbi sul fatto che è il Signore la fonte del *miracolo* del cambiamento delle acque, così come indicato nel versetto successivo [v. 25; n.d.r.], inclusa l'affermazione del Signore». Cfr. J.I. Durham, *op. cit.*, p.213. Nostro è il corsivo.

¹⁷⁴ T.E. Fretheim, *op. cit.*, p. 247.

popolo è Mosè, nel nostro racconto alla figura di Mosè si affianca fin dall'inizio anche quella di Aronne (cfr. 16:6, ss.), e solo verso la metà del racconto compaiono, anche se in posizione molto defilata, dei non meglio precisati «capi dell'assemblea» (v.22). Infine, nel contesto della terza mormorazione, è il Signore stesso a dire a Mosè di portare con sé degli anziani d'Israele (17:5,6).

A nostro avviso quest'ultimo elemento può essere messo in relazione con una variazione decrescente nella componente «legale» espressa nelle tre mormorazioni. Infatti, mentre nella prima mormorazione il Signore fa esplicitamente riferimento ad «...una legge e un decreto» (Es 15:25), che si dovrebbero concretizzare nella vita d'Israele secondo l'affermazione: «Se tu *ascolti attentamente* la voce dell'Eterno, il tuo DIO, e *fai ciò che è giusto* ai suoi occhi e *porgi orecchio* ai suoi comandamenti e *osservi* tutte le sue leggi,...»¹⁷⁵ (cfr. Es 15:26), presentando quindi una prospettiva su queste «leggi e decreti» di carattere più generale ma al tempo stesso, e proprio per questo, più impegnativa per l'individuo; nella seconda mormorazione il Signore risulta meno generico nell'esplicitazione delle sue leggi e comandamenti (cfr. 16:4, 28), e la concretezza del comandamento assume una sempre più chiara connotazione nel corso della narrazione. Per ultimo poi, nella terza mormorazione, non si fa più alcun riferimento a leggi e/o comandamenti e, come è stato già sottolineato, le indicazioni del Signore sono tutte molto ben esplicitate e definite. Lo spazio all'impegno individuale, da un certo punto di vista, è ridotto al minimo.

L'elenco quindi di Esodo 15:26 con l'invito ad *ascoltare attentamente* la voce dell'Eterno, a *porgere orecchio* ai suoi comandamenti, ecc., ovvero tutti elementi che suggeriscono e spronano verso una relazione *intima, diretta e personale* con il Signore da parte di ogni singolo individuo del popolo che aveva peraltro da poco finito di cantare «...Questo è il mio Dio, io lo glorificherò; è il DIO di mio padre, io lo esalterò»¹⁷⁶ (cfr. Es 15:2), si scontra purtroppo, con il procedere del viaggio, con un popolo che immediatamente si dimentica di questa opportunità di relazione diretta e personale (in fondo questa è la vera fede sincera), e spinge il Signore a farsi da parte in favore di sempre più numerosi intermediari umani - pur mantenendo sempre una relazione speciale con Mosè - ed ordinamenti precisi e dettagliati.

In merito a quest'ultimo elemento, ci permettiamo qui una brevissima ma importante riflessione teologica e facciamo nostro un pensiero del teologo Drewermann

¹⁷⁵ Nostro è il corsivo.

¹⁷⁶ Nostre sono le sottolineature.

che scrive: «...una cosa è avere leggi, tutt'altra avere un cuore; che c'è una bella differenza tra emanare disposizioni nel quadro dell'ordinamento borghese e chiederci come ci poniamo davanti a Dio»¹⁷⁷. Ovvero, con altre parole potremmo dire che *le regole sono fatte per coloro che non si sanno regolare* e che, quanto più una persona è lontana dalla sua relazione diretta e personale con il Signore, tanto più avrà bisogno di paletti, di regole (o *comandamenti*) che lo guidino nel discernere i casi della vita. Al contrario, quanto più un individuo è vicino al Signore in modo diretto e personale - al punto di «...*ascoltarne attentamente la voce*» con tutto il proprio cuore, tanto più comprenderà, di volta in volta, caso per caso, come comportarsi nelle diverse situazioni secondo il principio dell'Amore e senza bisogno quindi di regole precostituite che, con tutta la loro limitatezza e finitudine, cercano di incarnare tale principio¹⁷⁸.

E' vero che, come scrive Blenkinsopp, il deserto rappresenta un «luogo che mette alla prova il corpo e tenta lo spirito. [...] tuttavia esso rappresentava per alcuni dei profeti *un tempo di innocenza e intimità con Dio*, una specie di utopia che ebbe termine quando Israele cedette agli allettamenti corruttori della terra fertile [...]»¹⁷⁹. Quest'ultima considerazione sull'aver *intimità* con Dio ci aiuta a comprendere il senso della ripetizione della domanda che Mosè, interpellato, rivolge a coloro che mormorano: «...ma noi che cosa *siamo* perché mormorate contro di noi?» (cfr. Es 16:7,8; cfr. 17:2b). E' al Signore che avrebbero dovuto rivolgersi direttamente gli Israeliti e l'invito di Mosè è teso proprio a spingerli a ricercare questa comunione diretta e personale. Scrive una rinomata autrice avventista che «Il Signore permetteva che sorgessero delle difficoltà [...], per disporli a rivolgersi a colui che poco tempo prima era stato il loro Liberatore. Se lo avessero pregato, nel momento della necessità, egli avrebbe manifestato il suo amore e la sua premura per loro»¹⁸⁰. In definitiva la frase di Mosè può essere intesa come un invito alla fede nel Signore¹⁸¹.

¹⁷⁷ E. Drewermann, *Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung*, Walter-Verlag, Olten, CH, 1994⁵, [trad. it., *Il vangelo di Marco. Immagini di redenzione.*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea – 78), Editrice Queriniana, Brescia, 2007⁵, p. 273].

¹⁷⁸ Scrive Benno Jacob nel suo commento al versetto 29: «Qui noi non abbiamo lo stile di un legislatore o di un giudice, ma le parole di avvertimento di un maestro e amico». B. Jacob, *op. cit.*, p. 462.

¹⁷⁹ J. Blenkinsopp, *op. cit.*, p. 189. Nostro è il corsivo.

¹⁸⁰ E.G. White, *The Story of Patriarchs and Prophets*, Review and Herald Publishing Association, Washington, 1958, [trad. it. *Patriarchi e profeti*, (Seconda edizione, prima ristampa), Edizioni ADV, Falciani, Impruneta (FI), 2003², p. 241]. Della stessa opinione è Calvino. Cfr. J. Calvin, *op. cit.*, p. 249.

¹⁸¹ Cfr. S. Levi della Torre, «Il settimo giorno», in M. Donà, S. Levi della Torre, *Santificare la festa*, il Mulino, Bologna, 2010, p. 52.

3.2. *Il contesto letterario del libro*

Per contesto letterario più largo cercheremo di considerare quello dell'intero libro di Esodo e per dare seguito a questa analisi proveremo quindi a riassumere l'intero libro in poche parole. Tenendo sempre in mente che il soggetto principale, nonché «destinatario primario nel testo» è Israele, in relazione con il Signore, possiamo dire che il libro si apre con la condizione di schiavitù dei figli d'Israele a cui segue l'impegno del Signore per liberare il suo popolo (Es 6:7), attraverso quell'uomo che diventerà suo amico intimo: Mosè (Es 33:11). La liberazione però non è né fine a se stessa¹⁸², né, contro Pixley e le sue categorie marxiste come citato da Brueggemann, espressione di «un profondo conflitto socio-economico e politico tra il regime stabilito [...] e la comunità schiava-contadina, che muove contro il centro stabilito del potere»¹⁸³. La liberazione piuttosto è attuata dal Signore e, spesso, addirittura contro il volere del popolo che, infatti, alle prime difficoltà *mormora* per tornare in Egitto (Es 16:2-3; 17:3). Dopo la fuga dall'Egitto e la liberazione dall'esercito egiziano attraverso le acque del Mar Rosso, il popolo giunge al Sinai e lì viene stretta l'alleanza (Es 19-24) basata tutta la raccolta di leggi e comandamenti indicati nei capp. 20-23¹⁸⁴. E' su questa base che il Signore predispone la costruzione del santuario il cui scopo principale è di permettergli finalmente di abitare in mezzo al suo popolo (Es 25:8). Dopo la caduta rappresentata dall'episodio del vitello d'oro, Mosè ristabilisce l'alleanza (Es 34) ed il libro si conclude con la costruzione e consacrazione del santuario (Es 40,34-38).

«La questione della sovranità di JHWH su Israele percorre tutto il libro dell'Esodo. In Es 1-15, il problema fondamentale è di sapere chi è il vero sovrano d'Israele e chi Israele deve “servire”: faraone o JHWH. [...] Es 15,22 – 18,27 è una transizione che conduce Israele dall'Egitto al monte Sinai. [...]»¹⁸⁵. Al Sinai, mediante la stipula dell'alleanza, finalmente il Signore diventa davvero sovrano d'Israele¹⁸⁶, tant'è che cambia anche il suo atteggiamento nei confronti delle trasgressioni del popolo. Infatti, mentre in Es 16:27-29 davanti alla trasgressione del sabato da parte di alcuni del popolo il Signore si limita a lamentarsi con Mosè, in Es 31:14-15 e 35:1-3 il Signore annuncia che chi verrà trovato a

¹⁸² La liberazione ha infatti come fine ultimo il *servizio* del Signore (Es 7:16; 8:1,20; 9:1,13; 10:3; cfr. 5:1).

¹⁸³ W. Brueggemann, op. cit., p. 140.

¹⁸⁴ Non soltanto sui più celebri «10 comandamenti».

¹⁸⁵ J.-L. Ska, op. cit., p. 40.

¹⁸⁶ Questo fa di Israele un popolo molto particolare (cfr. Es 19:4-6), con una forma di governo unica nel suo genere, una teocrazia.

trasgredire il sabato «sarà messo a morte»¹⁸⁷. Questo mostra come, nel contesto di tutto il libro di Esodo, e più ingenerale in tutto il Pentateuco, ci sia una gradazione nella relazione tra il Signore ed il suo popolo con conseguenti implicazioni pratiche¹⁸⁸.

Se accettiamo quanto scrive Ska quando afferma che il testo sulla consacrazione della tenda d'incontro (Es 40,34-38), «può fornire la chiave di interpretazione del libro nella sua forma canonica»¹⁸⁹, notiamo come le tre mormorazioni ed in particolare la nostra (cfr. Es 16:6-7,10,12), siano di fatto preparatorie alla teofania del Sinai¹⁹⁰ e poi, addirittura, all'abitazione del Signore in mezzo al suo popolo attraverso i segni della «gloria» e della «nube» (Es 40:35) e, soprattutto, come tutti questi segni siano strettamente collegati alla *conoscenza* del Signore da parte del popolo (cfr. Es 29:43-46).

A conclusione dell'attraversamento del Mar Rosso, dopo solo tre giorni dall'emozione suscitata dal cantico comunitario e con alle spalle una sequenza di miracoli assolutamente strepitosi il cui apice era stato raggiunto con la celebrazione della Pasqua, il Signore cerca di stabilire subito una relazione intima e personale con tutto il popolo ma questi suoi tentativi si scontrano immediatamente con la durezza del cuore degli individui - ben rappresentata dalla narrazione delle tre *mormorazioni* - che, dopo tanti secoli di schiavitù, fanno fatica a ricordare cosa significhi «...il DIO dei vostri padri, il DIO di Abrahamo, il DIO d'Isacco e il DIO di Giacobbe...» (Es 3:15). Cioè un Dio personale e capace di trovare il giusto approccio in relazione alle specificità di ogni singolo individuo. Come scrive Tonstad, «sorprendentemente, l'Esodo mostra chiaramente che Dio, e non un luogo, fosse la *vera* destinazione del popolo liberato. (cfr Es 19:4)»¹⁹¹. Inoltre, non solo nel contesto della prima sezione, ma nell'intero libro, il capitolo 16 mostra ancora la magnanimità del Signore che, malgrado la poca fede del popolo, è sempre e comunque

¹⁸⁷ Anche questo atteggiamento del Signore, per poter essere ben compreso, deve essere letto alla luce di tutto il contesto, storico, culturale e pedagogico. Infatti, la punizione di uno educa i molti. Non è mai a cuor leggero che un genitore punisce il proprio figlio, ma se dopo innumerevoli inviti al «bene», il genitore riconosce nel figlio una ribellione ostinata e definitiva, a volte, senza più alcuna via d'uscita, non può che ricorrere alle maniere forti secondo una gradazione che è relativa alla situazione contingente.

