

COLLEZIONE *Il ramo d'oro*

DELLO STESSO AUTORE:

La distinzione mosaica

Mosè l'egizio

Jan Assmann

Esodo

La rivoluzione del mondo antico

TRADUZIONE DI ADA VIGLIANI



Adelphi Edizioni

TITOLO ORIGINALE:

Exodus
Die Revolution der Alten Welt

La traduzione di questo volume è stata realizzata
con il sostegno del Goethe Institut



© 2015 VERLAG C.H. BECK, MÜNCHEN
Original German Edition

© 2018 PRINCETON UNIVERSITY PRESS
English Edition, *The Invention of Religion*

All rights reserved. No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording or by any information storage and retrieval system, without permission in writing from the publisher.

© 2023 ADELPHI EDIZIONI S.P.A. MILANO
WWW.ADELPHI.IT

ISBN 978-88-459-3758-3

Anno

2026 2025 2024 2023

Edizione

1 2 3 4 5 6 7 8

Indice

Prefazione	13
Introduzione	19

PARTE PRIMA PRINCIPI GENERALI

I. Tema e struttura del libro dell'Esodo	29
1. Prima parte. Esodo (capp. 1-15)	29
2. Seconda parte. Sinai: elezione, patto e legge (capp. 15-24)	37
3. Terza parte. La vicinanza di Dio (capp. 25-40)	42
II. Il contesto storico. Evento e ricordo	49
1. Ricordi	51
2. Esperienze	63
III. Storia del testo e storia del senso	71
1. Aggiornamento continuo come « cura del senso »: la stratificazione del testo biblico	71
2. Dal mito al canone e ritorno	89
3. Le « distinzioni mosaiche » e il « monoteismo della fedeltà »	93

PARTE SECONDA

L'ESODO

IV.	Le sofferenze degli Israeliti e la nascita del salvatore	107
	1. La schiavitù egizia	107
	2. La nascita del bambino	119
	3. Infanzia ed educazione di Mosè	126
V.	Rivelazione del nome. Mosè al roveto ardente	129
	1. La chiamata di Mosè	129
	2. Esaudimento, promessa, chiamata	134
	Excursus I. La scena del roveto ardente nel <i>Mosè e Aronne</i> di Schönberg	137
	3. Io sono colui che sono	141
VI.	Segni e prodigi. La rivelazione della potenza di Dio	149
	1. Le piaghe d'Egitto	149
	2. La tradizione egizio-ellenistica	164
	3. L'istituzione della festa di Pesah e la <i>Haggadah di Pesah</i>	170
	Excursus II. Il canto di ringraziamento di Mosè e l'oratorio <i>Israele in Egitto</i> di Händel	180

PARTE TERZA

IL PATTO

VII.	La chiamata del popolo	189
	1. Popolo eletto e patria portatile	189
	2. Torah come memoria	198
	3. Lo sviluppo dell'idea di patto: nozze e rapporto padre-figlio come metafore del patto	203
VIII.	Contratto e legge	209
	1. La decostruzione della regalità. Contratto e legge come costituzione del popolo di Dio	209
	2. I Dieci comandamenti	214
	3. «Libro del patto» e conclusione del patto	228
	Excursus III. L'«escarnazione» e la teologizzazione del diritto	240
	Excursus IV. Il decalogo e le norme egizie del tribunale dei morti	243

IX. Resistenza. Mosè e il destino violento che incombe sui profeti	255
1. Le scene delle mormorazioni	255
2. L'assassinio di Mosè?	271
3. Il destino violento che incombe sui profeti	276
X. L'istituzionalizzazione del culto e della vicinanza di Dio	285
1. YHWH prende dimora in mezzo al suo popolo	285
2. Il vitello d'oro: il peccato originale della rottura del patto	300
Excursus V. Il vitello d'oro nel <i>Mosè e Aronne</i> di Schönberg	312
3. Un « libro del tempio »?	318
Conclusioni	323
1. Verità narrativa, storica e performativa	323
2. Rivelazione	325
3. Dall'Egitto	328
4. Esodo come mito politico	330
5. Esodo e monoteismo	331
<i>Note</i>	335
<i>Bibliografia</i>	373
<i>Elenco delle illustrazioni</i>	401
<i>Indice analitico</i>	407
<i>Indice dei passi biblici</i>	421
<i>Indice dei termini ebraici</i>	427

Esodo

Incipit exire qui incipit amare.

AGOSTINO

Prefazione

Anni fa, quando stavo lavorando al libro *Mosè l'egizio*, mi proponevo di indagare la linea di una tradizione nascosta, nella quale l'antico Egitto non svolgeva il ruolo di un'alterità superata che ci eravamo ormai lasciati alle spalle, bensì quello di una componente della nostra storia – e precisamente della storia della religione e della cultura europee – che seguitava ad agire sottotraccia. La linea di questa tradizione, che a un capo aveva Ekhnaton e all'altro Sigmund Freud, si collocava sotto il segno del valore di verità da attribuirsi alla religione. La distinzione tra vero e falso – questa la tesi – era comparsa per la prima volta in ambito religioso con il monoteismo biblico e aveva avuto uno sviluppo narrativo sulla base dell'antitesi fra Israele = vero ed Egitto = falso. Seguendo la linea della tradizione che fa di Mosè un egizio, mi ero proposto di superare la « distinzione mosaica » tra vera e falsa religione, vero Dio e falsi dèi, così da ammorbidire il conflitto interreligioso sul problema della verità. Nel frattempo mi sono reso conto di quanto una simile limitazione o riduzione della religione al problema della verità sia anacronistica, se rapportata all'Israele dell'epoca pre-silica. Qui è in gioco qualcosa di completamente diverso, che viene posto come valore supremo al centro della religione, e cioè la fedeltà. Non si tratta di distinguere tra vero e falso, bensì tra fedeltà e tradimento, e questo in relazione al patto che YHWH stringe con i figli di Israele, liberandoli dalla servitù egizia ed eleggendoli a suo popolo. Con l'idea del patto viene al mondo la « fede » (*'emuna*), che rappresenta l'autentica, rivoluzionaria novità del mono-

