SULLE ORME DI MOSÈ

01. ESODO E STORIA

Gli avvenimenti che ci accingiamo a ripercorrere sono narrati nel libro dell'*Esodo*, a cui sono da accostare anche i libri dei *Numeri* e del *Deuteronomio*. Ma qui ci limitiamo ad alcune essenziali osservazioni introduttive, che ci permettano di cogliere la composizione dell'*Esodo* e quindi il modo più corretto di lettura.

Un lungo processo

Il libro dell'Esodo, come lo possediamo oggi, è il risultato di un lungo cammino compositivo, che va dal XIII al IV secolo a.C.

Esso raccoglie le più antiche *tradizioni storiche* di Israele, continuamente lette e rilette, celebrate, pregate, memorizzate, attualizzate dentro il tessuto vivo dell'esperienza di un popolo. Queste tradizioni, dapprima orali, confluiscono in *tradizioni letterarie* che trovano la loro unificazione in un quadro organico, il cui scopo fondamentale era di mettere in luce l'agire di Dio nella storia. A partire da un nucleo storico modesto, per successive stratificazioni, si giunge al testo così come ci viene consegnato dalla tradizione ebraica e dalla Chiesa.

A partire da un primo nucleo storico, proveniente da diversi clan, con esperienze diverse, doppiati, esodi diversi, gli studiosi hanno ipotizzato successive elaborazioni, convenzionalmente denominate con i nomi usati a definire Dio:

a) *Tradizione Jahvista* (che indicheremo con la sigla **J**) a causa del tetragramma sacro e impronunciabile JHWH da essa usato. Risale al tempo di Davide-Salomone (sec. X a.C.) e tenta una prima lettura unificatrice, mettendo in luce soprattutto la fedeltà di Dio alle promesse fatte ad Abramo fino al successo rappresentato dallo splendore del regno di Salomone.

b) *Tradizione Elohista* (sigla **E**) dal nome Elohim con cui le lingue semite definivano la divinità. Risale all'VIII sec. a.C. ed è legata alla tribù di Efraim, al nord, dove la figura di Mosè era prevalente.

c) L'intelaiatura di queste due tradizioni, basate su una loro preistoria arcaica (il cui reperto più antico sembra essere la parte centrale di Es. 15, il canto della vittoria dopo il passaggio del Mar Rosso), ebbe una iniziale armonizzazione ad opera di un redattore dopo il crollo del Regno del Nord (o di Samaria) nel 721 a.C. Questa operazione redazionale sui materiali J ed E (visibile in Es. 19-24 e 32-34) viene indicata con la sigla **RJE** («Redattore Jahvista-Elohista») ed opera una prima cucitura unitaria di fatti ed episodi provenienti da esperienze e gruppi diversi attorno alla personalità di Mosè.

d) *Tradizione Deuteronomistica* (siglata **D**), legata alla riforma di Giosia del sec. VII a.C., che raccoglie tutta la linea di rilettura profetica che insiste sull'indurimento del cuore (Ezechiele), ma anche sulla nostalgia dell'esodo come tempo del fidanzamento e della fedeltà (Osea e Geremia).

e) A queste tradizioni si aggiunse durante l'esilio babilonese (VI sec. a.C.) la *Tradizione Sacerdotale* (siglata **P**, dal tedesco «Priestercodex»), la prevalente nel testo attuale. In un tempo di sconforto e di sfiducia ci si chiede che cosa ha fatto JHWH per il suo popolo. Si riscrive tutto il Pentateuco con una nuova autocomprensione: Dio ha liberato il suo popolo per farne un popolo

sacerdotale, particolarmente legato a JHWH attraverso tutte le regole del culto. La redazione definitiva avviene nel IV secolo, accogliendo altre chiavi di lettura e interpretazioni dai profeti, dai salmi e dai libri sapienziali. Si stagliano in particolare i contributi del *Deutero-Isaia*, che rievoca il primo esodo come speranza e garanzia del secondo esodo, quello da Babilonia (Isaia 40-55) e del libro della *Sapienza* (cap. 11-19) in chiave universalista e spirituale.