¹⁸⁸ Infatti, proprio in Num 15:32-36 viene infine narrato l'episodio di un caso di ribellione ostinata. L'inserimento strategico di questo testo immediatamente dopo il riferimento ai sacrifici commessi per ignoranza (Num 15:22-31), mostra come quella trasgressione del sabato non fosse stata commessa per ignoranza, bensì con consapevolezza e disprezzo quindi verso una relazione intima, personale, d'amore, con il Signore.

¹⁸⁹ Cfr. J.-L. Ska, *op. cit.*, p.39.

¹⁹⁰ E' già stato sottolineato come uno dei fili conduttori delle tre mormorazioni sia la effettiva presenza dell'Eterno in mezzo al popolo (cfr. Es 17:7).

¹⁹¹ Cfr. S.K. Tonstad, *The lost meaning of the seventh day*, Andrews University Press, Berrien Springs (MI), 2009, p. 86. Nostro è il corsivo.

disposto a prendersene amorevolmente cura, provvedendo ai loro bisogni¹⁹² e cercando di istruirlo alla relazione con lui sempre secondo strategie pedagogiche differenti perché si rende conto che si tratta di un popolo dal collo duro (Es 32:9; 33:3,5; 34:9).

Al tempo stesso però il Signore cerca anche di mostrare all'uomo come lui sia chiamato a fare la sua parte. Infatti, il nostro capitolo mostra da una parte un popolo che pur avendo scorte interminabili di cibo (cfr. Es 12:38), cerca di «dipendere in tutto e per tutto» dal suo nuovo Sovrano; e dall'altra il Signore cerca al tempo stesso di insegnare loro il valore della libertà in tutte le sue manifestazioni ed implicazioni. Ad esempio, per essere liberi il sabato, gli israeliti avrebbero dovuto raccogliere doppia razione al venerdì e, ci dice sempre il testo, questa raccolta doveva essere fatta tutti i giorni¹⁹³ e di mattina presto¹⁹⁴, quindi non c'era posto per l'indolenza, la svogliatezza o la pigrizia¹⁹⁵. Infine, seguendo questo filone interpretativo, il racconto della battaglia contro gli Amalekiti (Es 17:8-16) mostra bene come sia necessario che gli uomini collaborino con Dio per il raggiungimento degli obiettivi. Il Signore avrebbe potuto vincere la battaglia da solo, come peraltro aveva già fatto, senza che Israele fosse nemmeno chiamato a combattere, ma vuole invece insegnare loro la necessità dell'impegno alla collaborazione con Lui e tra di loro¹⁹⁶.

3.3. Il contesto letterario più ampio: la Torah

Come scrive Fretheim, «l'Esodo può essere considerato il centro del Pentateuco, specialmente in considerazione della liberazione dell'esodo, del dono della legge al Monte Sinai, e della costruzione del tabernacolo»¹⁹⁷. Ed è proprio nel contesto di tutto il Pentateuco che cercheremo adesso di analizzare il senso del nostro capitolo alla luce di

¹⁹² La manna infatti, «il pane degli angeli» (Salmo 78:25), non mancherà mai per oltre quarant'anni, non solo fino al raggiungimento della terra di Canaan (cfr. Es 16:35), ma addirittura fino al primo raccolto disponibile (cfr. Gios 5:12); una terra dove «scorre il latte ed il miele» (Es 3:17 e *passim*).

¹⁹³ Infatti ciò che avrebbe potuto essere messo da parte per il giorno dopo sarebbe marcito subito (cfr. Es 16:19,20).

¹⁹⁴ Questo perché appena il sole si *fosse fatto caldo*, la manna si sarebbe sciolta (cfr. Es 16:21). Ed il sole diventa caldo molto presto nel deserto!

¹⁹⁵ Cfr. S.K. Tonstad, *op. cit.*, p. 83, 84.

¹⁹⁶ Inutile sottolineare quanto quest'ultimo elemento sia foriero di dignità e responsabilità per la creatura.

¹⁹⁷ Cfr. T.E. Fretheim, "Exodus, book of" in T. Desmond Alexander, David W. Baker, (Editors), *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, InterVarsity Press, Downers Grove, (IL) USA, 2003, p. 249. Per Zenger invece è il libro di Levitico a rappresentare il *centro teologico* dell'intero Pentateuco. Cfr. E. Zenger, "La Torah/il Pentateuco nel suo insieme" in E. Zenger (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Fünfte, gründlich überarbeitete und erweiterte Auflage, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 2004⁵, [trad. it., *Introduzione all'Antico Testamento*, (a cura di Flavio dalla Vecchia), Editrice Queriniana, Brescia, 2005. p. 109].

quei passi che lo richiamano più esplicitamente¹⁹⁸: Numeri 11 e Deuteronomio 8. Ovviamente, non potendo entrare in un'analisi approfondita di questi due capitoli del Pentateuco¹⁹⁹, ci limiteremo ad analizzare similitudini e differenze nell'ottica di cogliere alcune prospettive che arricchiscano la successiva analisi teologica.

Il racconto narrato in Numeri 11, certamente funge da contro-altare a quello di Esodo 16. Infatti possiamo subito notare che in entrambi i racconti si parla sia di manna che di quaglie. Inoltre, anche qui siamo agli esordi di un nuovo viaggio (cfr. Num 10:11-13). Però, mentre le quaglie vengono solo accennate in Esodo (cfr. 16:13), e la manna rappresenta una benedizione²⁰⁰, nel racconto di Numeri le quaglie ricevono un accento ed un'importanza del tutto particolari (*maledizione*) e la manna ha meno risalto. Con Galbiati diciamo subito che «noi neghiamo di trovarci di fronte ad un duplicato. Si tratta di due episodi ben distinti [...]»²⁰¹.

E' vero, come scrive Levine, che Numeri 11 collega due temi differenti: «gli oneri della *leadership* ed i problemi di approvvigionamento alimentare»²⁰² ma dobbiamo qui sottolineare alcuni punti di nostro interesse: 1) contro Levine, che sembra più interessato ad applicare la teoria documentaria e propone quindi una ridistribuzione dei versetti controversi di Esodo 16²⁰³, dobbiamo sottolineare che l'episodio di Numeri 11 si apre con la *cupidigia* manifestata, almeno all'inizio, *non* dai «figli d'Israele», ma dalla «*marmaglia eterogenea* che era tra di loro»²⁰⁴ (cfr. v. 4), molto probabilmente in riferimento a quegli egiziani che si erano uniti ad Israele per scampare alle piaghe²⁰⁵; 2) che la richiesta di carne, ancora una volta, non abbia alcun senso in relazione alla quantità di bestiame e greggi che li accompagnavano (cfr. Es 12:38; 17:3; 19:3; 34:5; Num 14:33; 32:1)²⁰⁶, tanto

¹⁹⁸ Non possiamo qui non rilevare il fatto che una dinamica molto simile a quella riscontrata nel nostro capitolo, si rinviene anche in Levitico 25:1-7, 20-22, in relazione al «sabato per la terra». Questi passi potrebbero arricchire maggiormente una comprensione teologica del sabato, secondo una chiave di lettura più cosmologica che solo antropologica.

¹⁹⁹ Questo tipo di studio, anche se molto interessante dal punto di vista teologico, esula dalla portata del presente lavoro.

²⁰⁰ Forse anche per questo un midràsh ipotizza addirittura che il sapore della manna fosse di volta in volta quello tipico del cibo desiderato dalla persona che la mangiava. Cfr. Midrash Rabbah, *Exodus*, (Beshallah), (Translated by Rabbi DR.S.M. Leherman M.A., Ph.D.), The Soncino Press Ltd., New York (USA), 1983³, p. 303.

²⁰¹ Cfr. E. Galbiati, *op. cit.*, p. 174.

²⁰² B.A. Levine, *Numbers 1-20*, (The Anchor Bible, vol. 4A), New York, New York (USA), Doubleday, 1993, p. 337.

²⁰³ *Idem*, pp. 337-338.

²⁰⁴ Cfr. C.F. Keil, *op. cit.*, p. 694. Nostro è il corsivo.

²⁰⁵ Qui Levine mostra giustamente che l'elenco dei cibi disponibili in Egitto (cfr. Num 11:5) corrisponde perfettamente alla più comune e tipica alimentazione egiziana. Cfr. B.A. Levine, *op. cit.*, p. 321.

²⁰⁶ Qui dobbiamo notare come la prima domanda che Mosè rivolge al Signore manifesti la poca voglia del popolo di dover scannare tutte i loro armenti e greggi (cfr. v. 22).

da provocare l'ira del Signore (cfr. vv. 10b, 19-20), che si decide così a mandarne talmente tanta²⁰⁷, sotto forma di quaglie, da provocare una *piaga* che causerà la morte di tutta «la gente che si era lasciata prendere dalla cupidigia» (vv. 33-34); 3) la manna in Numeri è presentata dai *piagnucoloni*²⁰⁸ come un alimento che porta «all'inaridimento dell'intero essere...» (cfr. v.6), mentre era stata fin dall'inizio «l'alimento di base» nella loro dieta.

Quindi potremmo riassumere affermando che, mentre il racconto di Esodo narra nel fondo dell'opportunità della relazione col Signore attraverso il dono della libertà, non dal lavoro *tout court*²⁰⁹, ma dalla schiavitù del lavoro interminabile ed abbruttente, senza alcun riposo se non quello notturno, il racconto di Numeri ci presenta il peccato della cupidigia di un popolo che dimostra di non aver ancora capito quale *valore* si nasconda dietro il miracolo della manna²¹⁰. Inoltre il capitolo in questione ci permette di avere una breve ma più dettagliata descrizione, sia della manna (v. 7), sia dell'uso che ne facevano gli israeliti (v. 8), da poter integrare con le informazioni già in nostro possesso.

Adesso cercheremo invece di analizzare brevemente il testo di Deuteronomio 8 e anche in questo caso proveremo a sottolineare tutti quegli elementi che possono arricchire l'interpretazione finale. Tutto il libro di Deuteronomio infatti è già espressione di un'interpretazione degli eventi narrati da parte del suo autore tanto che, scrive Keil, si tratta di «...una descrizione esortativa, una spiegazione, ed applicazione dei contenuti più essenziali della rivelazione e delle leggi del patto, con un'enfatica prominenza per i principi spirituali della legge e del suo adempimento, [...]»²¹¹. Scrive infatti Weinfeld che «Questo capitolo costituisce un sermone che sottolinea la provvidenza di Dio e la cura per Israele. [...] Questo è descritto qui come un processo educativo[...]»²¹².

²⁰⁷ Almeno 10 *homer* a testa! Qui non possiamo non sottolineare il gioco di parole che si percepisce tra l'*omer*, pari ad un decimo di efa, (cfr. Es 16:36), e l'*homer* pari a dieci volte l'efa (cfr. Ez 45:11). Il primo è espressione della *giusta quantità* per persona, al giorno, per raggiungere la sazietà, mentre il secondo è legato alla *piaga* dell'eccesso ed alla morte per sovrabbondanza.

²⁰⁸ Infine anche i figli d'Israele si lasciano trasportare in questa nuova ribellione (cfr. v.10a) caratterizzata dal *piagnucolio* piuttosto che dal *mormorio*. L'uso di due vocaboli diversi da parte dell'autore/redattore è funzionale a trasmettere al lettore la diversità di problematica che sottosta al contendere.

²⁰⁹ Il lavoro infatti è stata sempre una benedizione nonché una vocazione per la creatura di Dio. Cfr. Gn 2:5,15 cfr. Gn 1:28.

²¹⁰ Cfr. E. Galbiati, *op. cit.*, p.174.

²¹¹ Cfr. C.F. Keil, *op. cit.*, p. 845.