teismo biblico, sia esso veterotestamentario, neotestamentario o islamico. Nell'Antico Testamento «fede» ha lo stesso significato di «fedeltà», ovvero fiducia nel patto, nelle promesse di Dio, nel giuramento da lui prestato ai padri e nella forza conciliatrice e giustificatrice delle leggi. Siamo di fronte a qualcosa di totalmente nuovo nel mondo dell'epoca, qualcosa che appartiene non all'ordine dell'essente, dell'evidente, del «non celato» (secondo l'interpretazione di Heidegger della parola greca *alētheia*, «verità»), bensì all'ordine di ciò che deve essere realizzato, di ciò che attraverso l'azione deve entrare a far parte del mondo e disvelarsi, quell'ordine all'interno del quale già Lessing, con la sua versione dell'antica parabola dell'anello, aveva collocato il problema della verità. La linea di questa tradizione non inizia con Ekhnaton, la cui rivoluzione monoteista ha molto a che fare con la verità ma nulla a che vedere con la fedeltà, bensì con l'esodo dall'Egitto, inteso come il grande evento fondativo e salvifico che obbliga tutti coloro che sono stati liberati a un'eterna riconoscenza e fedeltà verso il liberatore. Il «monoteismo della fedeltà» è l'elemento nuovo e destinato a cambiare il mondo, che entra in scena con la religione biblica. Nel presente libro tratteremo questa forma di monoteismo e la sua esposizione narrativa nel racconto dell'esodo dall'Egitto.

Il monoteismo della fedeltà non è affatto una linea marginale e celata della tradizione che necessita di essere messa in evidenza. Al contrario: con la semantica del patto, della fedeltà e della fede, ci troviamo addirittura al centro delle tre religioni abramitiche. E tuttavia il problema cruciale delle religioni monoteistiche viene ridotto oggi al problema della verità. «... mentre le singole religioni contendono fra loro» scriveva Freud «su quale di esse sia in possesso della verità, noi riteniamo che il contenuto di verità della religione possa essere del tutto trascurato».¹ Si tratta di una critica solo in negativo, con cui Freud ha praticamente ignorato il nucleo del monoteismo biblico, quello costituito dalla teologia del patto. Il problema della verità non va affatto tralasciato, e io continuo a ritenere che la distinzione tra vero e falso in ambito religioso sia una categoria cruciale, una categoria affermatasi solo con il monoteismo – ma non esclusivamente con quello biblico. L'elemento peculiare e originario del monoteismo biblico è però a mio giudizio l'idea del patto, la cui istituzione rappresenta il momento culminante nel racconto dell'Esodo. Per poter aderire a questo patto, bisognava abbandonare l'Egitto.

La tensione antagonistica fra Egitto e Israele, come compare nel racconto dell'esodo dall'Egitto, è un argomento di cui mi occupo già da parecchi anni e che ha già rappresentato il tema di fondo di

Mosè l'egizio. Qui vorrei risalire alle fonti, ossia al libro biblico dell'Esodo, e indagarne le idee fondamentali, quelle che hanno riverberato la loro eco nel tempo. Il mio non è naturalmente l'approccio del filologo o teologo veterotestamentario, bensì quello di un egittologo che opera nel campo delle scienze culturali, e la mia impostazione metodologica è quella di una « storia del senso ». ² Considero il monoteismo della fedeltà, sviluppatosi nella tradizione dell'esodo dall'Egitto, vale a dire la teologia del patto, alla stregua di una formazione di senso che entra in scena con i Profeti anteriori, perviene alla sua forma canonica nel Deuteronomio e nella tradizione deuteronomista e, attraverso le sue innumerevoli trasformazioni, sopravvive fino a oggi.

Il concetto di « storia del senso » è suscettibile di sviluppo in due direzioni: il senso « ha » una storia e il senso « fa » la storia. La prima attiene al graduale prodursi di una formazione semantica e ai mutamenti da essa subiti all'interno della sua collocazione storica e sociale, alle tappe del suo sviluppo e alle sue svolte cruciali, così come ai testi e alle testimonianze in cui essa ha trovato espressione. L'altra ha a che fare con la storia dell'influenza che quei testi e quelle testimonianze hanno avuto, così come con la storia della loro ricezione. L'esodo dall'Egitto è un ottimo esempio in entrambe le direzioni, per un verso riguardo allo sviluppo di quanto su di esso è stato tramandato nel corso di tre o quattro secoli fino al paradigma semantico fondamentale del primo ebraismo, e per l'altro in riferimento alla ricezione, unica nel suo genere, che questo paradigma ha prodotto sulle religioni su di esso fondate, ovvero sul cristianesimo e l'islam, cui si deve una sostanziale trasformazione del mondo.

La disciplina attinente a questi temi, la teologia dell'Antico Testamento, dedica già da secoli studi approfonditi alla questione concernente la genesi e la storia della ricezione dei testi veterotestamentari. Da un lato si tratta di svolgere un'analisi diacronica della configurazione del testo, così come è stata tramandata, analisi che ha condotto a una classificazione tanto differenziata quanto dibattuta di fonti, documenti, strati compositivi e livelli redazionali. Dall'altro lato si mira a una storia dell'esegesi dal punto di vista ebraico e da quello cristiano. Non posso e non intendo assumere qui una prospettiva filologica in senso stretto. Innanzi tutto tale prospettiva andrebbe molto al di là di ciò che uno studioso non del ramo può permettersi e può intraprendere in un libro come questo, che in qualche misura vuole anche essere divulgativo, in secondo luogo essa correrebbe sempre il rischio di perdere di vista il vero tema della storia del senso a vantaggio delle singole questioni relative alla critica diacronica del testo. Fin da subito vorrei inoltre

sottolineare che il tema del mio libro non è il « monoteismo veterotestamentario » oppure la « teologia dell'Antico Testamento », bensì l'esodo dall'Egitto e le sue conseguenze. Le concezioni veterotestamentarie riguardanti Dio e l'uomo, Israele e l'ebraismo vanno naturalmente ben al di là di ciò che viene tratteggiato in termini normativi e narrativi nel libro dell'Esodo, anche se il contenuto di tale libro costituisce a tutt'oggi il cuore del dibattito.³

La posizione da cui in questo libro mi accingo a trattare in una prospettiva di « storia del senso » la tradizione dell'Esodo, già infinite volte raccontata, commentata, interpretata e raffigurata, è quella dell'osservatore partecipe. Partecipe, perché anche il cristianesimo evangelico, nel quale sono cresciuto, si colloca nella tradizione del mito dell'Esodo, ma partecipe anche in quanto tedesco che, nato al tempo delle terribili sciagure e dei gravissimi crimini avvenuti nel mio paese, non può leggere il racconto dell'Esodo – e con ciò non intendo soltanto il libro dell'Esodo, ma anche l'intero arco narrativo che unisce l'esodo all'arrivo nella Terra promessa, passando per la conclusione del patto e l'erranza nel deserto – senza avvertire le molteplici risonanze che questa storia genera in lui. E posizione da osservatore, in quanto l'egittologia fornisce un punto di vista significativo sia all'interno sia all'esterno della tradizione dell'Esodo. In fondo è proprio dall'Egitto, e non ad esempio dall'Assiria, da Babilonia, dall'impero degli Ittiti o da qualche altro impero del mondo antico, che i figli di Israele si allontanarono. In effetti l'antico Egitto è l'esempio per antonomasia, il tipo ideale del mondo che Israele ha abbandonato.