Non bisogna, tuttavia, intendere la complessità di questo percorso letterario alla stregua di un'operazione intellettuale od elitaria, sganciata dall'esperienza vitale di un popolo. «Si tratta di correnti vive, composte di materiali prima annunciati nelle assemblee liturgiche, nei villaggi, nelle catechesi familiari (Salmo 78,3-4), divenute poi fiumi dal percorso abbastanza chiaro e confluite poi, con la diversità dei loro toni, dei loro colori e impostazioni, a raggiera nel delta grandioso del rotolo dell'Esodo»¹

L' orizzonte storico

Quali sono i contorni storici essenziali delle vicende narrate, con modalità epica, nel libro dell'Esodo?

Primo quadro: la storia di Giuseppe (Genesi 37-50)

La vicenda di Giuseppe è l'idealizzazione sapienziale di un modello di vita proposto all'ebreo di tutti i tempi. È quindi di difficile utilizzazione sul piano storico.

Per quanto riguarda l'individuazione dell'evento che sta alla base di questa migrazione ebraica in Egitto, esistono numerose e complesse ipotesi, avanzate dagli storici. Bisogna pensare a penetrazioni differenziate nel tempo e legate ad occasioni diverse: per motivi commerciali, per sfuggire alla siccità e alla carestia, in qualità di conquistatori con gli Hyksos o di prigionieri delle guerre di Thutmosi III, Amenofi II, Seti I e Ramses II.

In sostanza, il nucleo storico di questo primo quadro pare essere solo il seguente:

«In un'epoca che va dal XVI sec. in avanti un nucleo tribale ebraico era stanziato nella "terra di Goshen", una fascia territoriale posta lungo la frontiera orientale dell'impero egiziano, zona adatta alla pastorizia. Il papiro egiziano Anastasi VI testimonia la prassi "liberale" dell'Egitto di assegnare questi territori a clan seminomadi o a fuorusciti politici che ricorrevano a quel grande serbatoio etnico che era lo stato egiziano».²

Secondo quadro: ospiti o schiavi?

Nel presentare la permanenza di Israele in Egitto, la Bibbia sembra essere guidata da chiavi di lettura diverse: secondo una prima versione si sarebbe trattato di una esperienza pacifica con un esito finale di fortunato arricchimento, mentre, secondo un'altra versione, l'Egitto è presentato come una terra di schiavitù e di oppressione, da cui solo l'intervento di Dio poteva liberare. Esisteva, evidentemente, una certa pluralità di fonti, nate da esperienze diverse, poi forzate all'interno di una visione nazionalistica, nella quale divenne dominante l'interpretazione repressiva, ben espressa fin dall'inizio del libro dell'Esodo: «Vennero loro imposti dei sovrintendenti ai lavori forzati per opprimerli con i loro gravami e così costruire per il faraone le città deposito di Pitom e Ramses» (Es 1,11).

Dalla storia egiziana sappiamo che, in seguito ad un mutamento dinastico, intorno al 1550 con la XVIII dinastia, dopo la cacciata degli Hyksos³ (ma questa data è impraticabile per la cronologia dell'esodo) e più tardi con Sethi I nel 1306 (XIX dinastia), ad un governo tollerante successe un governo più rigoroso e nazionalista, che volle normalizzare la situazione, soprattutto ai confini dell'impero, dove minoranze etniche vivevano spinte troppo autonomistiche.

«Per questa seconda possibilità la Bibbia ci offre una spia storica significativa. Il giro di vite repressivo, oltre che del genocidio (E), si avvale dei lavori forzati per la costruzione a ritmi

¹ G. Ravasi, *Esodo*, Queriniana BS, 1990³, pag. 9-10.

² G. Ravasi, *Esodo*, pag. 11.

³ G. Ravasi, *Esodo*, pag. 11. (tale è il significato del loro nome) sono una coalizione feudale di invasori asiatici, questi "sovrani stranieri".

³ Questi "sovrani stranieri" (tale è il significato del loro nome) sono una coalizione feudale di invasori asiatici, costituita soprattutto da semiti siro-palestinesi e dai cosiddetti Popoli del Mare, che dominò l'Egitto dalla fine del XVIII alla fine del XVI sec. a.C. La loro invasione avvenne per successive infiltrazioni di nomadi nella parte orientale del delta, dove fondarono un principato con capitale Avaris. Introdussero l'uso di armi perfezionate (spade, pugnali, frecce di bronzo), dei cavalli e dei carri di guerra, delle barriere difensive strutturate con recinti e torri massicce in mattoni.