²¹² Cfr. M. Weinfeld, *Deuteronomy 1-11*, (The Anchor Bible), Doubleday, New York, New York, (USA), 1991, p. 396. Cfr. G. von Rad, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, (Übersetzt und erklärt von Gerhard von Rad), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968², [trad. it. *Deuteronomio*, (coll. Antico Testamento, vol. 8), Paideia Editrice, Brescia, 1979, pp. 79, 80].

Infatti bisogna tenere a mente che l'uditorio di questo «sermone» è rappresentato dai figli della precedente generazione di israeliti usciti dall'Egitto (cfr. Num 14:31; 32:13; Deut 2:7), che Mosè sollecita affinché ripensino a tutto il cammino fatto per quarant'anni con il Signore. Un cammino fatto di prove - anche reciproche come abbiamo visto - per permettere al Signore di sapere quello che c'era nel cuore dell'uomo ecc. (Deut 8:2)²¹³, e al tempo stesso per permettere all'uomo di conoscere se stesso, quello che è nel proprio cuore, e se davvero avrebbe cercato di osservare le indicazioni del Signore oppure no²¹⁴. Indipendentemente dalle diverse *strutture* del capitolo proposte dagli autori consultati, è possibile notare come tutti concordino nell'assegnare ai primi versetti (vv. 1-6), un valore retorico-argomentativo²¹⁵.

La *prova*, spiega il testo, è consistita nell'umiliare Israele e nel portarlo a provare la fame per poi nutrirlo con la manna, sconosciuta a tutti²¹⁶. Il miracolo della manna a sua volta era funzionale per far comprendere che «...l'uomo non vive soltanto di pane, ma vive di ogni *parola* che procede dalla bocca dell'Eterno» (v. 3). Diversamente da McConville, riteniamo che l'invito a dipendere, letteralmente: «...di tutto ciò che esce dalla bocca di Dio vive l'uomo» (vers. NV); sottolinei ancora una volta la relazione diretta, intima e personale con il Signore, prima ancora che una formalizzazione di tale rapporto attraverso l'osservanza di un *patto* fatto di regole e comandamenti²¹⁷. Il v. 4, affermando che «Il tuo vestito non ti si è logorato addosso e il tuo piede non si è gonfiato durante questi quarant'anni», è simbolico ed ha il valore di un'iperbole²¹⁸, ed è funzionale a sottolineare *tutti* gli eventi miracolistici avvenuti nel deserto, mentre il v. 5 richiama nuovamente l'attenzione dell'ascoltatore a *riconoscere* quindi nel proprio intimo che tutto questo è stato

²¹³ Questa affermazione implica, come nota Christensen che il Signore «non sapeva come il popolo avrebbe agito e se avrebbe quindi imparato qualcosa in questo processo». Cfr. D.L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, Second edition, (Word Biblical Commentary – vol. 6A), (Old Testament Editors: John D.W. Watts; James W. Watts), by Thomas Nelson Inc., Nashville, 2001, p. 173. A mio avviso si tratterebbe qui di una sorta di principio dello *Tzimtzum* applicato piuttosto che all'*onnipotenza*, all'*onniscienza* del Signore. Infatti il principio cabalista che vede il libero arbitrio dell'uomo come effetto della contrazione di Dio per lasciare spazio alla sua creazione, potrebbe (ma questa è solo una nostra proposta), contemplare anche l'auto limitazione di Dio in altri aspetti della sua natura divina.

²¹⁴ Cfr. S.K. Tonstad, *op. cit.*, p. 89.

²¹⁵ Si vedano in proposito anche le seguenti opere: J.G. McConville, *Deuteronomy*, (series Editors: David W. Baker and Gordon J. Wenham), (Apollos Old Testament Commentary), InterVarsity Press, Downers Grove, IL (USA), 2002, p.164, ss.; e quella D.L. Christensen, *op. cit.*, p. 170.

²¹⁶ Sconosciuta anche ai padri prima di loro (cfr. Es 16:15). Quindi una sostanza che, come abbiamo già visto, non corrisponde al fenomeno naturale che conosciamo: la *manna* prodotta nella penisola del Sinai da alcuni insetti infestanti. Maimonide, come citato da Taub, suggeriva che la prova consistesse proprio nella «strana natura del cibo». Cfr. D. Taub, *Parashà Diplomatit. An Israeli diplomatic perspective on weekly Torah reading*, Jerusalem, 2007, [trad. it., *Luci dalla Torà. Una lettura ebraica dei primi cinque libri della Bibbia*, Edizioni San Paolo, Cinisello B.mo (MI), 2008, p. 167].

²¹⁷ Cfr. J.G. McConville, *op. cit.*, p. 169.

²¹⁸ Infatti in tutto l'Antico Testamento non compare mai questo prodigio. Cfr. G. von Rad, *op. cit.*, p. 80.

fatto con quell'amore paterno che un genitore manifesta nel correggere le possibili cattive tendenze del proprio figlio.

Nel caso specifico, spiega successivamente il testo, «il caso della manna come un avvertimento contro l'*auto-sufficienza* viene sottolineato in particolare nei vv. 15-18 che fanno eco al v. 3b»²¹⁹. E' certamente vero che questo capitolo sottolinea principalmente il rischio rappresentato dall'autosufficienza, dall'arroganza, ecc., ma in realtà, la quantità di comportamenti che necessitavano di una correzione da parte del Signore, nel popolo appena uscito dall'Egitto, era tanta e tale²²⁰ d'aver spinto il Signore a fornire al popolo, come vedremo, quello che risultava essere un nuovo e completo *modello di vita* totalmente diverso da quello acquisito volontariamente o involontariamente durante la permanenza in Egitto. Ovvero, come indica questo capitolo, in modo nuovamente e volutamente generico, «per farti, alla fine, del bene» (v. 16).

In sostanza potremmo anche qui riassumere dicendo che malgrado l'accento del capitolo sia posto sul pericolo dell'idolatria, vista finalmente la vicinanza all'ingresso nella terra di Canaan, gli insegnamenti impliciti nell'evento della manna sono molteplici. Mentre l'egoismo, l'egocentrismo e l'autosufficienza portano all'*egolatria* – che è soltanto una delle tante possibili forme di idolatria – la temperanza, l'altruismo, l'abnegazione ed il senso di dipendenza (nello specifico dal Signore), portano al riconoscimento di Colui da cui proviene tutto (cfr. Es 19:5; 1 Cro 29:10-16; Salmo 50:10-12). In definitiva il testo di Deuteronomio sottolinea essenzialmente due cose: 1) l'importante azione pedagogica che il Signore ha svolto con Israele, trattandolo fin dall'inizio²²¹ come fosse suo figlio (Israele come *figlio* del Signore è una delle metafore più utilizzate dai profeti; cfr. Os 11:1; Is 1:2-4; 66:13; Ger 3:19, ss). 2) La manna, come dice espressamente il v. 3, era propedeutica a far comprendere ad Israele che l'uomo dipende *in tutto e per tutto*²²² dal Signore, quindi la manna è metafora concreta, tangibile e soprattutto, quotidiana, del rapporto, della dipendenza da una relazione intima e personale con il Signore e, come vedremo, anche con se stessi e con gli altri. Tutte queste ultime considerazioni ben si accordano con il messaggio contenuto nel racconto di Esodo 16 e, nel seguente capitolo di questo lavoro, proporremo una sintesi con alcuni spunti di riflessione conclusivi.

²¹⁹ Cfr. J.G. McConville, *op. cit.*, p. 170. Nostro è il corsivo.

²²⁰ Ecco perché vengono volutamente utilizzate espressioni generiche.

²²¹ Cfr. Es 4:22 e Deut 1:31; 32:6.

²²² Ecco a cosa serve l'espressione iperbolica del v.4.

Capitolo IV - Commento ed analisi del senso teologico

4.1. Considerazioni generali

Ormai giunti nel capitolo dedicato alla sintesi di quanto fin ora analizzato, non ci sentiamo di cominciare a proporre alcune possibili considerazioni ed interpretazioni senza prima aver premesso un richiamo ermeneutico fondamentale.

Con Blenkinsopp affermiamo che «Qualsiasi interpretazione di un testo biblico, come di ogni altro testo, è condizionata dalle precomprensioni, conscie ed inconscie, del lettore. Ci devono essere ovviamente alcuni criteri per discriminare tra buone e cattive interpretazioni, ma non esiste una interpretazione oggettiva e definitiva di un testo. Dopo che il lavoro dell'interprete è finito, il testo è ancora lì, a mettere in questione letture passate e a stimolare future interpretazioni. [...] Non è quindi esagerato per Gerhard Ebeling dire che la storia della Chiesa sia in larga misura la storia dell'interpretazione della Bibbia»²²³. Inoltre, come abbiamo già avuto modo di sottolineare, l'Esodo rappresenta una riserva pressoché infinita di senso, di significati, a cui ancora oggi attingono non solo i teologi ma anche studiosi di altre discipline²²⁴.

Dopo aver cercato di analizzare il testo con la massima attenzione, nei minimi dettagli, possiamo adesso cercare di proporre una sintesi e per farlo dobbiamo prima di tutto sottolineare un primo elemento fondamentale: è vero che il capitolo oggetto di questo lavoro tratta *anche* dello *Shabbàt*, ma questo risulta essere solo una parte di qualcosa di più grande²²⁵. Ci rendiamo conto dell'audacia della nostra affermazione²²⁶, ma ciò che suggeriamo è che tutti i significati contenuti nella nostra narrazione si integrino e completino a vicenda. Se infatti lo scopo unico del capitolo fosse stato *solo* quello di insegnare la pratica del comandamento divino²²⁷, dovremmo almeno chiederci: 1) Qual'è allora il senso di tutto il resto dei versetti del capitolo che, molto probabilmente,

²²³ J. Blenkinsopp, *op. cit.*, pp. 166, 167.

²²⁴ Si veda in proposito l'utilizzo che fa Erich Fromm dell'episodio di Esodo 16, nella sua opera: *Avere o Essere?*, in cui addirittura l'evento è assunto come un modello paradigmatico della differenza tra avere ed essere. Cfr. E. Fromm, *To have or to be?*, Harper & Row Publisher, Inc., New York, 1976, [trad. it., *Avere o Essere?*, Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano, 1977, pp. 62-67].

²²⁵ Abbiamo infatti già sottolineato l'estensione di quella parte della trama definita *risoluzione*, nel contesto della quale i versetti relativi al sesto e settimo giorno (vv. 22-30), rappresentano circa un terzo del totale.

²²⁶ Non è a caso che parliamo di audacia. Infatti, malgrado tutti i commentatori consultati abbiano colto indistintamente la valenza pedagogica del capitolo, dobbiamo altresì evidenziare che tutti si sono limitati a sottolineare solo ed esclusivamente il sabato come tema centrale del capitolo e, tutt'al più, ad affiancargli quello della provvidenza divina.

²²⁷ Per Benno Jacob infatti, «la manna serviva soltanto come preparazione per il quarto comandamento». Cfr. B. Jacob, *op. cit.*, p. 460.

risulterebbero quanto meno superflui? 2) Perché questo stesso approccio non è stato applicato anche agli altri comandamenti? 3) O, forse, è piuttosto tutto il capitolo 16, nella sua interezza, propedeutico a tutti i comandamenti e non solo al quarto?

Infatti, come giustamente notano molti studiosi, l'origine della festa dello *Shabbàt* deve essere ricercata in Genesi 2:1-3 e, ancora, dobbiamo notare che il quarto comandamento, di poco successivo all'evento della manna, esordisce facendo appello alla memoria: «Ricordati...» (Es 20:8), ma ricollegando il tema del comandamento all'intera settimana creativa del Genesi (cfr. Es 20:11)²²⁸. Ultimo, ma non meno importante, nel nostro capitolo non si fa alcun riferimento al contenuto teologico dello *Shabbàt*, l'unico elemento sensibile è il fatto che, come nota Benno Jacob, si tratti di un *dono*²²⁹. Nel nostro capitolo si danno solo delle istruzioni – nota, nemmeno tutte insieme ma in progressione (!) – per rispondere alla sollecitazione del popolo attraverso una *prova* che porterà alla riconfigurazione della *routine* settimanale secondo un *nuovo modello* di vita. Ovvero, prima ancora di comprendere ciò che *significhi* veramente il riposo sabbatico nel contesto di una settimana di vita e quindi anche di lavoro, il popolo già impara (o almeno dovrebbe), a *vivere* la settimana, riposo sabbatico incluso. Questa dinamica è in linea con il concetto sopra citato del «learning by doing»²³⁰, o «filosofia della prassi» come la definisce Levi della Torre²³¹.