Dal punto di vista dell'Egitto è possibile guardare alla Bibbia ebraica da due prospettive totalmente differenti. Una di esse scorge soprattutto le continuità e le analogie tra gli inni egizi e i salmi biblici, tra i canti d'amore egizi e il Cantico dei Cantici di Salomone, tra le usanze sacrificali, i tabù e i riti di purificazione egizi e biblici, tra le rappresentazioni egizie e quelle bibliche del regno (di Dio) e molto altro ancora, e vede Israele saldamente radicato nelle civiltà del mondo antico; l'altra prospettiva presta attenzione principalmente alle discontinuità, alle antitesi, a ciò che viene rifiutato, e in Israele vede in primo luogo il nuovo, che si contrappone agli ordinamenti del mondo antico come qualcosa di radicalmente diverso e quindi come il fondamento del mondo in cui noi oggi viviamo. Mentre nei primi venticinque anni della mia carriera di egittologo ho letto la Bibbia esclusivamente alla luce del primo dei due possibili approcci, in seguito ho scoperto l'altro aspetto, quello che punta sulla discontinuità, sul carattere antagonistico e rivoluzionario della religione dell'antico Israele e in particolare del primo ebrai-

smo, e mi sono quindi soffermato anche sul significato simbolico dell'esodo dall'Egitto.

Questo libro non vuole essere né un riassunto né un commento del libro dell'Esodo, anche se naturalmente non può esimersi dall'affrontare in entrambe queste forme il rapporto con il testo biblico, così come ci è stato tramandato. Ciò che mi propongo di fare è piuttosto una « lettura risonante », una lettura per necessità di cose assolutamente soggettiva dei testi biblici, nella quale riecheggino il più possibile ciò che mi è divenuto familiare sia grazie ai miei interessi di egittologo e genericamente culturali sia a seguito delle mie esperienze personali. Una volta, circa venticinque anni fa, fui invitato in qualità di egittologo a un Seder dalla famiglia Stroumsa a Gerusalemme. I miei amici ritenevano importante farsi raccontare, per una volta da una prospettiva professionale, le sofferenze dei figli di Israele nella casa di schiavitù in Egitto. Quella notte indimenticabile – un susseguirsi senza fine di canti e racconti – mi incoraggia tuttora a perseguire il mio intento.

« Uso consentito solo in presenza delle guide e dei sorveglianti » è scritto su un cartello davanti al quale mi capita di passare spesso. Si riferisce al parco acrobatico nell'area degli impianti sportivi che c'è qui dalle mie parti. Ed è proprio un parco acrobatico di questo genere che mi viene in mente quando mi occupo dell'Antico Testamento. Ma per fortuna, nel mio caso, le guide e i sorveglianti non mancano. Michaela Bauks, Ronald Hendel, Bernd Janowski, Othmar Keel, Daniel Krochmalnik, Bernhard Lang e Konrad Schmid hanno letto la prima stesura del testo e contribuito con numerose correzioni, integrazioni e riferimenti bibliografici, interventi per i quali – là dove li ho adottati – sono loro profondamente grato. Desidero anche ringraziare il teologo berlinese Rolf Schieder nonché Thierry Chervel, l'editore del periodico online « Der Perlentaucher » e il suo assistente David Assmann. Nel suo libro *Sind die Religionen gefährlich?* Rolf Schieder ha pubblicato la critica sicuramente più accesa che sia mai toccata a *Mosè l'egizio* e, sul periodico online « Der Perlentaucher », ha partecipato con interventi molto proficui a un dibattito con me e con tutta una serie di interlocutori invitati a prendervi parte, dibattito che prevedeva anche un forum curato da Thierry Chervel e da mio figlio David. Nel corso di questo dibattito ho imparato moltissimo e sono riuscito a precisare molto meglio le mie posizioni.⁴ A questo proposito un particolare ringraziamento va allo studioso di teologia fondamentale, il viennese Jan-Heiner Tüch, che mi ha invitato due volte a Vienna per discutere le mie tesi in una più ampia cerchia.

A tutti costoro va il mio più sentito ringraziamento, così come a

Ulrich Nolte, che nella sua veste di revisore editoriale ha curato questo libro con grande attenzione e ricchezza di idee e che, insieme con Maximilian Eberhard e Matthias Golbeck, ha scelto le illustrazioni. Sono giunto alla redazione definitiva del mio testo a Weimar, dove grazie a una borsa di ricerca ho lavorato per quattro mesi all'Internationales Kolleg für Kulturtechnikforschung und Medienphilosophie, un'istituzione scientifica che, a prima vista, sembra lontana anni luce dal tema dell'Esodo. In realtà il tema specifico, oggetto di riflessione da parte dei dieci studiosi che nell'inverno 2013-2014 si sono ritrovati a Weimar, non avrebbe potuto essere più pertinente: «Memorization: The Construction of Pasts». In effetti, nel caso del ricordo dell'esodo dall'Egitto, si ha appunto a che fare con la costruzione di un passato che un popolo, ovvero un gruppo, intraprende dopo un crollo rovinoso, per affrontare su questa base un nuovo inizio e acquisire così una nuova identità. Le discussioni di Weimar sulla memoria, la storia, i media e la costruibilità del passato sono state di grande stimolo per il mio progetto. Ringrazio i direttori Bernhard Siegert e Lorenz Engell per l'invito e le collaboratrici e i collaboratori del collegio per l'efficace sostegno.