accelerati di due *miskenot*, termine accadico che indica le “città-deposito o di vettovagliamento”. Una di queste città è chiamata dalla Bibbia “Pitom” che corrisponde all’egiziano *Pr-’tm*, “casa del dio solare Aton”; l’altra, invece, destinata forse a diventare una capitale strategica, è chiamata “Ramses”, *Pr-R’mssw*, cioè “casa di Ramesse”, forse Avaris, l’antica capitale degli Hyksos, ricostruita proprio da Ramsete II (1290-1224). Israele sarebbe stato colpito dalle corvées del celebre ed implacabile faraone: egli avrebbe costretto alla fine i lavoratori a procurarsi da soli anche i materiali senza per questo ridurre i cottimi (Es 5, 6-23)». ⁴

In sostanza a livello storico possiamo concludere che, tra la fine del XIV sec. e l’inizio del XIII, dei gruppi seminomadi, legalmente residenti ad Ovest dell’odierno canale di Suez, furono precettati per la ricostruzione di una capitale e di un centro strategico nella regione del Delta. Tra questi schiavi sono i capostipiti di Israele.

terzo quadro: fuga o espulsione?

Nella Bibbia (Es 16-18; Num 11-36; Dt 1-11) sembra si accenni a due esodi distinti.

C’è l’esodo “classico”, databile forse nel XIII sec. a.C., che fu una fuga. Questo avvenimento funse probabilmente da polo agglutinante di altri eventuali ed ignoti tentativi di liberazione, succeduti su scala più modesta e locale collegato con Ramsete II, il faraone dell’oppressione, e Merneptah, il faraone della fuga.

Ma dalla narrazione biblica siamo indotti a sospettare un altro esodo, di difficile datazione, più somigliante ad una espulsione, visto il percorso seguito per dirigersi verso Canaan, sostanzialmente coincidente con la cosiddetta “*via del mare*”, importante elemento di comunicazione economico-militare tra le due superpotenze, Egitto e Assiria, lungo la costa mediterranea, costellata di pozzi e da presidi militari egiziani, certamente impossibile in caso di fuga.

quarto quadro: storia o mito?

Mentre la Bibbia racconta l’esodo “con tutti i colori e l’entusiasmo di un’epopea”⁵ risulta evidente l’assoluto silenzio delle fonti egiziane. Questo contrasto può indurre a dubitare della storicità degli avvenimenti narrati. Ma una valutazione delle fonti egiziane non può non tenere conto di due fattori, atti a spiegare questa lacuna documentaria: da una parte il forte nazionalismo tipico della XIX dinastia, dall’altra l’irrilevanza di una fuga di seminomadi per le vicende di un grande impero.

Oggi la storicità sostanziale degli avvenimenti riportati dalla tradizione biblica è sostenuta da tutte le scuole storiografiche. Del resto è innegabile la presenza di nomi egiziani, a partire dallo stesso Mosè, il cui significato non risiede nella spiegazione popolare riportata dalla Bibbia (“*Io l’ho salvato dalle acque*”: Es 2,10). È piuttosto il suffisso *mose* che si aggiungeva ai nomi delle divinità egiziane (Amose, Tutmose, Ramesse) e significava «figlio».

Un dato è certo: questa vicenda, vissuta forse solo da alcune tribù di Israele, poi idealmente applicata all’intero popolo, anche se una parte di esso non si era mai allontanato dalla Palestina e gli esodi, come già ricordato, sono stati più di uno.

quinto quadro: uno o più itinerari?

La risposta al quesito è già implicitamente offerta nell’ultima osservazione; essendoci più esodi, ci sono, ovviamente, itinerari diversi. Tuttavia la questione si pone anche in rapporto all’itinerario descritto nel racconto “principale” attorno al quale ruota l’epopea dell’esodo.

Nell’uscire dall’Egitto gli israeliti non passarono per il breve tratto della *via Maris* chiamata nella Bibbia (con una denominazione appartenente ad un periodo successivo) “via della terra dei Filistei” (Es 13,17), essendo quel percorso disseminato di stazioni e fortezze egiziane.

All’inizio dell’Esodo (Cfr 14,2; Nm 33,7) sono nominate le due località Migdol e Baal-Zefon, note da fonti egiziane come fortezze poste al limite nord-orientale del Delta: è certo che così che l’esodo ebbe inizio nel nord, proprio in quella regione dove è stato identificato lo *Yam Suf*, cioè il Mare dei Giunchi. Non è facile individuare esattamente la localizzazione dei numerosi

⁴ G. Ravasi, *Esodo*, cit. pag. 12.