Dobbiamo quindi evitare ogni tentazione di riduzione del significato (solo in vista del sabato) e, a quanto finora considerato dobbiamo aggiungere altri elementi, primo fra tutti il contesto. Infatti, la liberazione da circa quattrocento anni di schiavitù in Egitto, può aiutarci a comprendere la condizione psicologica, morale e religiosa di un popolo che, come affermano le retrospettive veterotestamentarie era *straniero* e *schiavo*. Le società del tempo, a differenza dell'individualismo che caratterizza le nostre culture, erano sostanzialmente collettiviste e quindi l'identità del singolo era espressione dell'appartenenza al gruppo ed al suo mondo di valori e, più in generale, di senso. Scrive Rizzi, «Straniero è, ancor oggi, chi pur risiedendo in una nazione non gode pienamente dei diritti di cittadinanza. [...] Gli ebrei [...] sono esclusi dall'Egitto in quanto spazio di senso:

²²⁸ Questo elemento ci aiuterà successivamente a comprendere quale sia la relazione che intercorre tra il sabato biblico ed il resto della settimana, per il momento ci basta stabilire l'esistenza di questa relazione.

²²⁹ Cfr. B. Jacob, *op. cit.*, pp. 460, 461.

²³⁰ Cfr. p. 37.

²³¹ Cfr. S. Levi della Torre, *op. cit.*, p. 36.

sono «stranieri». Peggio ancora, sono «schiavi»: strumenti animati, in funzione di progetti che non appartengono loro. Gente sprovvista di identità e alienata [...]»²³².

La liberazione di un popolo di schiavi – primo caso nella storia dell'umanità! – non significa necessariamente ripristino automatico di tutte le facoltà (moralì, religiose, etiche, culturali, ecc.) del popolo stesso²³³. Gli effetti di un tale tipo di condizionamento sono lunghi a sparire²³⁴ ed implicano un'opera di *guarigione* (cfr. Es 15:26). Inoltre, come abbiamo già visto, la libertà non può essere intesa in senso assoluto, ma sempre con una prospettiva, con un orizzonte di significato. Non una «libertà-da, ma una libertà-per»²³⁵. «Non che la libertà sia un fine in se stesso. Ma essa rimane la condizione di qualunque valore l'uomo possa raggiungere»²³⁶. Scrive Drewermann: «Soltanto Dio ci può impartire degli ordini in un modo che non ci aliena da noi stessi, ma che ci corrisponde. Soltanto Dio non vuole mai da noi nient'altro che ciò per cui ci ha fatti»²³⁷.

E' a questo punto che si inserisce l'azione pedagogica del Signore che, prima di tutto ha atteso che Israele chiedesse di essere liberato (cfr. Es 3:7-9), perché la libertà, per essere davvero apprezzata, prima di tutto va desiderata²³⁸. Inoltre, dobbiamo sottolineare col Botturi che «tutta la riflessione pedagogica, ogni sforzo e intervento educativo trovano la loro ragione e motivazione nel fatto di *credere* – e il verbo non è usato casualmente – che la vita di un essere umano sia una condizione di massimo valore, [...]»²³⁹. Ecco quindi il significato di un capitolo che, nelle sue proporzioni e nei contenuti²⁴⁰, rappresenta un modello per un nuovo stile di vita. Questo sì è il vero dono/prova, che il Signore suggerisce ad Israele per permettergli di *creocere*.

²³² A. Rizzi, «L'Esodo. Una riserva inesauribile di senso», in *Filosofia e Teologia*, (rivista quadrimestrale), Anno XXIV, n°3 (Settembre-Dicembre 2010), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli., p. 435.

²³³ Cfr. E.G. White, *True Education, an Adaptation of Education*, Pacific Press Publishing Association, Nampa (ID), USA, 2000, [trad. it. *Principi di educazione cristiana*, Edizioni ADV, Falciani, Impruneta (FI), 2002, p.22].

²³⁴ Si veda il caso di tutti quei popoli che, dopo decenni di dittatura comunista si sono ritrovati da un giorno all'altro liberi dall'oppressione e, però, anche incapaci di gestire il cammino verso una nuova forma di governo più democratica e rappresentativa. In questi paesi infatti, dopo un primo momento di euforia, i cittadini hanno ripreso a sognare di poter tornare al comunismo.

²³⁵ Cfr. A. Rizzi, *art. cit.*, p. 437.

²³⁶ E. Lévinas, *Difficile Liberté*, Éditions Albin Michel, Paris, 1963, [trad. it. *Difficile Liberté*, (a cura di Silvano Facioni), (collana Di fronte e Attraverso – 649), Jaca Book, Milano, 2004, p.31].

²³⁷ E. Drewermann, *Tiefenpsychologie und Exegese*. Band I: *Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende*, Walter-Verlag, Olten (CH), 1990⁸, [trad. it., *Psicologia del profondo e esegesi. I. La verità delle forme. Sogno, mito, fiaba, saga e leggenda*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea – 86), Editrice Queriniana, Brescia, 1996, p. 430].

²³⁸ Cfr. E. Drewermann, *op. cit.*, p. 434.

²³⁹ R. Botturi, *La scelta di educare. Un itinerario verso la professione docente*, Edi.Ermes s.r.l., Milano, 1989, p. 17. Nostro è il corsivo.

²⁴⁰ In proposito si veda la struttura del racconto proposta alle pp. 34, 35.

Ancora con Botturi cerchiamo di proporre una formula sulla «natura umana», che ci permetta di stabilire il vero obiettivo ultimo di questa azione pedagogica²⁴¹. «Innanzitutto sarà necessario chiarire che quando si parla di “natura umana” non si sta facendo riferimento semplicemente alle caratteristiche biologiche che permettono di definire una specie, ma a quella serie di comportamenti e qualità che sembrerebbero appartenere unicamente all'essere umano. [...] con “natura umana” si intende definire l'essenza, ciò che permette e fa sì che l'uomo sia definito come tale»²⁴². A questa prima definizione *laica*, sempre al fine di cogliere l'obiettivo ultimo dell'azione pedagogica del Signore verso l'uomo, troviamo utile affiancare anche le affermazioni di due credenti.

Per Lévinas, filosofo ebreo, l'uomo «[...] occupa un posto eccezionale nel mondo; [...] è un essere dipendente; [...] questo essere dipendente è sovrano della sua dipendenza, perché non si tratta di una dipendenza qualunque, ma di quella della creatura; che la dipendenza di creatura non esclude il mondo a immagine di Dio; che l'educazione deve mantenere tale società tra l'uomo e Dio istituita dalla loro somiglianza e che, nel senso più ampio del termine, l'educazione ha come fine tale società e forse è proprio questa la definizione di uomo»²⁴³. A questo pensiero desideriamo avvicinare anche quello di un'altra fervente credente cristiana, E.G. White: «L'ideale di Dio per i suoi figli è il più alto di quello al quale potrebbe giungere il più elevato pensiero umano. La comunione con Dio e la somiglianza con lui sono la meta da raggiungere»²⁴⁴.

A questo punto possiamo riflettere sia sulla teologia del capitolo che, soprattutto, sul modello educativo e di valutazione pedagogica, utilizzato dal Signore nei confronti di Israele e notiamo, prima di tutto, come qualunque *modello*, ovviamente, debba essere sempre dinamico e suscettibile di adattamento, correzione, sostituzione, ecc., e veda strettamente collegati come gli ingranaggi di un meccanismo: la *pedagogia*, l'*educazione* e la *natura umana*²⁴⁵. E' in questa prospettiva di dinamismo relazionale che si spiega il mutato atteggiamento di risposta del Signore nei confronti delle trasgressioni, prima e dopo l'alleanza al Sinai e nella fattispecie, come abbiamo già osservato, in merito alla violazione

²⁴¹ Percepriamo la necessità di premettere questa *definizione* perché, sempre col Botturi, notiamo che se non operassimo in questo modo si perderebbe il legame sinergico, il riferimento basilare, tra lo sforzo educativo e la riflessione pedagogica. Ci discostiamo però dal prosieguo della sua riflessione che mantiene uno stampo di tipo *moderno* e quindi secondo un modello che definiremo di *evoluzionismo culturale*. Cfr. R. Botturi, *op. cit.*, p. 52, ss.

²⁴² R. Botturi, *op. cit.*, p. 52

²⁴³ E. Lévinas, *op. cit.*, p. 27.

²⁴⁴ E.G. White, *Principi di educazione cristiana*, p. 12

²⁴⁵ L'adattamento dei modelli è sempre in relazione con la realtà osservata, ovvero con gli effetti pragmatici dell'azione pedagogica. Cfr. R. Botturi, *op. cit.*, figg. p 51-53.

del sabato (cfr. Es 16:26-28 e Num 15:32-36). Non abbiamo la possibilità di dilungarci in questa analisi ma semplicemente notiamo che, nell'episodio di Numeri, non è il Signore ad eseguire la sentenza di morte, ma chiede che sia «tutta la comunità» (espressione iperbolica), a lapidare il colpevole. Ovvero tutto il popolo è chiamato ad assumersi parte della responsabilità e comprendere la gravità del gesto estremo nell'atto di punire uno - che dopo tutto ciò che è già avvenuto in termini di relazione con Dio da prova di essere ormai irrimediabilmente lontano dal condividere il progetto divino - per cercare di educare gli oltre seicentomila (Es 12:37), o almeno coloro che potrebbero essersi incamminati sullo stesso percorso di aperta ribellione.

4.1.1. La teologia del testo

Per quanto riguarda l'approfondimento teologico relativo al nostro capitolo dobbiamo tornare alla struttura precedentemente proposta²⁴⁶, e cercare di cogliere tutti quegli indicatori di significato che abbiamo cercato in vario modo di evidenziare durante l'esegesi del testo. Cercheremo quindi di riassumere la dinamica del testo e di evidenziare i punti più interessanti.

Dopo la liberazione dall'esercito egiziano e l'attraversamento del mar rosso (Es 14), i figli d'Israele cantano all'Eterno (Es 15:1-21) e la comunione fra i due sembra «idilliaca» ma, al primo inconveniente, il popolo sembra dimenticare i grandi prodigi fatti dal Signore e, invece di rivolgersi direttamente a Lui, si lamenta con Mosè. Il Signore coglie questa occasione per richiamare a sé l'attenzione, far sentire la sua vicinanza, nonché indirizzare i figli d'Israele verso un cammino di relazione, giustizia ed ubbidienza (Es 15:22-27).

Nuovamente il popolo incontra una difficoltà (più ideale che reale vista l'enorme quantità di «carne» che viaggiava con loro sotto forma di mandrie, greggi ed armenti vari) e, nuovamente, invece di rivolgersi al Signore direttamente torna a lamentarsi con Mosè ed Aronne (Es 16:1-3). A questa seconda lamentela il Signore anticipa Mosè e fornisce subito la soluzione che però prevede una prova per il popolo (Es 16:4-5). La posizione centrale dell'espressione «mettere alla prova», che avrebbe potuto benissimo essere messa alla fine del versetto 5, sottolinea come la prova consista *sia* nell'osservanza dell'indicazione circa la

²⁴⁶ Cfr. pp. 43-45.

raccolta della «quantità giornaliera, giorno per giorno», *sia* in ciò che segue²⁴⁷. Il problema in questione però va ben oltre la presunta mancanza di cibo e consiste invece nella conoscenza dell'Eterno, cioè nella Sua reale vicinanza e nella poca fede di Israele. A questo il Signore, coadiuvato da Mosè ed Aronne, risponde fino al punto di mostrarsi (teofania divina), nella nuvola (Es 16:6-12).

Il racconto quindi, con il dono della manna e delle quaglie che sono prova concreta della sollecitudine divina, prende una svolta più pedagogica e si divide in due momenti educativi ben precisi: i cinque giorni della settimana indistinti, e la coppia 6° e 7° giorno; caratterizzati da disposizioni particolari e relative trasgressioni del popolo (Es 16:13-21 e 16:22-30). Entrambi questi momenti si concludono comunque con l'ubbidienza del popolo. Il racconto termina con le disposizioni della manna in quanto simbolo nonché evento reale nella storia del popolo d'Israele (Es 16:32-36). La successiva mormorazione mostrerà nuovamente un popolo incapace di relazionarsi direttamente col Signore e, in definitiva, di fidarsi di Lui (Es 17:1-7).