Riguardo alle citazioni bibliche, ci siamo serviti della Bibbia di Elberfeld. Abbiamo restituito il nome di Dio, YHWH, con il Tetragramma e non con l'espressione «il Signore». I capoversi seguono di solito unità semantico-sintattiche più brevi, non la suddivisione masoretica, e questo per alludere allo stile del racconto, che è poetico almeno nella forma, anche se non in senso stretto. Parole ed espressioni ebraiche non sono state rese in ebraico quadrato, bensì in una traslitterazione che segue le linee guida della «Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft» (ZAW) e di WiBiLex («Das wissenschaftliche Bibellexikon im Internet»). Per questa traslitterazione sono profondamente grato a Michaela Bauks e a Lilli Ohliger. La trascrizione scientifica dovrebbe poter suggerire un'idea dell'immagine acustica anche a coloro che non conoscono la scrittura ebraica e, per quanti invece la conoscano, essere facilmente riconvertibile in ebraico quadrato.*

Costanza, luglio 2014

* Nella traduzione italiana per le citazioni bibliche si è seguita la versione della *Bibbia concordata*, a cura della Società biblica di Ravenna, Mondadori, Milano, 1982; i passi scelti sono stati talvolta adattati in base alle scelte dell'Autore, in particolar modo per ciò che concerne alcune varianti terminologiche e la suddivisione dei versetti. Per le parole ed espressioni ebraiche si è seguito il criterio di traslitterazione semplificata adottato nella *Encyclopaedia Judaica* [N.d.T.].

Introduzione

L'esodo dall'Egitto rimane il nostro punto di partenza.

SIGMUND FREUD¹

All'inizio fu la fede: la fede in un *unico* Dio.

HEINRICH AUGUST WINKLER²

Il big bang della modernizzazione ebbe luogo con ... l'esodo dal mondo delle culture politeistiche.

ALEIDA ASSMANN³

Il libro dell'Esodo racchiude probabilmente la storia più grandiosa e più gravida di conseguenze che gli uomini si siano mai raccontati. Nella storia dell'umanità il suo tema costituisce una svolta paragonabile solo ai grandi salti evolutivi che conducono all'uomo attuale, come l'invenzione della scrittura e la formazione degli Stati: si tratta della svolta dal politeismo al monoteismo, una cesura evolutiva di primaria importanza, almeno per il mondo ebraico-cristiano-islamico. Anche se tale svolta si è affermata in modo davvero rivoluzionario solo con la cristianizzazione e l'islamizzazione del mondo antico, a costituirne il mito fondativo è pur sempre la storia narrata nel libro dell'Esodo. In questa prospettiva non abbiamo a che fare qui solo con il mito fondativo di Israele, bensì con il mito che sta alla base del monoteismo, e quindi di uno degli elementi centrali del mondo moderno. Lo storico Gottfried Schramm individua nell'esodo dall'Egitto la prima delle «cinque grandi biforcazioni della storia universale». ⁴

Scrivere la storia riguardante la ricezione del libro dell'Esodo tocca quindi il limite dell'impossibile: la sua influenza è sterminata, la sua eco incommensurabile. Perciò vorrei piuttosto cercare di scoprire in che cosa consista il carattere unico di tale influenza e portare alla luce i nuclei mitici che determinano la sua forza di attrazione. È proprio dei miti essere raccontati di continuo e in sempre nuove versioni. Essi hanno la capacità di fondare e di spiegare la vita, e gettano luce su situazioni ed esperienze cui conferiscono senso e orientamento. I miti sono nuclei narrativi, la cui multiforme

me elaborazione aiuta le società, i gruppi e anche i singoli individui a costruirsi un'identità, ossia a capire chi sono e qual è il loro mondo, così come a dominare situazioni complesse e crisi esistenziali. Alla luce del mito di Osiride, per esempio, gli Egizi hanno compiuto una rielaborazione culturale della morte, così come alla luce del mito di Edipo (indipendentemente dal suo significato originario) Sigmund Freud ha compreso e trattato le nevrosi dei suoi pazienti.

Il libro dell'Esodo si concentra sulle due più importanti domande che da sempre l'uomo si è posto: la domanda circa la vicinanza di Dio e quella su chi siamo « noi ». Entrambe le domande acquistano una forma del tutto peculiare alla luce del mito dell'Esodo e si rivelano inestricabilmente collegate, perché chi siamo « noi » dipende da ciò che Dio si propone di fare con « noi ». Non sembra che gli Egizi si siano mai posti tali domande in una simile forma. Essi infatti non si consideravano niente di particolare, soltanto « uomini » nati per mano di Dio nel corso della creazione del mondo insieme con tutti gli altri esseri viventi, incluse le divinità. Un Dio che, per parte sua, non ha in serbo per loro un destino particolare, ma vuole semplicemente tenere in vita il mondo da lui stesso creato, e a tal fine gli « uomini » con i loro riti possono aiutarlo. Agli occhi degli Egizi la storia non è tanto un progetto che si sviluppa in un succedersi di promesse e adempimenti, bensì un processo che, attraverso l'azione plasmatrice della cultura, deve essere sempre in armonia con gli archetipi mitici e va tenuto quindi al riparo dai cambiamenti. Il mito dell'Esodo narra invece dei figli d'Israele che Dio libera dalla servitù egizia e sceglie fra tutti i popoli per realizzare con loro il progetto di una società giusta. È difficile immaginare una differenza più grande. Mentre il mito egizio racconta del mondo e della sua creazione, il mito biblico dell'Esodo racconta qualcosa di totalmente nuovo e come ciò fu istituito all'interno di un mondo dato, sorto già da tempo. Alla luce di questo mito la novità destinata a cambiare il mondo si produce in due modi: attraverso la rivoluzione e attraverso la rivelazione. Per liberare Israele, Dio ha posto fine con la violenza all'oppressione egizia e, per eleggere Israele a popolo di Dio, per stringere con esso il patto di una nuova religione, gli si è rivelato e gli ha manifestato la propria volontà.

Dobbiamo però stare attenti a distinguere tra l'Esodo come racconto e il libro dell'Esodo. Il racconto dell'Esodo va ben oltre ciò che viene narrato nel libro dell'Esodo perché, senza il motivo della Terra promessa, quel racconto non avrebbe senso compiuto. Si può raccontare la fuga dall'Egitto solo dalla prospettiva del luogo che appariva come meta a quanti lo lasciavano. È la storia che si raccontano coloro che sono arrivati a destinazione, non coloro che partono. Si tratta dell'accertamento del nuovo, non della mera e-

mancipazione dal vecchio. I motivi della partenza e della Terra promessa sono già inestricabilmente connessi nel mito originario, che in seguito si sarebbe sviluppato in forma letteraria nel Pentateuco (dal secondo al quinto libro) e nel libro di Giosuè. Già la Torah, che fa precedere questo « Archi-Pentateuco » dal libro della Genesi e, per contro, interrompe il libro di Giosuè con l'arrivo nella Terra promessa, ha ridotto il racconto dell'Esodo alla sola biografia di Mosè, con la cui morte esso si conclude. Il racconto dell'Esodo si dipana attorno ai tre motivi originari dell'esodo, del patto e della Terra promessa. Sono i nuclei mitici dai quali il resoconto dell'esodo di Israele dall'Egitto trae il suo potenziale di verità e di continuo lo ripropone. Il libro dell'Esodo invece si limita ai motivi della fuga dall'Egitto e della conclusione del patto e termina non con gli Israeliti che entrano nella Terra promessa, bensì con Dio che viene ad abitare insieme al suo popolo.