⁵ G. Ravasi, *Esodo*, cit. pag. 14.

accampamenti israeliti nel deserto (Cfr Nm 33, 8-34), per cui la consultazione di tavole e cartine negli atlanti biblici, basati sempre su ipotesi non del tutto sicure, offre esiti non sempre convincenti.

L'orizzonte geografico

Due punti fissi e quattro itinerari

L'unica posizione certa, oltre a quella di partenza (e identificabile con la regione vicina alla città di Ramsete II, *Pi Ramses*), è quella di **Kades Barnea**, zona ricca di fonti situata al limite meridionale della terra di Canaan. Questa oasi costituiva il centro dell'accampamento israelita nel deserto e intorno ad essa le tribù si riunirono per la prima volta accompagnandosi nella consapevolezza di essere un'unica nazione con una visione spirituale comune. Gli israeliti tentarono dapprima, a partire da *Kades Barnea*, di penetrare dal sud. Ma questo tentativo fallì a causa della forte resistenza opposta dagli abitanti del Negheb, i Cananei e gli Amaleciti, che impedirono loro di procedere verso Nord per giungere alle montagne di Giuda, verso Gerusalemme. Molto prima di arrivare ad Ebron, per la via di Atarim, gli israeliti furono affrontati dal re di Arad (Nm 21,1) che li sconfisse pesantemente; il toponimo Corma (in ebraico «*herem*» = distruzione) è associato alla disfatta avvenuta in quel luogo. Questa battuta d'arresto della marcia ricacciò gli israeliti indietro verso le fonti di *Kades Barnea*, che possiamo considerare come la base dalla quale partirono tutti i tentativi di penetrare nella terra di Canaan.

Tra questi due punti fissi sono teoricamente possibili quattro strade

- La strada del Nord (Es 13,17), chiamata la strada dei Filistei, che corrisponderebbe bene ad un esodo-espulsione, ma non ad un esodo-fuga, essendo protetta da fortezze egiziane. È su questa strada che i beduini hanno sempre raccattato le quaglie estenuate dopo la loro migrazione.
- La seconda strada attraversa i Laghi Amari e va direttamente a Kades, dove sarà sepolta Maria e dove sarebbe situato l'episodio di Massa e Meriba e del popolo che se la prende con Mosè (Nm 20). Su questo itinerario si spiega meglio l'opposizione con gli Amaleciti (Es 17).
- La terza strada è una variante che attraversa i Laghi Amari, ma si dirige dritta verso il golfo di Aqaba e l'Arabia. Questo percorso, come il precedente, si accorda con la possibilità di raccogliere la manna, perline di una resina zuccherina che trasuda dalla corteccia delle tamerici. Quando si seccano possono essere trasportate dal vento anche a grande distanza.

Queste tre prime strade non possono contemplare l'Oreb che in prossimità di Kades.

- La quarta strada è quella percorsa dai pellegrini cristiani a partire dal quarto secolo⁶ e coincide sostanzialmente con l'itinerario del nostro viaggio.

Noi la percorriamo oggi con i mezzi che la modernità ci offre; ma non stiamo solo godendoci uno splendido tour turistico, ci immettiamo in una storia che fa memoria di un Dio che si mescola con un popolo per salvarlo, accogliamo una esperienza spirituale che alimentò nei secoli i pellegrini cristiani. Ci è data l'opportunità di affondare le radici della nostra fede introducendoci ad una conoscenza più calma e sostanziosa della Bibbia per giungere ad una relazione più personale e incarnata con Dio, scoperto non nell'astrattezza della riflessione intellettuale, ma nel tessuto delle vicende umane.

Risulta comunque evidente che le numerose tappe nel deserto si trovano disseminate nella penisola del Sinai, chiamata al tempo della redazione biblica "*Il deserto di Paran*".

⁶ La più antica e famosa testimonianza ci è offerta da Eteria o Egeria, monaca o forse nobildonna cristiana laica della Galizia, autrice di un diario di viaggio nei luoghi santi noto come *Peregrinatio Aetheriae*, pervenuto incompleto, molto interessante sotto il profilo storico e archeologico.

Nei primi secoli del cristianesimo le montagne del Sinai meridionale furono il centro di una rilevante concentrazione di eremi per anacoreti, che consideravano questo o quello dei monti più alti della zona come il vero monte Sinai della Bibbia. Da questa tradizione nacque il monastero di S. Caterina, il più importante, tuttora abitato da monaci ortodossi.