Il tema della *presenza del Signore* è trasversale non solo alle tre mormorazioni (di cui la nostra rappresenta il centro), ma a tutto il libro dell'Esodo che, infatti, si conclude con l'erezione del tabernacolo il cui primo scopo, lo ricordiamo, è di permettere al Signore di abitare in mezzo ai suoi figli (cfr. Es 25:8). Ma per vivere con il Signore è anche necessario imparare a comportarsi diversamente da come si è sempre fatto e, per questo, il Signore risponde all'intemperanza del popolo che desidera un rapporto di dipendenza assoluta (16:3), proponendo un rapporto di responsabilità reciproca (16:4-5). La risposta del Signore infatti, se da un lato concede quel *di più* non necessario per il popolo (le quaglie), dall'altra offre il necessario (la manna), ma chiede al tempo stesso ad Israele di *partecipare* al miracolo uscendo a raccogliere ogni singolo giorno e presto, la quantità prevista per ogni singola persona, *gli uni per gli altri* (16:13-21). La risposta positiva al capriccio d'Israele è *una tantum*, mentre la risposta al bisogno reale è quotidiana e *sicura* per oltre quarant'anni! L'*affidabilità* e la *generosità* del Signore sono confermate dal suo modo di fare.

Inoltre il carattere del Signore si manifesta anche attraverso la *prova* (16:4) che permette non solo al Signore di conoscere ciò che è nel cuore dell'uomo (cfr. Deut 8:2), ma

²⁴⁷ Infatti, se la frase «perché io lo voglio mettere alla prova per vedere se camminerà o no secondo la mia legge.» fosse stata messa alla fine del versetto 5, l'elemento della *prova* avrebbe dato maggior rilevanza al secondo membro dell'equazione: «Ma il sesto giorno...», sottolineando così l'importanza del sesto e del settimo rispetto agli altri 5 giorni. Ma così non è.

permette all'uomo di conoscere se stesso e, infine, permette all'uomo di conoscere il Signore e quindi di fondare più solidamente la sua fiducia (fede) in Lui. Il Signore infatti è anche *pedagogo* verso suo figlio, Israele. Non solo è davvero vicino e attento ai veri bisogni del suo popolo, ma anche desidera *correggere* le sue intemperanze come ogni padre farebbe con i propri figli: «Riconosci dunque nel tuo cuore che, come un uomo corregge suo figlio, così l'Eterno, il tuo DIO, corregge te. Perciò osserva i comandamenti dell'Eterno, il tuo DIO, camminando nelle sue vie e temendolo;» (Deut 8:5-6). E gli mostra un cammino fatto di temperanza e di relazione con Lui e con gli altri: durante cinque giorni prevale il lavoro per se stessi e per gli altri (cfr. vv. 16-18), ma senza mai eccedere né nell'indolenza, né nell'avidità; mentre il sesto giorno è un giorno di preparazione al sabato che a sua volta è affrancamento dall'affanno e dalle difficoltà del lavoro quotidiano (16:23, 26, 29-30), nonché riconoscimento massimo di una dipendenza. Tutta la settimana²⁴⁸, infine, è l'opportunità per Israele di comprendere che «l'uomo non vive soltanto di pane, ma vive di ogni *parola* che procede dalla bocca dell'Eterno.» (Deut 8:3), cioè l'opportunità di scoperta della *relazione* diretta e personale col Signore.

Dobbiamo ancora sottolineare come in questo capitolo non venga proposta una vera e propria teologia del settimo giorno come invece avverrà con il quarto comandamento. Le uniche affermazioni degne di nota sono: «è un giorno *solenne* di riposo» (una volta, v. 23); «un sabato sacro all'Eterno» (due volte, vv. 23, 25). Infine dobbiamo notare come l'osservanza del precetto del Signore coincida con il *riposo* di tutto il popolo (v. 30). Come abbiamo già avuto modo di ricordare nella sezione 1.2 del nostro lavoro, la traduzione da preferire in questo caso è quella della NV che legge santo invece di sacro. Otteniamo così una relazione diretta tra la *santità* del settimo giorno ed il concetto di *riposo* inteso come astensione da ogni lavoro.

Pur non avendo l'opportunità di approfondire eccessivamente il concetto teologico della santità nella Bibbia ebraica, ci limitiamo qui ad osservare che fino a questo momento il concetto della santità nel libro dell'Esodo era apparso solo una volta ed in rapporto ad uno spazio fisico (cfr. Es 3:5). Nel nostro capitolo invece la santità è messa in relazione, per la prima volta, con un periodo temporale (un intero giorno) e con un comportamento ben preciso: il riposo. Pur non essendo l'oggetto di questo studio, crediamo che il concetto di *santificazione* possa essere meglio compreso alla luce del carattere di Dio che sempre invita il suo popolo ad essere santo come Lui lo è (cfr. Lv 11:44-45). Quindi scegliamo di

²⁴⁸ E non solo il sabato!

utilizzare la chiave di lettura che ci viene fornita nel libro di Isaia: «Poiché così dice l'Alto e l'Eccelso, che abita l'eternità, e il cui nome è "Santo": «Io dimoro nel *luogo* alto e santo e *anche* con colui *che* è contrito e umile di spirito, per ravvivare lo spirito degli umili, per ravvivare lo spirito dei contriti» (Is 57:15). Questo versetto ci mostra come la santità del Signore non sia espressione solo ed esclusivamente della sua alterità e trascendenza, ma anche della sua prossimità ed immanenza. E crediamo di poter affermare che la sintesi di quello che sembrerebbe un paradosso possa essere colta nello spirito che anima la sua vicinanza, intesa come l'opportunità per Lui di *ravvivare* lo spirito di coloro che sono «contriti ed umili». O, in altri termini, come opera di liberazione e riscatto di tutti coloro che subiscono la violenza, l'arroganza, l'egoismo e tutte le ingiustizie tipiche di questo mondo. In definitiva è proprio in questo che consiste l'alterità di Dio, non nella sua lontananza fisica dagli uomini o dal mondo, anzi, ma dalla Sua assoluta diversità rispetto ai valori negativi che animano questo mondo e che generano tanta sofferenza e devastazione.

4.1.2. La pedagogia del testo

Abbiamo già avuto modo di sottolineare come il racconto sia composto per la sua gran parte dalla *risoluzione*²⁴⁹, inoltre, è proprio attraverso l'attraverso l'utilizzo della struttura di ripetizione che abbiamo potuto evidenziare la complessità (la frammentazione) del testo e, quindi, la sua valenza pedagogica. Ed è ancora in questa sezione, presa nella sua interezza, che troviamo tutti gli elementi del *nuovo modello di vita* che il Signore indica al popolo finalmente libero²⁵⁰. Via via cercheremo inoltre di avvalerci del lavoro del Cantinat²⁵¹, per cogliere alcuni spunti. Inoltre non dobbiamo mai perdere di vista il valore concreto, ma al tempo stesso simbolico di tutti questi elementi. Come scrisse la White, «La vera educazione non consiste nell'imporre l'istruzione a una mente non preparata e non recettiva. Le facoltà della mente devono essere risvegliate, e l'interesse deve essere suscitato»²⁵². E non c'è nulla di più stimolante per l'immaginazione umana del *simbolo*²⁵³,

²⁴⁹ Cfr. p. 27.

²⁵⁰ Qui mi distacco dal filo logico di Tonstad il quale, pur rendendosi conto dell'esistenza di un «nuovo modello» e dello scopo finale di questo, punta solo ed esclusivamente a leggere l'episodio della manna alla luce del sabato. Cfr. S. Tonstad, *op. cit.*, p. 84, ss.

²⁵¹ Cfr. J. Cantinat, *La pedagogie de Dieu dans la Bible. La pédagogie du Christ*, Les Editions Ouvrières, Paris, [trad. it. *La pedagogia di Dio nella Bibbia*, ELLE DI CI, Leumann – Torino, 1965]. Dato il limite di spazio disponibile per questo nostro lavoro, preferiamo limitarci ad alcuni accenni e a rimandare il lettore interessato all'opera stessa.

²⁵² E.G. White, *Principi di educazione cristiana*, p. 22, ss.

²⁵³ Cfr. P. Ricoeur, *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, p. 95, ss.

capace com'è di evocare un'orizzonte di significati sempre nuovi eppure sempre pregnanti per la vita del singolo individuo e delle comunità.

Alla mormorazione, che sia giustificata oppure no, il Signore risponde attraverso Mosè a cui si affianca la figura di Aronne, ed annuncia che alla sera i figli d'Israele avrebbero *conosciuto* ed al mattino avrebbero *visto* (Es 16:6-8). Abbiamo qui l'applicazione di quello che Cantinat chiama: «*Procedimento pedagogico della testimonianza: insegnamento della Rivelazione attraverso testimoni e non in maniera diretta*»²⁵⁴. Ovvero parlare all'uomo attraverso l'uomo stesso, utilizzando il suo linguaggio e le sue categorie di pensiero²⁵⁵. Inoltre, il Signore stesso si mostra nella nuvola (Es 16:10), mettendo in atto un secondo procedimento, che il Cantinat definisce: «*Procedimento pedagogico del contatto: creazione di sentimento della presenza, fattore di sicurezza*»²⁵⁶. Ovvero il bisogno di sentire accanto a sé la presenza di un *protettore* potente e al tempo stesso capace di immedesimarsi con la condizione umana²⁵⁷.

La distinzione tra il dono delle quaglie come simbolo concreto che permette di *conoscere*, in ultima analisi, il Signore stesso; ed il dono della manna per *vedere ed essere saziati*, mostrano sia la sollecitudine del Signore che è capace di *exploit* d'affetto, donando più del necessario²⁵⁸, sia il suo amore nell'impegno paziente, costante e duraturo: per oltre 40 anni! Il tutto con il fine ultimo di mostrare ai suoi figli il suo vero carattere: estremamente attento²⁵⁹, misericordioso ed amorevole, e quindi giusto (cfr. Es 20:5-6; 34:6-7).

La manna che cade tutti i giorni, in una stessa quantità per persona, e che deve essere raccolta al mattino presto da alcuni anche per gli altri (Es 16:16-21), e che in seguito cade doppia al venerdì e non cade il sabato (Es 16:22-27), è funzionale a diversi insegnamenti che cercheremo qui di sintetizzare. «Come aveva intuito il sociologo Émile Durkheim, se lasciati a loro stessi, gli uomini sono destinati a cadere vittime dei propri desideri senza fine»²⁶⁰. Ecco quindi i valori della temperanza e dell'uguaglianza, trasmessi

²⁵⁴ Cfr. J. Cantinat, *op. cit.*, p. 17, ss.

²⁵⁵ Ecco il senso dell'*incarnazione* del messaggio.

²⁵⁶ Cfr. J. Cantinat, *op. cit.*, p. 93, ss.

²⁵⁷ Queste caratteristiche trasmettono al tempo stesso l'immanenza di Dio nonché la sua trascendenza.

²⁵⁸ Infatti, come nota giustamente Martin Noth, e contrariamente a quanto riporta il commentario avventista, «i lavoratori coatti ben raramente avevano mangiato "piatti" di "carne" cotta;». Cfr. M. Noth, *op. cit.*, p. 165. Cfr. B. Jacob, *op. cit.*, p. 451. Cfr. AA.VV., *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*, Review and Herald Publishing Association, Takoma Park, (MD) USA, 1978, p. 577.

²⁵⁹ Si ricordi qui la ripetizione del verbo *udire*, in relazione all'attitudine del Signore verso i bisogni del suo popolo.

²⁶⁰ AA.VV., *La sfida educativa*, (Percorsi – 122), Editori Laterza, Bari (Italy), 2009², p. XIV.

attraverso il concetto di «un *omer* a testa», cioè una stessa quantità per chiunque perché, come scrive il Cantinat, «non vi sono in noi idee innate, [...] tutto il contenuto del nostro pensiero è tratto dalla esperienza»²⁶¹. Questo è ciò che l'autore definisce «*Procedimento pedagogico sensoriale*»: l'astrazione necessita di immagini concrete ed è questo che attiva l'intelligenza.