Di conseguenza il libro dell'Esodo si articola in tre parti. La prima parte (1-15) racconta la storia della *liberazione* dall'oppressione egizia, la seconda parte (16-24) la storia del *vincolo* al patto della nuova religione, patto che Dio offre al suo popolo. Non a caso l'oppressione egizia e la religione liberatrice vengono designate in ebraico con la stessa parola: *'avodah*, « servizio ». Essere al servizio degli uomini significa oppressione, essere al servizio di Dio significa libertà. Tema di fondo del libro, che ne caratterizza le prime due parti, è però la rivelazione. Dal capitolo 25 sino al capitolo 40 abbiamo poi la terza parte, che rappresenta la Terra promessa, nel senso della meta per la quale i figli di Israele hanno lasciato l'Egitto.⁵ In questa parte conclusiva del libro, che peraltro è anche la più ampia, ma che, per quanto attiene all'influenza sulla storia a venire, gode di un'eco molto più scarsa rispetto alle precedenti – quelle relative alla liberazione e alla conclusione del patto –, il tema è la creazione del tempio (il santuario-tenda), della classe sacerdotale e del culto, dunque l'istituzionalizzazione del patto sotto forma di una nuova religione. In genere questa terza parte viene ritenuta un'integrazione della Redazione sacerdotale che, verso la fine del sesto secolo a.C., ha riunito i libri della Genesi e dell'Esodo in un'opera storica di più vasto respiro.

Al racconto dell'Esodo si fa cenno, oltre che nel libro dell'Esodo, in altri testi della Bibbia, che sono comunque sorprendentemente pochi. Al di là di qualche fuggevole allusione in alcuni libri dei Profeti, il tema è menzionato soprattutto in una manciata di salmi, dai quali emerge che la narrazione delle opere salvifiche di Dio aveva il suo luogo liturgico nel culto postesilico del Secondo Tempio. Due elementi risultano così perfettamente chiari: questa narrazione ci propone atti del ricordo, la trasmissione alle genera-

zioni future di eventi passati che non devono cadere nell'oblio, ed è proprio qui che ai tre nuclei mitici – esodo, patto e Terra promessa – viene ad aggiungersi un quarto motivo, quello dei peccati dei padri, a causa dei quali i padri stessi furono costretti, dopo aver concluso il patto sul Sinai, a errare per quarant'anni nel deserto prima che la loro progenie potesse raggiungere la Terra promessa. Storia della salvezza e storia della sventura sono inestricabilmente connesse, la storia della salvezza viene ricordata nelle dolorose sequele della storia della sventura. La grande liturgia, recitata nella concatenazione dei salmi che vanno dal 105 al 107, inizia ricapitolando la storia dei Patriarchi e quella di Giuseppe con la promessa della terra (*Sal*, 105, 7-24) e racconta poi l'esodo con le piaghe d'Egitto. Il Salmo 106 continua con il prodigio del Mare dei giunchi e le diverse occasioni in cui, durante la loro erranza nel deserto, gli Israeliti, tutti presi dalle loro mormorazioni, hanno peccato contro Dio, arrivando a commettere anche il più grave tra i peccati: l'assunzione dei costumi dei Cananei nella Terra promessa, per cui Dio li ha cacciati dal paese e li ha dispersi in mezzo agli altri popoli. Il Salmo 107, infine, è il canto di ringraziamento di quanti hanno fatto ritorno nella propria terra, « quelli che Egli radunò dalle varie regioni, dall'oriente e dall'occidente, dal settentrione e dal mare » (*Sal*, 107, 3-4).

Il racconto dell'Esodo implica dunque un triplice distacco: dall'Egitto, la quintessenza del vecchio sistema, che bisogna lasciarsi assolutamente e definitivamente alle spalle; dai Cananei, abitanti della Terra promessa, che praticano una religione falsa ed empia; e dai « padri », ossia dal proprio passato peccaminoso. Studiando a fondo la particolare risonanza che è stata attribuita nella storia ai punti nodali della tradizione dell'Esodo, proviamo subito l'impulso a distanziarci dalle « colpe dei padri » e contemporaneamente a farcene carico, un impulso che oggi in Germania riveste una sua peculiare importanza.

Naturalmente il mito dell'Esodo era già stato narrato anche molto tempo prima – le allusioni in Osea, Amos e Michea, libri che risalgono all'ottavo secolo a.C., ne sono l'inequivocabile conferma –, ma la sua ora cruciale, l'epoca della sua rielaborazione letteraria e del suo radicamento nel culto, giunse solo nel sesto secolo a.C., al tempo della cattività babilonese, e soprattutto in seguito, quando si trattò di inventare *ex novo* « Israele » in quanto identità etnica e religiosa, e fornirgli come base una struttura politica, sociale e rituale. Il gruppo cui toccò questo compito ha creato, appoggiandosi al racconto dell'Esodo, una memoria che lo definisce come gruppo ed è in grado sia di radicarlo nelle profondità del tempo sia di tenerlo unito nei secoli a venire. E tutto questo non è semplice sto-

riografia, bensì la professione di fede in un'identità, in una definizione di sé collettiva e normativa, cui si perviene grazie al racconto e al ricordo. Il libro dell'Esodo codifica nelle due forme del racconto e della legislazione, sul piano narrativo e su quello normativo, l'*unica* rivelazione davvero epocale, che tutto muta e in cui Dio è uscito dalla sua segretezza e incomprendibilità – per gli ebrei una volta per tutte, per i cristiani e i musulmani per la prima volta –, e ha manifestato la sua volontà al popolo eletto, ponendo così le basi per un rapporto totalmente nuovo con il mondo, con Dio e con il tempo.