Quale monte di Dio?

Il monte Sinai è, secondo la tradizione, una delle montagne nel sud della penisola, nella regione dove gli Egiziani estraevano anticamente turchese e rame.

Ma anche la localizzazione del monte della rivelazione di Dio a Mosè è soggetta a grandi incertezze. La stessa denominazione oscilla tra *Oreb* (secondo la tradizione Elohista) e *Sinai* (secondo la tradizione Jahvista). Secondo Es 17, 6 o Nm 20, 1.13, il monte si troverebbe presso Kades a nord del Sinai. Secondo i vecchi itinerari di pellegrinaggio, il monte sarebbe a sud, ma allora si deve scegliere tra tre vette: il *Djebel Musa*, il *Djebel Caterina*, il *Djebel Serbal*. Secondo una terza spiegazione, che si fonda sulla descrizione di Nm 14, 14, il popolo sembra essersi avvicinato ad un vulcano in attività, localizzabile nel territorio di Madian. Si dovrebbe allora, come Paolo, parlare del monte Sinai in Arabia (Gal 4, 25). Questa tradizione è ancora viva presso gli Arabi, che mostrano il vulcano di Hala el Bedr dove è situata la grotta dei servi di Mosè⁷.

02. LA PASQUA

Il nome di Dio

Alla radice della speranza di Israele c'è l'intervento di Dio, il quale ascolta il lamento che è salito a lui. Di qui inizia la missione di Mosè.

Dio si presenta come colui che «riscatta» e «libera», il *go'el*. Quando nella famiglia un membro cadeva in schiavitù o subiva un affronto toccava al parente prossimo essere *go'el*, «difensore», «riscattatore», «liberatore». Dio si candida *go'el* per Israele schiavo e oppresso, in ragione di un vincolo il cui valore teologico è dichiarato chiaramente in 4, 22: «Dice il Signore: Israele è il mio figlio primogenito».

Comincia a delinearsi il volto di Dio. Nelle battute iniziali si era auto presentato come una divinità del clan, il «Dio dei padri» (3, 13.15.16), «di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» (3, 6). Attraverso una serie di verbi d'azione, espressi in prima persona («*ho osservato, ho udito, conosco, sono sceso...*») Dio rivela chi è attraverso la sua presenza nella storia, subito qualificata come storia di liberazione e descritta da alcuni vocaboli fondamentali *liberare, far uscire, terra* (3, 8.10) *far uscire, far entrare, dare in possesso* (6, 6-8) che sono peculiari dell'esperienza esodica. Ma le narrazioni elohista (**E**) e sacerdotale (**P**) collegano la rivelazione del nome impronunciabile dagli Ebrei solo con la persona e l'opera di Mosè.

«Chi sono io per andare dal faraone e per far uscire dall'Egitto gli Israeliti?» (3, 11), esclama Mosè, ponendo obiezioni nei confronti della chiamata di Dio. Il racconto, nella redazione **E** (Es 3, 13-15) ci offre la risposta di Dio, enigmatica, che sembra forse più nascondere che rivelare: «Io sono colui che sono!». Si può tradurre anche «io sarò colui che sarò».

Dio non è definito da un sostantivo, ma da un verbo; non dalla staticità (come gli idoli), ma dal dinamismo. Infatti la radice *hwh*⁸ significa «essere, divenire avvenire» o meglio, «continuare ad essere». «Io-sono» è il Dio del passato (i padri), del presente (del suo popolo) e del futuro (è quello che si manifesterà).

⁷ Anche riviste di larga diffusione si occupano di questi problemi, accogliendo sempre nuove ipotesi. Basterà sfogliare il supplemento al n. 139 di *AIRONE* (novembre 1992), dal titolo «I monti di Dio», dove sono presentate, corredate da splendide fotografie -come è tradizione della rivista-, le ricerche e le ipotesi del professor Anati, l'archeologo che decifrò le iscrizioni rupestri dei Camuni in Valcamonica.

⁸ Per impedire l'uso magico del nome di Dio, gli Ebrei sostituirono nella lettura le quattro lettere del tetragramma sacro (JHWH) con il termine 'Adonai ("Signore"), le cui vocali, mescolate con le consonanti di JHWH provocarono già anticamente l'erronea pronuncia di Jehova (Geova), oggi rinverdata dalla setta dei Testimoni di Geova.