Inoltre, contro ogni sorta di avidità, accumulo e di rapacità, si contrappongono la temperanza, l'impegno coscienzioso e responsabile per il lavoro quotidiano²⁶² e, soprattutto, l'altruismo! Abbiamo già sottolineato l'importanza per il popolo, contro l'indolenza o l'arricchimento a scapito di altri, di uscire a raccogliere la manna di mattina presto, e non ognuno per se ma, appunto, «ognuno [...] per *quelli* che sono nella sua tenda» (Es 16:16b). Non abbiamo invece ancora sottolineato a sufficienza la portata del gesto di raccogliere la manna anche per gli altri, affinché tutti ne ricevessero la stessa quantità e non ci fosse nessuno tra loro a cui ne mancasse (Es 16:18). Scrive Fromm che «[...] trova qui formulazione un principio destinato a diventare celebre grazie a Marx: a ciascuno secondo i suoi bisogni. [...] Dio, nel caso specifico, è la madre provvidenziale che nutre i propri figli»²⁶³, ma loro sono chiamati a fare la loro parte, collaborando per condividere con *tutti* gli altri le benedizioni e l'abbondanza affinché *nessuno* sia nell'indigenza.

Scriva ancora Rizzi: «La Legge è composta da una fitta serie di prescrizioni [...]; ma essa è ispirata a un *principio* che prende voce in diversi dei testi legislativi di Israele: ama lo straniero come io ho amato te e ti ho liberato (cf. Es 22:20; 23:9; Dt 10:19; 24:17, ss; Lv 19:33 ss.). La centralità dello straniero si riferisce senz'altro alla categoria specifica di individui indicati con questo nome; ma essa va oltre, come testimonia il frequente accoppiamento con altre categorie come gli orfani e le vedove»²⁶⁴.

Ma prima di concludere la nostra riflessione con il ruolo dello *Shabbàt*, non possiamo non notare che ogni passo relativo a ciò che abbiamo chiamato un *nuovo modello di vita*, è accompagnato da una prova per il popolo. Si configura così l'applicazione di un altro *Procedimento pedagogico* che il Cantinat chiama: «*di* stimolo:

²⁶¹ Cfr. J. Cantinat, *op. cit.*, p. 43.

²⁶² E' vero che in quanto schiavi, i figli d'Israele erano tenuti a compiere lavori pesanti e alienanti, ma al tempo stesso, concordo con Noth quando scrive che «...tuttavia non avevano mai avuto simili preoccupazioni per nutrirsi, come ora nel deserto». Cfr. M. Noth, *op. cit.*, p. 165.

²⁶³ Cfr. E. Fromm, *op. cit.*, p. 63.

²⁶⁴ A. Rizzi, *art. cit.*, p. 438. Nostro è il corsivo.

utilizzazione delle promesse e delle prove»²⁶⁵. Ovvero, premesso che «per vivere, l'uomo ha bisogno di speranza. Ciò ch'egli attende condiziona ciò che è e ciò che diventa. [...] Le prove molteplici che accompagnano queste promesse, in definitiva, non hanno altro scopo che quello di assicurare meglio la realizzazione della felicità promessa; [...] Dio non mira a sterminare, ma a guarire; non vuole la morte del peccatore ma la sua conversione, [...]»²⁶⁶. Ecco perché i castighi che infligge agli uomini infedeli – e comunque sempre solo dopo un'innumerabile serie di ribellioni – sono essi pure delle manifestazioni d'amore. Lo stesso amore che manifesta un genitore verso il figlio che veramente ama (cfr. Deut 8:5).

4.2. Conclusione

In conclusione possiamo affermare che, è solo dopo un'intera settimana trascorsa secondo questi principi: riconoscimento della *dipendenza* da Dio²⁶⁷; *impegno* (o *responsabilità*) quotidiano per il lavoro; *condivisione fraterna* delle benedizioni divine, che si può finalmente arrivare allo *Shabbàt*. Nota giustamente Jürgen Moltmann che il *sabato* e non l'uomo, rappresenta l'apice, il compimento della creazione²⁶⁸, e ancora, come scrive Stefano Levi della Torre, «sussiste una continuità tra i sei giorni e il settimo. [...] Non c'è solo un rapporto di opposizione tra i sei giorni di attività e il settimo di riposo, c'è piuttosto un rapporto di *complementarietà*»²⁶⁹. A questo livello della nostra analisi ci discostiamo però da certe tendenze legaliste che a volte si possono manifestare nella pratica di quei gruppi cristiani che hanno recuperato e rivalutato il valore dello *Shabbàt* inserendolo nella propria tradizione²⁷⁰, e ci rifacciamo ancora al pensiero ebraico anche se con una prospettiva leggermente diversa, il quale, malgrado critichi – giustamente – un'idea ascetica dello *Shabbàt*²⁷¹, non manca di vedere una continuità e coerenza di tutta la vita, settimana per settimana, alla luce dello *Shabbàt* stesso.

²⁶⁵ Cfr. J. Cantinat, *op. cit.*, p. 9. Qui entra in gioco il tema teologico dell'Alleanza tra Dio ed il suo popolo, centrale rispetto a tutto l'Antico Testamento.

²⁶⁶ J. Cantinat, *op. cit.*, p. 71, 72.

²⁶⁷ Cfr. B. Jacob, *op. cit.*, p. 472.

²⁶⁸ Cfr. J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1985, [trad. it. *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea – 52), Editrice Queriniana, Brescia, 2007³, Cap. XI].

²⁶⁹ S. Levi della Torre, *op. cit.*, p. 61. Nostro è il corsivo.

²⁷⁰ Anche la lettura avventista del racconto di Esodo 16 punta al sabato come obiettivo principale se non addirittura unico. Cfr. AA.VV., *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*, pp. 578, 579, 581.

²⁷¹ Si veda in proposito la storia di rabbi Shim'on ben Yochai e del figlio rabbi Eliezer, come contenuta nel Talmud e citata da Levi della Torre. Cfr. S. Levi della Torre, *op. cit.*, pp. 53, ss.

Infatti, vista la sostanziale equivalenza nel testo tra l'importanza dei cinque giorni della settimana e quella del sesto e del settimo, dobbiamo porci qui alcune domande: sarebbe mai davvero possibile vivere un giorno secondo dei principi diversi da quelli secondo cui si vive il resto della settimana? Possiamo davvero rinchiudere la nostra relazione con Dio, il nostro agire davanti a lui e per lui, solo in un luogo (chiesa, sinagoga, moschea), o in un tempo circoscritto²⁷²? Come possiamo vivere lo *Shabbàt* secondo una sincera comunione con noi stessi, con gli altri e con Dio, se non abbiamo *già* cercato di vivere l'intera settimana in questo stesso modo? Il rischio di una separazione netta tra lo stile di vita settimanale ed il «giorno di festa», è quello di portare il credente verso un atteggiamento dissociato, quasi *schizofrenico*. Infatti, è ancora il pensiero ebraico che, con Beèr Moshè ci ricorda che «[...] Dopo l'uscita dallo *Shabbàt*, invece, si ha l'ordine di “preservarlo”, ossia di fare attenzione a non perdere, *durante la settimana*, la santità acquisita di *Shabbàt*»²⁷³.

Se accettiamo con Abraham Heschel che il sabato è, o almeno dovrebbe essere, «...l'armistizio nella lotta crudele che l'uomo conduce per l'esistenza, una tregua in tutti i conflitti individuali e sociali, la pace tra uomo e uomo, e tra l'uomo e la natura, la pace all'interno dell'uomo; [...] la liberazione dell'uomo dal suo stesso fango, l'insediamento dell'uomo quale sovrano del tempo»²⁷⁴ e, ancora con Fromm, che «il sabato si vive come se non si *avesse* nulla, senza perseguire altra meta che non sia quella di *essere*, vale a dire di dare espressione ai propri essenziali poteri: pregando, studiando, mangiando, bevendo, cantando, facendo l'amore. Il sabato è un giorno di gioia perché in esso si è pienamente se stessi [...]»²⁷⁵. Ci chiediamo nuovamente: possiamo davvero affermare che il resto dei giorni della settimana possano essere vissuti, secondo coscienza, con una prospettiva diversa da quella sabbatica così delineata?

Abbiamo però affermato che la nostra prospettiva sarebbe stata leggermente differente e infatti, invece di partire dal senso dello *Shabbàt* per illuminare il resto della settimana, desideriamo partire dal resto della settimana per illuminare lo *Shabbàt*. Vogliamo qui fare ricorso subito ad una metafora e diciamo che, se è vero che il sabato è un po' come «la ciliegina sulla torta», al tempo stesso la ciliegina da sola vale poco se non

²⁷² In proposito si veda lo splendido lavoro di A.J. Heschel, *The sabbath. Its meaning for modern man*, First published by Farrar, Straus and Giroux, New York, 1951, [trad. it. *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, (gli elefanti saggi), Garzanti Libri s.p.a., Milano, 2001].

²⁷³ S. Bekhor, - A. H. Dadon, *op. cit.*, p. 319. Nostro è il corsivo.

²⁷⁴ A.J. Heschel, *op. cit.*, p.39.

²⁷⁵ E. Fromm, *op. cit.*, p. 65.

c'è un'intera torta ben preparata, ben guarnita e deliziosa! Il sabato infatti è *solo* il compimento di una creazione che, nella valutazione divina, è già «molto buona» (cfr. Gn 1:31).

Inoltre, desideriamo qui proporre un'ultima riflessione che ci può accompagnare verso una successiva attualizzazione del messaggio contenuto nel nostro capitolo. Crediamo che ci sia già stato modo di sottolineare, anche se molto brevemente, sia l'elemento simbolico sia l'elemento concreto del sabato, che è anticipazione del tempo messianico²⁷⁶. Non possiamo d'altro canto dimenticare che *ogni cosa* nella vita mantiene sia un valore simbolico, sia uno reale. Non è possibile quindi mantenere un approccio dicotomico stretto, di tipo *esclusivistico*, con il quale una prospettiva esclude a priori l'altra. Anche la settimana composta dagli altri sei giorni ha un valore simbolico e concreto al tempo stesso. E, *forse*, l'unica differenza consiste solo nella maggior disponibilità di tempo (un intero giorno), in favore di colui che approfitta di questa opportunità perché, «la rinuncia all'attività ci lascia soli con noi stessi, alla presenza imbarazzante o tediosa di noi a noi stessi, [...]»²⁷⁷. Infatti, come è vero che non c'è sabato senza lavoro, è altresì vero che non c'è *resto* di settimana senza spazi di riflessione e comunione con il prossimo e il Signore.

Il modello per un nuovo *stile di vita settimanale*, così come si evince dal capitolo oggetto del nostro studio, è caratterizzato da: *dipendenza*; *temperanza*; *impegno* (o responsabilità) e *condivisione fraterna* (o altruismo). La dipendenza rimanda ad una relazione personale, intima e profonda con il Signore, che è altresì detta *fede*. La temperanza punta al raggiungimento di un equilibrio con noi stessi, con la natura e con il Creatore. L'impegno è nei confronti di una vita di responsabilità, di lavoro, ma non per meri fini egoistici²⁷⁸. La vita del credente dev'essere quindi al tempo stesso giusta, profondamente etica, equilibrata (o temperante)²⁷⁹. La condivisione fraterna punta all'amore verso quel prossimo che, nella sua caratterizzazione più estrema è rappresentato da: lo

²⁷⁶ Ci limitiamo qui a citare, di proposito, un solo autore cristiano per tutti, visto la sostanziale condivisione di questo pensiero in tutti i pensatori ebrei. Cfr. J. Moltmann, *op. cit.*, pp. 332 – 334.

²⁷⁷ S. Levi della Torre, *op. cit.*, p. 26.

²⁷⁸ In proposito è significativa la definizione che il Talmud dà del ricco: «Chi è ricco? Chi si *contenta* della propria parte; com'è detto: 'Quando mangi della fatica delle tue mani, felice tu sarai, e bene sarà a te' (Salmo cxxviii, 2) [...]». Cfr. A. Cohen, *Il Talmud*, (trad. di Alfredo Toaff), (Economica Laterza – 172), Editori Laterza, Bari (Italy), 2005⁴, pp. 279, 280.