La rivelazione dell'Esodo e del Sinai è il modello di tutte le rivelazioni successive, il fondamento di una nuova forma di religione, che poggia sui due pilastri della rivelazione e del patto, e che può quindi essere definita « religione rivelata », per distinguerla dalle religioni « naturali », che senza un simile evento fondativo sono entrate nella storia da tempo immemorabile. Laddove Michael Walzer ha letto la tradizione dell'Esodo nella sua dimensione politica come la matrice di tutte le rivoluzioni,⁶ io con questo mio libro vorrei interpretarla nella sua dimensione religiosa come la matrice di tutte le rivelazioni.

L'« Esodo » però non è soltanto il libro della Bibbia, ma è anche il simbolo di ogni atto con cui ci si lascia tutto alle spalle e si abbandona il passato per qualcosa di nuovo, di totalmente altro. Quando nel suo commento al Salmo 64 (65) Agostino dice *incipit exire qui incipit amare*, « si dispone a partire chi si dispone ad amare », pensa all'esodo dalla *civitas terrena*, dal mondo delle cose e degli affari mondani, in direzione della *civitas Dei*, del regno di Dio, e questo non è uno spostamento fisico, bensì una partenza interiore: *exeun- teum pedes sunt affectus cordis*, « i piedi dei partenti sono gli affetti del cuore ». In tale contesto l'Egitto rappresenta il mondo terreno, in cui gli uomini pii vivono da stranieri e patiscono l'oppressione, come evoca ad esempio l'aria di una cantata di Bach per la seconda domenica di Avvento (BWV 70), in cui si menziona il ritorno di Cristo alla fine del mondo: « Quando arriverà il giorno in cui lasceremo l'Egitto di questo mondo? » (su testo di Salomon Franck). Anche Kant, nel definire l'Illuminismo « l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità di cui è lui stesso responsabile », impiega il simbolo dell'Esodo.⁷

Quando si parla di una svolta di portata storica per il genere umano, subito s'affaccia alla mente la categoria di « età assiale », a cui il filosofo Karl Jaspers ha dedicato alcune riflessioni che risalgono fino al tardo Settecento, e precisamente all'iranista Anquetil-Duperron, lo scopritore dello Zend-Avesta.⁸ Questo studioso aveva constatato che movimenti paragonabili allo zoroastrismo si erano

verificati più o meno contemporaneamente in svariate parti del mondo antico, dalla Cina alla Grecia, e aveva parlato di una « grande révolution du genre humain ». ⁹ Anche la svolta biblica verso il monoteismo fu posta sin dall'inizio in questo contesto e, collocandosi nel periodo compreso fra la comparsa dei Profeti anteriori nell'ottavo secolo a.C. (Isaia, Osea, Amos, Michea) e la conclusione della Torah nel quinto-sesto secolo a.C., viene a cadere proprio all'interno della finestra temporale definita da Jaspers « età assiale » e situata intorno al 500 a.C. ± 300 anni. Considerandone il suo più intimo nucleo, possiamo identificare l'età assiale con la scoperta della trascendenza. In questo periodo, alla luce delle nuove verità assolute cui si era pervenuti attraverso la rivelazione o attraverso il pensiero metodico, alcune grandi personalità (fra cui Confucio, Laozi, Mencio, Buddha, Zarathustra e Isaia, così come Parmenide, Senofane, Anassimandro e altri ancora) sottopongono istituzioni e concezioni tradizionali a una critica radicale. ¹⁰ La svolta di cui narra l'Esodo sarebbe dunque solo uno dei molti sintomi di una evoluzione globale con cui il genere umano nella sua totalità compie – come dice Jaspers – un vero e proprio balzo in avanti.

La teoria dell'età assiale di Jaspers è, a mio avviso, uno dei grandi miti scientifici del ventesimo secolo, paragonabile alla teoria di Freud sul complesso di Edipo, miti che sono molto illuminanti e scoprono importanti nessi, anche se, per contro, si spingono troppo oltre nella loro tendenza alla categorizzazione uniformante e appiattiscono certe differenze che meriterebbero invece di essere conservate. ¹¹ La categoria di età assiale si riferisce a civiltà e immagini del mondo che, distinguendo tra l'immanenza, l'al di qua, il condizionato e il contingente, da una parte, e la trascendenza, l'assoluto, l'incondizionato, dall'altra, giungono a porsi a una distanza critica dal mondo dei fatti. Il nucleo di tale concezione, però, non è tanto l'« arco temporale », quanto piuttosto la presenza di condizioni mediali in grado di conferire stabilità ai momenti di rottura culturale e renderli così accessibili alle epoche successive. Questo discorso non riguarda solo l'uso della scrittura, ma spaziando al di là di esso va riferito anche ai processi di canonizzazione e commento (« cura del senso »). Una volta consolidate, le idee possono diffondersi non solo nel tempo, ma anche nello spazio. Sembra evidente anche a me che in età persiana lo zoroastrismo e i filosofi presocratici abbiano influito sul monoteismo universalistico sviluppatosi a Gerusalemme al seguito dei grandi Profeti dell'esilio, Deutero-Isaia ed Ezechiele. Il racconto dell'Esodo con il suo « monoteismo della fedeltà » è però un fenomeno *sui generis*, che va considerato nella sua peculiarità e che non è lecito appiattire precipitosamente sull'evoluzione globale attraverso la formuletta « età as-

siale ». È comunque incontestabile che questo racconto costituisce la base di una svolta atta a combaciare punto per punto con le caratteristiche dell'età assiale. Tale svolta si compie là dove il patto con Dio viene interpretato come « regno di Dio », e l'esodo dall'Egitto come esodo dell'anima da questo mondo, dalla *civitas terrena*, verso la *civitas Dei*. Solo a questo punto si arriva alla relativizzazione dell'al di qua, ossia del dato di fatto, alla luce della verità assoluta, trascendente, quella relativizzazione cui fa riferimento la categoria di età assiale.

Parte prima
Principi generali

I. *Tema e struttura del libro dell'Esodo*

Incomprehensibilis voluit comprehendi –
L'incomprensibile volle farsi comprensibile.

PAPA LEONE MAGNO¹

La professione di fede cristiana prende le mosse dal fatto che il Dio incomprensibile è uscito dal suo ricetto e si è rivelato una volta per tutte nella storia.

JAN-HEINER TÜCK²

La seguente panoramica sul contenuto del libro dell'Esodo omette numerosi dettagli, che saranno approfonditi nei successivi capitoli. Con essa ci proponiamo, da un lato, di spiegare l'articolazione del libro e, dall'altro, di segnalare alcune « scene archetipiche » che si riveleranno particolarmente importanti nella storia della sua ricezione.

1. PRIMA PARTE

Esodo (capp. 1-15)

La *prima parte* del libro inizia con una esposizione che prelude, nel terzo capitolo, all'evento della rivelazione. L'esposizione a sua volta è divisa in due parti. La prima sezione (capitolo 1) è dedicata alle sofferenze degli Israeliti, la seconda (capitolo 2) alla nascita e all'educazione di Mosè, il futuro salvatore. Le sofferenze dei figli d'Israele sotto l'oppressione egizia sono dipinte a tinte talmente fosche che l'immagine della civiltà dell'antico Egitto si è scolpita per sempre nella memoria dell'Occidente e dell'Islam come la quintessenza dell'oppressione e del disprezzo del genere umano. Proprio quando tale oppressione assume proporzioni da genocidio, ossia nel momento in cui il faraone ordina di gettare nel Nilo tutti i figli maschi degli Ebrei, a una coppia di Ebrei nasce un bambino che sfugge al massacro e viene salvato dalle acque grazie all'intervento di una principessa egizia. Da costei riceve il nome di « Mo-

sè» e cresce a corte come fosse figlio suo. Anni dopo, fattosi uomo e trovandosi ad assistere al crudele trattamento che un sorvegliante riserva a un ebreo, Mosè uccide il responsabile e fugge dall'Egitto nella terra di Madian. In questo luogo, che possiamo identificare con il Nord della penisola arabica, a est del golfo di Aqaba, egli sposa la figlia di un sacerdote e ne porta al pascolo le greggi.

Già in questa esposizione emergono alcuni punti molto significativi in merito alla storia della ricezione del testo, punti sui quali mi soffermerò nella prima sezione del quarto capitolo. Essi attengono all'inquietante prossimità tra l'oppressione egizia e il successivo destino degli ebrei, in particolare sotto il nazismo, e l'anticipazione di cliché antisemiti come l'«infiltrazione straniera nel tessuto della nazione» («gli ebrei saranno più numerosi di noi») e la «quinta colonna» («se ci fosse una guerra, potrebbero allearsi con i nostri nemici»). Nella seconda parte dell'esposizione, quella dedicata alla nascita, alla salvezza e alla fuga di Mosè, troviamo anche la digressione riguardo alla sua infanzia di principe alla corte del faraone e di iniziato ai misteri egizi, una storia che ha molto colpito l'immaginazione sin dai tempi antichi.

Questa esposizione bipartita prepara il terreno per il grande tema del libro dell'Esodo: la rivelazione. Che gli dèi comunichino agli uomini la loro volontà mediante presagi, sogni e oracoli non è nulla di nuovo e, sotto varie forme, è riscontrabile in tutte le religioni. Questa forma di rivelazione permanente appartiene al mondo così com'è, ed esige dagli uomini una qualità: l'attenzione. Volendo restare in contatto con gli dèi, essi devono sviluppare delle tecniche per osservare e interpretare. Nessuna di queste rivelazioni e manifestazioni del proprio volere da parte del Dio o degli dèi ha però il carattere di un evento fondativo e vincolante, che si verifica una volta per tutte, come è invece il caso della rivelazione nell'Esodo. La rivelazione narrata nel libro dell'Esodo non fa parte del mondo così com'è, ma interviene radicalmente su di esso allo scopo di trasformarlo. Non seguita a riproporsi in svariate forme come elemento associato al processo evolutivo del mondo, ma si verifica una volta per tutte. Ciò che esige dagli uomini è, innanzi tutto, il ricordo. La rivelazione così intesa non deve assolutamente cadere nell'oblio, bisogna che permanga sempre viva nella memoria, in tutto il suo significato che trasforma il mondo e giustifica il nuovo. Il libro dell'Esodo non solo narra di questa rivelazione, ma ne istituisce anche la memoria indelebile. Si tratta di un racconto destinato a non cadere mai nell'oblio e a rappresentare una svolta nella vita di tutti coloro che lo leggono e lo ascoltano, e questo proprio nel senso di una «buona novella»: non è un caso che il Nuovo Te-

stamento segua per intero il richiamo del libro dell'Esodo e costituisca una fase cruciale nella storia della sua ricezione.

La grande rivelazione di cui parla il libro dell'Esodo si compie in sei fasi:

- Capitoli 3-6 Rivelazione del nome (prologo): YHWH si rivela a Mosè con il suo vero nome e gli comunica le proprie intenzioni. La prima fase consiste in una forma privata di rivelazione, che ha soltanto Mosè come destinatario e nessun altro testimone.
- Capitoli 7-15 Rivelazione della potenza di Dio: YHWH rivela al faraone e agli Egizi la sua eccezionale potenza con le dieci piaghe e il « prodigio del Mare dei giunchi ». Questa seconda fase della rivelazione, a differenza della prima, avviene su scala cosmica e ha come destinatario il faraone e come testimoni gli Egizi e gli Israeliti.
- Capitoli 19-24 Rivelazione del patto: YHWH si rivela al suo popolo eletto come il liberatore dalla servitù egizia e gli consegna le leggi quali fondamento e condizione del patto che gli sta offrendo. Il popolo è destinatario e testimone di questa terza e decisiva fase della rivelazione.
- Capitoli 25-31 Rivelazione del santuario-tenda come modello e sua descrizione. Qui Mosè è di nuovo l'unico destinatario della rivelazione, che avviene all'interno di una nuvola sul monte Sinai, quindi in una situazione di totale isolamento.
- Capitoli 33-34 Rivelazione dell'essenza divina: YHWH infine si rivela ancora una volta al solo Mosè, nel momento in cui questi sta cercando di placarne la collera dopo la crisi del vitello d'oro. Nell'occasione il sembiante di Mosè si trasforma a tal punto che, d'ora in poi, egli potrà comunicare con i suoi solo a capo coperto.
- Capitoli 35-40 Istituzionalizzazione della vicinanza di Dio: dopo la costruzione del santuario-tenda, YHWH si stabilisce in una nuvola al di sopra e all'interno dello stesso nella forma della sua « gloria » (*kavod*), così da poter « abitare in mezzo al suo popolo ». Ma questo finale che corona il processo della rivelazione non può più essere considerato esso stesso rivelazione, in quanto istituisce una presenza costante.