²⁷⁹ «In tutto l'insegnamento rabbinico si propugna una saggia moderazione, e si censurano come dannosi ambedue gli estremi – l'austerità e l'edonismo. [...] “Dove non c'è farina non c'è Torah” (Aboth, III, 21), si affermava, intendendo che la mancanza del necessario per vivere, impedisce l'acquisto della scienza necessaria per compiere la volontà divina». Cfr. A. Cohen, *op. cit.*, pp. 278, 279.

straniero; l'orfano; la vedova²⁸⁰; che, come abbiamo già detto, rappresentano il vero *imperativo categorico* che sottostà a tutte le *mitzvòt* (i comandamenti), contenuti nella Bibbia ebraica. E, coerentemente con il *pensiero sintetico biblico*, ci sentiamo di dire che tutti questi elementi sono strettamente interdipendenti tra loro. Sono solo sfaccettature diverse di un'unica, reale, concreta, pratica, vita di fede. E non solo il sabato o solo durante gli altri giorni della settimana, ma indistintamente sette giorni su sette.

E' nel contesto di società e culture come quelle moderne e post-moderne - eccessivamente frenetiche, intimamente obbligate alla crescita continua secondo un modello che potremmo definire di *progresso economico-sociale coatto*, estremamente competitive, in cui si sfrutta il lavoro dell'altro e la solidarietà viene sempre meno, in cui la forbice tra le ricchezze dei pochi e la povertà dei molti si allarga inesorabilmente - che il messaggio contenuto nel nostro capitolo risulta particolarmente interessante ed attuale. Utilizzando un'espressione contemporanea potremmo dire che *non il vivere per mangiare, ma il mangiare per vivere* potrebbe essere il motto che riassume il senso ultimo del capitolo 16 di Esodo. Ovviamente dovremmo qui mantenere tutta l'attenzione sulla profondità, la pienezza e la molteplicità di possibili declinazioni che la parola *vivere* deve suggerire, nonché sulla portata del *mangiare* inteso come continua ricerca per accumulare ricchezze non strettamente necessarie e, di fatto, a scapito di altri.

Il sabato, ma esclusivamente per questioni di maggior disponibilità di tempo, può rappresentare l'apice e l'approfondimento di quei principi ispiratori dell'intera settimana. E, secondo questa prospettiva, ci sentiamo quindi di proporre non solo un modello di vita settimanale più consono ai principi di condivisione fraterna e temperanza sopra evidenziati, ma anche una lettura più evangelica e meno legalista dello *Shabbàt*. Lo *Shabbàt* quindi non tanto come il giorno (o il tempo) caratterizzato dal *non fare*, ma come quel tempo a disposizione dell'uomo (cfr. Mc 2:27), *per continuare a fare* ciò che già egli dovrebbe fare durante la settimana ma che, preso com'è da se stesso e dal proprio egoismo, non fa né per il resto del mondo, incluse le altre creature che lo abitano (cfr. Mt 12:9-12; Lc 13:10-17; cfr. Gv 9:4-5, 14)²⁸¹, né per il Signore.

In ultimo, in linea con la sensibilità postmoderna che ci contraddistingue, riteniamo che il passo successivo, quello per un'applicazione di questo messaggio, sia semplice ma

²⁸⁰ Queste sono le tipologie che la Bibbia ebraica utilizza proprio in relazione alla pratica della giustizia. Questa è la colpa che i profeti rinfacciano ad Israele ed associano all'idolatria.

²⁸¹ Credo sia necessario qui ricordare nuovamente la portata cosmologica e non solo antropologica del sabato biblico che è anche per gli animali (cfr. Es 20:10) e addirittura per la terra (cfr. Lv 25:1-7)!

anche e soprattutto dipendente dalla sensibilità personale. A questo proposito desideriamo quindi terminare il nostro lavoro con lo stimolo che ci deriva dal pensiero di un famoso rabbino. «Mendel di Kotzk affermava: “Perché si parla del giorno del dono della Torah e non di quello del suo accoglimento? È perché il dono è stato il medesimo per tutti, non l'accoglimento...”»²⁸².

²⁸² V. Malka, *op. cit.*, p. 36.

Glossario orientativo di narratologia²⁸³

Anacronismo: discordanza tra l'ordine del racconto e l'ordine della storia raccontata dal punto di vista della disposizione degli avvenimenti o dei segmenti temporali. Può essere di due tipi: analessi (o retrospezione) e prolessi (o prospezione).

Annuncio: nella struttura di ripetizione (SR), è l'anticipazione in forma di comando, dichiarazione, profezia o di una scena, e rimanda al futuro.

Azione trasformatrice: nello schema quinario si tratta di un approfondimento della complicazione oppure dell'esito della ricerca, che riporta la situazione iniziale; l'azione trasformatrice si colloca sul livello pragmatico (azione) o cognitivo (valutazione).

Complicazione: elemento che fa scattare il racconto, che introduce la tensione narrativa (squilibrio nello stato iniziale o difficoltà nella ricerca).

Distanza narrativa: rappresenta l'opzione che ha il narratore di raccontare direttamente gli eventi del racconto (modo narrativo, o *showing*); oppure di lasciare che siano i personaggi a dare corpo alla vicenda attraverso il discorso diretto (modo scenico, drammatico, o *telling*). Il primo è un modo distante mentre il secondo è ravvicinato.

Epilogo: è ciò che si aggiunge, alla fine della trattazione di un argomento, ricapitolando i punti principali già discorsi e traendone, semmai, le ultime conseguenze.

Intreccio narrativo (o trama): è la *selezione* e l'*organizzazione* temporale degli avvenimenti in modo schematico e razionale, cioè nella forma di un problema e della sua risoluzione.

Lacuna narrativa: omissione volontaria del narratore di elementi importanti e costitutivi della narrazione.

Narratologia: disciplina che ha per oggetto lo studio della narrativa (testuale o artistica).

Narrazione: atto o processo di produzione del *racconto*.

Personaggio: figura singola o collettiva del racconto che assume un ruolo nella trama.

²⁸³ Per queste definizioni si confrontino, tra gli altri, D. Marguerat, Y. Bourquin, *op. cit.*, pp. 181, ss. e R. Fabris e coll., *op. cit.*, pp. 658-660. Questo glossario non può assolutamente essere considerato esaustivo ma semplicemente funzionale ad una più agevole comprensione del nostro lavoro.

Prospezione (o prolessi): manovra narrativa che consiste nella menzione di eventi prima del loro accadimento.

Racconto: produzione di una nuova rilevanza semantica o invenzione/creazione di senso tramite l'invenzione di un intreccio.

Rapporto: nella struttura di ripetizione (SR), funge da elemento di commento di ciò che è stato prima annunciato e che si è realizzato. La focalizzazione quindi è verso il passato.

Realizzazione: nella struttura di ripetizione (SR), focalizza il momento presente, può seguire rispetto all'annuncio e portare o no al rapporto. Spesso si appoggia sull'autorità del narratore.

Ripetizioni narrative: sono ripetizioni letterarie funzionali e volontarie del narratore che, con la loro estrema flessibilità e ricchezza di variazioni (temporali, semantiche, di prospettiva), operano sul lettore in modo velato.

Risoluzione: superamento della tensione o squilibrio iniziale, intervenuto con la complicazione, attraverso l'applicazione dell'azione trasformatrice.

Scena-tipo: si tratta di una situazione stereotipata, ricca di motivi predeterminati, che pur potendo subire innumerevoli variazioni mantiene invariato nel lettore attento il suo potere evocativo.

Schema quinario: modello strutturale che scompone la trama del racconto in cinque momenti successivi: *situazione iniziale, complicazione; azione trasformatrice; risoluzione; situazione finale.*

Sequenza narrativa: «un'unità narrativa composta da diversi micro-racconti, articolati l'uno rispetto all'altro da un tema comune o collegati dalla presenza di un medesimo personaggio principale».

Showing (mostrare): modo di esporre che consiste per un narratore nel mostrare gli avvenimenti invece di qualificarli o dare una trascrizione diretta delle parole.

Situazione finale: enunciazione della nuova condizione acquisita dal soggetto in seguito alla trasformazione. Questo momento corrisponde all'inversione della situazione iniziale tramite il superamento della complicazione.

Situazione iniziale: momento iniziale della trama, in cui si stabiliscono i rapporti principali tra i personaggi, lo spazio/tempo del racconto e si offrono quelle informazioni che sono necessarie per capire il racconto.

Sommario: momento del racconto in cui il tempo del racconto (TR) è estremamente riassuntivo del tempo della storia (TS).

Struttura di ripetizione (SR): è un modello di analisi delle ripetizioni, composto da tre elementi: *annuncio, realizzazione, rapporto*; che possono essere combinati con grande libertà e complessità dal narratore, e permettono di cogliere la realtà dinamica delle ripetizioni narrative (es. il racconto dei sei giorni della creazione, o il racconto delle piaghe d'Egitto).

Telling (dire): modo di esporre che consiste per un narratore nel dire invece di mostrare, utilizzando lo stile diretto.

Tempo del racconto (TR): è il tempo impiegato a raccontare gli avvenimenti (sono le linee, le pagine necessarie per descrivere il *tempo della storia*. Tempo raccontante).

Tempo della storia (TS): è la durata delle azioni nel loro accadere nel racconto (tempo raccontato).

Trama di risoluzione: trama la cui azione trasformatrice consiste in un aumento di conoscenza su un personaggio della storia raccontata.

Trama di rivelazione: trama la cui azione trasformatrice opera sul piano pragmatico (prodezza, guarigione, ecc.).

Trama incastonata: è la tecnica che permette l'integrazione di un episodio all'interno di una storia più vasta e punta a permettere una migrazione di informazioni dalla storia inglobata alla storia inglobante e viceversa.

Trame intrecciate: il narratore può creare un nuovo racconto mescolando tra loro trame diverse.

BIBLIOGRAFIA GENERALE

- AA.VV., *La sfida educativa*, (Percorsi – 122), Editori Laterza, Bari (Italy), 2009².
- AA.VV., *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*, Review and Herald Publishing Association, Takoma Park, (MD) USA, 1978.
- Alexander, T.D., “Authorship of the Pentateuch” in T. Desmond Alexander, David W. Baker, (Editors), *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, InterVarsity Press, Downers Grove, (IL) USA, 2003.
- Alter, R., *The Art of Biblical Narrative*, New York, 1981, [trad. it.: *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia, 1990].
- Bekhor, S. - Dadon A. H., (a cura di), *Esodo – Shemòt*. MAMASH Edizioni Ebraiche, Milano, 2010.
- Blenkinsopp, J., *The Pentateuch. An Introduction to the first five books of the Bible*, Doubleday, New York, 1992. [trad. it.: *Il Pentateuco. Introduzione ai primi cinque libri della Bibbia*, (Biblioteca biblica – 21), Queriniana, Brescia, 1996].
- Botturi, R., *La scelta di educare. Un itinerario verso la professione docente*, Edi.Ermes s.r.l., Milano, 1989.
- Bratsiotis, N.P., voce “כִּשְׁרָ” in G. J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1973, [trad. it.: *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. I, Brescia, Paidea, 1988, pp. 1731-1766].
- Bright, J., *A History of Israel*, Westminster John Knox Press, Presbyterian Publishers Corporation, 4th edition 2000, [trad. it.: *Storia dell'antico Israele*, Roma, Newton & Compton editori s.r.l., 2002].
- Brueggemann, W., *Theology of the Old Testament. Testimony, Dispute, Advocacy*, Augsburg Fortress, Minneapolis, 1997 [trad. it.: *Teologia dell'Antico Testamento. Testimonianza, dibattito, perorazione.*, (Biblioteca biblica – 27), Queriniana, Brescia, 2002].
- Calvin, J., *Harmony of the Law*, vol. 1, 1564; [trad. ingl.: Gran Rapids, (MI) USA, 1950].

Cantinat, J., *La pedagogie de Dieu dans la Bible. La pedagogie du Christ*, Les Editions Ouvrières, Paris, [trad. it. *La pedagogia di Dio nella Bibbia*, ELLE DI CI, Leumann – Torino, 1965].

Cassuto, U., *A commentary on the book of Exodus*, The Magnes press, The Hebrew University, Jerusalem, 1997.