Rivelazione del nome di Dio

La prima fase della rivelazione è divisa in due parti. La prima parte (da 3, 1 a 4, 17) racconta in quattro sezioni la rivelazione vera e propria, come la vive Mosè al rovetto ardente. Mi soffermerò ancora nel quinto capitolo su questo momento cruciale del racconto, che è destinato a esercitare un'influenza prolungata nella storia

della sua ricezione. La seconda parte (da 4, 18 a 6) riguarda i tentativi compiuti da Mosè per comunicare questa rivelazione alla sua gente e soprattutto al faraone.

1. Un giorno Mosè, che pascolava il suo gregge oltre il deserto, giunto nelle vicinanze del « monte di Dio », l'Oreb, vede un roveto che arde, ma non si consuma. Attratto da questo segno, si avvicina e diviene testimone di una rivelazione, nella quale Dio è voce che parla dall'interno del roveto ardente e, in tutta solennità, si fa riconoscere da Mosè come il Dio dei suoi padri, Abramo, Isacco e Giacobbe. Mosè chiede allora che Dio gli riveli il suo nome e riceve, in risposta, la celebre, misteriosa formula « Io sono colui che sono » (*'ehyeh 'asher 'ehyeh*), formula che allude al nome YHWH (3, 1-14).

2. Dio manifesta a Mosè il suo progetto di liberare Israele dalla servitù egizia e di condurlo nella terra dove scorrono latte e miele, terra che Dio stesso aveva promesso ai Patriarchi. Come inviato di YHWH, Mosè dovrà portare agli Ebrei la lieta novella e chiedere al faraone il permesso di trascorrere tre giorni nel deserto con la sua gente, per compiere sacrifici in onore di quel Dio che gli si è manifestato. Ma Dio sa che il faraone non acconsentirà a una simile richiesta. Ciò gli fornirà l'occasione per ottenere a forza, con mano potente e grandi prodigi, la liberazione del suo popolo (3, 15-22).

3. Mosè però dubita della propria credibilità, e allora Dio lo rende capace di compiere tre magie con le quali potrà dimostrare di essere un messaggero divino (la trasformazione dei bastoni in serpenti, dell'acqua in sangue e della pelle sana in pelle lebbrosa) (4, 1-9).

4. Poiché Mosè recalcitra ancora con il pretesto di essere « tardo di lingua », Dio gli garantisce il suo sostegno e gli affianca come portavoce il fratello Aronne, che parlerà al popolo e al faraone in luogo di Mosè, così come Mosè parla ad Aronne in luogo di Dio (4, 10-17).

Il racconto della partenza di Mosè per l'Egitto e del suo arrivo in questa terra è curiosamente inframmezzato da nuove direttive e da nuove apparizioni di Dio. Da ciò risulta chiaro che, d'ora in poi, Dio accompagnerà il succedersi dei fatti, senza che ciascuno dei suoi interventi sia ogni volta introdotto da una epifania o da una solenne presentazione di sé. Dio si è rivelato e adesso « c'è », così come si era annunciato con la formula « Io sarò colui che sarò » (*'ehyeh 'asher 'ehyeh*). Mosè si congeda da Ietro, suo suocero, e ancora una volta Dio gli intima ciò che deve dire al faraone. A questo punto viene pronunciata la frase fatidica: « Israele è il mio primogenito ». Se il faraone vieterà a Israele di lasciare l'Egitto, Dio ucciderà il primogenito del faraone (4, 18-23). Durante il viaggio, Mosè incorre in un misterioso incidente: Dio vuole ucciderlo, e Sefora lo salva affrettandosi a circoncidere il loro figlio – traccia, questa, di

una leggenda arcaica che probabilmente si inserisce qui associandosi all'uccisione del primogenito (4, 24-26). Dio interviene di nuovo e manda Aronne incontro a Mosè. Il resto viene raccontato in modo molto rapido e conciso. Mosè consacra Aronne, questi comunica agli anziani riuniti il messaggio di Dio « e Mosè fece i segni davanti agli occhi del popolo e il popolo credette » (4, 27-31).

Il racconto potrebbe ora proseguire con Mosè e Aronne che si presentano al cospetto del faraone con le loro magie; invece abbiamo un intermezzo che ritarda ancora la narrazione occupando due interi capitoli (5 e 6). In effetti i due fratelli si presentano a corte ed espongono la richiesta di Dio: « Lascia andare il mio popolo, perché mi festeggi nel deserto ». Ma il faraone non conosce questo Dio, non chiede prodigi che attestino il suo potere, e li congeda bruscamente. Invece di continuare nelle trattative, inasprisce le condizioni di lavoro degli Ebrei, interrompendo la fornitura della paglia tritata di cui hanno bisogno per fabbricare i mattoni. D'ora in poi dovranno girare per tutto il paese procurandosela da sé. A questo punto anche il popolo perde la sua fiducia nella missione di Mosè. Preso dallo sconforto, Mosè si rivolge di nuovo a Dio, il quale gli assicura che piegherà il faraone « con mano potente » (5, 1-6, 1).

Questo intermezzo, se da un lato anticipa l'entrata in scena vera e propria dei due fratelli, che eseguiranno le loro magie e introdurranno così il ciclo dei segni e dei prodigi con i quali Dio otterrà a forza la liberazione di Israele, dall'altro ripropone la storia delle sofferenze degli Israeliti perché l'introduzione della misura punitiva da parte del faraone provoca un nuovo inasprimento di quella schiavitù in cui essi versano e che era stata raffigurata all'inizio. La cosa potrebbe finire qui (6, 1), e invece Dio torna a manifestarsi solennemente, replicando la propria rivelazione al rovetto ardente. « Sono YHWH » dice ora « e apparvi ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe come Dio Onnipotente (El Shaddai), mentre con il mio nome di YHWH non mi rivelai loro ». Dio quindi ricorda di nuovo il patto che ha stretto con i padri e la promessa di donar loro la terra di Canaan. Dichiara di aver visto la sofferenza degli Israeliti e di aver deciso di liberarli « con braccio teso e grandi giudizi », affinché essi diventino il suo popolo e lui il loro Dio. Le ragioni del patto e della promessa emergono molto più chiaramente qui che non nella scena del rovetto ardente. Di conseguenza il carattere di questa rivelazione assume, con incisività ancora maggiore, anche i tratti di una « lieta novella », che Mosè è incaricato di trasmettere. Tanto più deludente è la reazione degli Israeliti, che « non gli diedero ascolto, a causa della loro angoscia di spirito e della loro dura schiavitù ». E Mosè si rivolge di nuovo a Dio, che ancora una volta ordina a lui e ad Aronne di andare dal popolo e dal faraone.