_____, *The documentary hypothesis and the composition of the Pentateuch; eight lectures.*, (translated from the Hebrew by Israel Abrahams), Jerusalem, Magnes Press, Hebrew University, Jerusalem, 1961.

Childs, B. S., *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, The Westminster Press, Louisville Kentucky, 1974, [trad. it.: *Il libro dell'Esodo. Commentario teologico-critico*, Edizioni Piemme Spa., Casale Monferrato (TO), 1995].

Christensen, D.L., *Deuteronomy 1:1-21:9*, Second edition, (Word Biblical Commentary – vol. 6A), (Old Testament Editors: John D.W.Watts; James W.Watts), by Thomas Nelson Inc., Nashville, 2001.

Cohen, A., *Il Talmud*, (trad. di Alfredo Toaff), (Economica Laterza – 172), Editori Laterza, Bari (Italy), 2005⁴.

Crüsemann, F., *Die Tora. Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Chr. Kaiser – Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2005³, [trad. it.: *La Torà* (Introduzione allo studio della Bibbia – *Supplementi 36*), Paideia, Brescia, 2008].

Dommershausen, W., voce “לְהַחֲמֵם”, in G. J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984, [trad. it.: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IV, Brescia, Paidea, 2004].

Drewermann, E., *Das Markusevangelium. Bilder von Erlösung*, Walter-Verlag, Olten, CH, 1994⁵, [trad. it.: *Il vangelo di Marco. Immagini di redenzione.*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea – 78), Editrice Queriniana, Brescia, 2007⁵].

_____, *Tiefenpsychologie und Exegese. Band I: Die Wahrheit der Formen. Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende*, Walter-Verlag, Olten (CH), 1990⁸, [trad. it.: *Psicologia del profondo e esegesi. 1. La verità delle forme. Sogno, mito, fiaba, saga e leggenda*, (Biblioteca di Teologia Contemporanea – 86), Editrice Queriniana, Brescia, 1996].

- Driver, S.R., *The Book of Exodus*, Cambridge University Press, Cambridge (UK), 1929.
- Durham, J. I., *Exodus*, (Word Biblical Commentary – vol. 3), (Old Testament Editors: John D.W.Watts; James W.Watts), Word Onc., Nashville, 1987.
- Fabris, R. e coll., *Introduzione generale alla Bibbia*, (Logos, Corso di studi biblici, 1), Editrice Elledici, Leumann (To), 2006².
- Fretheim, T.E., *Exodus*, John Knox Press, Louisville, Kentucky, 1991, [trad. it.: *Esodo* (coll. Strumenti – 19), Torino, Claudiana, 2004].
- _____, “Exodus, book of” in T. Desmond Alexander, David W. Baker, (Editors) *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, InterVarsity Press, Downers Grove, (IL) USA, 2003.
- Fromm, E., *To have or to be?*, Harper & Row Publisher, Inc., New York, 1976, [trad. it.: *Avere o Essere?*, (Oscar classici moderni), Arnoldo Mondadori Editore S.p.A., Milano, 1977].
- Galbiati, E., *La struttura letteraria dell'Esodo*, Edizioni Paoline, Roma, 1956.
- García López, F., *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2003, [trad. it.: *Il Pentateuco. Introduzione alla lettura dei primi cinque libri della Bibbia*, (Introduzione allo studio della Bibbia – 3/I), Paideia, Brescia, 2004].
- _____, voce “תִּנְרָה” in G. J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1995, [trad. it.: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IX, Brescia, Paidea, 2009].
- Genette, G., *Figures III*, Éditions du Seuil, Paris, 1972, [trad. it.: *Figure III. Discorso del racconto*, (Piccola Biblioteca Einaudi), Torino, Einaudi, 1976 e 2006].
- Gerleman, G., voce “נִסֵּי” in Jenni E., Westermann C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Zwei Bände, Chr. Kaiser Verlag, München, [trad. it.: *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Torino, Marietti, 1982¹].
- Gutierrez, M., “La contribution de Meir Sternberg à l'étude de la narration biblique”, in *Rivista Teologica Adventus*, n.14/2004, 25-62, Edizioni ADV, Firenze.

Helfmeyer, F.J., voce “שַׁבָּת”, in G. J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1986, [trad. it.: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. V, Brescia, Paidea, 2005].

Heschel, A.J., *The sabbath. Its meaning for modern man*, First published by Farrar, Straus and Giroux, New York, 1951, [trad. it.: *Il sabato. Il suo significato per l'uomo moderno*, (gli elefanti saggi), Garzanti Libri s.p.a., Milano, 2001].

Jacob, B., *The second book of the Bible: Exodus*, KTAV Publishing House, Inc., Hoboken, New Jersey (USA), 1992.

Keil C.F., Delitzsch F., *Commentary on the Old Testament*, 10 voll., (volume 1 – The Pentateuch), (Second Printing - March 2006), Hendrickson Publishers, Peabody, Massachusetts (USA).

Knierim R., voce “שַׁבָּת”, in E. Jenni, C. Westermann, *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Zwei Bände, Chr. Kaiser Verlag, München, [trad. it.: *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. I, Torino, Marietti, 1978].

Koheler L., Baumgartner W., *The Hebrew and Aramaic lexicon of the Old Testament*, study edition, 2 voll., Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands, 2001.

La Bibbia dei LXX, 1. Il Pentateuco, (a cura di Luciana Mortari), Edizioni Dehoniane, Roma, 1999.

La Bibbia, Nuovissima Versione dai testi originali, 2000, ed. San Paolo.

La Sacra Bibbia, versione CEI, 1971, ed EDB.

La Sacra Bibbia, versione La Nuova Diodati, Revisione 1991/'03, ed. La Buona Novella.

La Sacra Bibbia, versione Nuova Riveduta, 1994, Società Biblica Britannica e Forestiera.

Leeuwen, C. van, voce “שַׁבָּת”, in Jenni E., Westermann C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Zwei Bände, Chr. Kaiser Verlag, München, [trad. it.: *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. II, Torino, Marietti, 1982].

Levi Della Torre, S., “Il settimo giorno”, in M. Donà, S. Levi della Torre, *Santificare la festa*, il Mulino, Bologna, 2010.

Lévinas, E., *Difficile Liberté*, Éditions Albin Michel, Paris, 1963, [trad. it.: *Difficile Liberté*, (a cura di Silvano Facioni), (collana “Di fronte e Attraverso” – 649), Jaca Book, Milano, 2004].

Levine, B.A., *Numbers 1-20*, (The Anchor Bible, vol. 4A), Doubleday, New York, New York (USA), 1993.

Levy D. - Milgrom J., voce “הָרֵי” in G. J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1986, [trad. it.: *Grande Lessico dell’Antico Testamento*, vol. VI, Brescia, Paidea, 2006].

Licht, J., *Storytelling in the Bible*, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem, 1986, [trad. it.: *La narrazione nella Bibbia*, (Studi biblici 101), Paidea, Brescia, 1992].

Malka, V., *Petites étincelles de sagesse juive*, Éditions Albin Michel, Paris, 2007², [trad. it.: *Piccole scintille di saggezza ebraica*, Edizioni San Paolo s.r.l., Cinisello B.mo (MI), 2009].

Marguerat, D. - Bourquin Y., *Pour lire les récits bibliques. Initiation à l'analyse narrative*. Les Éditions du Cerf, Paris 2009, [trad. it.: *Per leggere i racconti biblici. La Bibbia si racconta. Iniziazione all'analisi narrativa*, Borla, Roma, 2011²].

McConville, J.G., *Deuteronomy*, (series Editors: David W. Baker and Gordon J. Wenham), (Apollos Old Testament Commentary), InterVarsity Press, Downers Grove, IL (USA), 2002.

Midrash Rabbah, Exodus, (Beshallah), (Translated by Rabbi DR.S.M. Lehman M.A., Ph.D.), The Soncino Press Ltd., New York (USA), 1983³.

Moltmann, J., *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1985, [trad. it.: *Dio nella creazione. Dottrina ecologica della creazione* (Biblioteca di Teologia Contemporanea – 52), Editrice Queriniana, Brescia, 2007³].

Noth, M., *Das zweite Buch Mose, Exodus*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1968, [trad. it.: *Esodo*, (Antico Testamento, vol. 5), Brescia, Paidea, 1977].

Powell, M.A., voce “Weights and Measures” in *The Anchor Bible Dictionary*, Doubleday, vol. 6, New York, New York (USA), 1992.

Propp, W.H.C., *Exodus 1-18*, (The Anchor Bible), Doubleday, New York, New York (USA), 1999.

Rad, G. von, *Das fünfte Buch Mose. Deuteronomium*, (Übersetzt und erklärt von Gerhard von Rad), Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1968², [trad. it.: *Deuteronomio*, (coll. Antico Testamento, vol. 8), Paideia Editrice, Brescia, 1979].

Rashì di Troyes, *Commento all'Esodo*, (a cura di Sergio J. Sierra), Casa Editrice Marietti S.p.A., Genova-Milano, 1988.

Ricoeur, P., *Exegesis. Problèmes de méthode et exercices de lecture (Genèse 22 et Luc 15)*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel, 1975, [trad. it.: *Ermeneutica filosofica ed ermeneutica biblica*, (Studi Biblici – 43), Paideia, Brescia, 1983²].

_____, *Temps et récit. Tome I: L'intrigue et le récit historique*, Le Seuil, Paris, 1983, [trad. it.: *Tempo e racconto*, vol 1, Editoriale Jaca Book SpA, Milano, 1986].

Rizzi, A., “L'Esodo. Una riserva inesauribile di senso”, in *Filosofia e Teologia*, (rivista quadrimestrale), Anno XXIV, n°3 (Settembre-Dicembre 2010), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli.

Sarna, N.M., *Exploring Exodus. The Origins of Biblical Israel*, Socken Books, New York, 1996.

Schunck, K.-D., voce “לִיָּוֶה”, in G. J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984, [trad. it.: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IV, Brescia, Paidea, 2004].

Simian-Yofre, H., voce “עֶדֶד”, in G. J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1989, [trad. it.: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VI, Brescia, Paidea, 2006].

Ska, J.-L., *Introduzione alla lettura del Pentateuco*, EDB – Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna, 2008².

Taub, D., *Parashà Diplomatit. An Israeli diplomatic perspective on weekly Torah reading*, Jerusalem, 2007, [trad. it.: *Luci dalla Torà. Una lettura ebraica dei primi cinque libri della Bibbia*, Edizioni San Paolo, Cinisello B.mo (MI), 2008].

Tonstad, S.K., *The lost meaning of the seventh day*, Andrews University Press, Berrien Springs, (MI) USA, 2009.

Warmuth, G., voce “שָׁבַע”⁴, in G. J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1993, [trad. it.: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. VIII, Brescia, Paidea, 2008].

Weinfeld, M., voce “כָּבוֹד”⁵, in G. J. Botterweck, H. Ringgren, F. Heinz-Josef, (a cura di) *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1984, [trad. it.: *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IV, Brescia, Paidea, 2004].

_____, *Deuteronomy 1-11*, (The Anchor Bible), Doubleday, New York, New York (USA), 1991.

Westermann, C., voce “כָּבֵד”⁶, in Jenni E., Westermann C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Zwei Bände, Chr. Kaiser Verlag, München, [trad. it.: *Dizionario Teologico dell'Antico Testamento*, vol. I, Torino, Marietti, 1978].

White, E.G., *The Story of Patriarchs and Prophets*, Review and Herald Publishing Association, Washington, USA, 1958, [trad. it.: *Patriarchi e profeti*, (Seconda edizione, prima ristampa), Edizioni ADV, Falciani, Impruneta (FI), 2003²].

_____, *True Education, an Adaptation of Education*, Pacific Press Publishing Association, Nampa (ID), USA, 2000, [trad. it.: *Principi di educazione cristiana*, Edizioni ADV, Falciani, Impruneta (FI), 2002].

Zenger, E., “La Torah/il Pentateuco nel suo insieme” in E. Zenger (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, Fünfte, gründlich überarbeitete und erweiterte Auflage, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart, 2004⁵, [trad. it.: *Introduzione all'Antico Testamento*, (a cura di Flavio dalla Vecchia), Editrice Queriniana, Brescia, 2005].