Ciò che Dio è e il senso del suo esistere è tutto racchiuso nella storia di liberazione che di lì sta partendo e che si dipanerà «di generazione in generazione» (3, 15). Dio sta ancora pronunciando il suo nome perché quel cammino di elezione non è ancora giunto a compimento. Il pronunciamento più alto e forte è certamente avvenuto in Gesù di Nazareth, nella sua morte e resurrezione; ma tuttora il nome di Dio è operante nel suo «continuare ad essere» colui che dialoga personalmente con l'uomo e sempre si accompagna con l'uomo. È un Dio che non è mai dato come tranquillo possesso, manovrabile da noi secondo i nostri fini: la sua essenza rimane inconoscibile, ma egli non è distante, si accompagna a noi.

Il brano di *Esodo 6, 2-8*, appartenente alla tradizione sacerdotale (**P**), ci aiuterà a comprendere meglio. Dopo un riferimento al Dio del clan, invocato dai padri come *El-Shaddaj*, cioè il “Dio del monte”, verticalmente separato dall'umanità, appare il nome specifico di Dio e il senso della sua presenza.

«Dio parlò a Mosè e gli disse:
IO SONO JHWH!

Sono apparso ad Abramo, Isacco, a Giacobbe come El-Shaddaj, ma con il mio nome di Jahweh non mi sono manifestato a loro. Ho anche stabilito la mia alleanza con loro, per dare loro il paese di Canaan, quel paese dove soggiornarono come forestieri. Sono ancora io che ho udito il lamento degli Israeliti asserviti agli Egiziani e mi sono ricordato della mia alleanza. Per questo di' agli Israeliti:

IO SONO JHWH!

Vi sottrarrò ai gravami degli Egiziani, vi libererò dalla loro schiavitù e vi libererò con braccio teso e con grandi castighi. Io vi prenderò come mio popolo e diventerò il vostro Dio. Voi saprete che io sono Jahweh, il vostro Dio, che vi sottrarrà dai gravami degli Egiziani. Vi farò entrare nella terra che ho giurato a mano alzata di dare ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe e ve la darò in possesso.

IO SONO JHWH!

La frase IO SONO JHWH scandita all'inizio, al centro e alla fine ha il valore di un giuramento ufficiale e solenne. Il «giuramento a mano alzata» è la garanzia indistruttibile della presenza divina nella storia d'Israele. La speranza del popolo non ha altra motivazione che la fede nella persona (il «nome») del Signore e nella sua promessa. Ma essa è sempre *in fieri* e dunque sempre da attendere, mai pienamente posseduta, pur essendo già in atto. La fede è insieme realizzazione ed attesa, illuminazione ed oscurità, essendo totalmente fondata sulla fedeltà di Colui che si definisce *go'el*.

vedere il volto di Dio

Non possiamo chiudere questa riflessione senza anticipare due dialoghi di *Esodo 33*, nei quali si trova alta e sublime indicazione del mistero di Dio. Questi testi esprimono il bisogno dell'uomo di conoscere Dio e di incontrarlo: tema che ritorna continuamente nei testi dell'esodo, dove il popolo sente l'esigenza di un Dio più visibile e presente. «Il Signore è in mezzo a noi sì o no?» affermavano gli israeliti di fronte al loro bisogno di acqua, nel misterioso episodio di Massa e Meriba (17, 7). La stessa costruzione del vitello d'oro avviene a motivo della convinzione che il Dio di Mosè fosse troppo evanescente.

In *Es 33, 12-17 (J)* Mosè non sa dove porti la strada intrapresa uscendo dall'Egitto e chiede un'indicazione sicura sulla via da seguire: «Indicami la tua via!» (v. 13). E Dio risponde «Io camminerò con voi e ti darò riposo» (v. 14), offrendo la chiave riassuntiva dell'intera esperienza: Dio sarà vicino nel *cammino* del deserto e nel *riposo* della terra promessa. Mosè, infatti, afferma che la differenza tra Israele e gli altri popoli consiste nel fatto che il Signore cammina con il suo popolo⁹. Il Deuteronomio proclama con orgoglio: «Quale grande nazione ha la divinità vicina a sé, come il Signore nostro Dio è vicino a noi ogni volta che lo invociamo?» (Dt 4, 7).

⁹ «Come si saprà dunque che ho trovato grazia ai tuoi occhi, io e il tuo popolo, se non nel fatto che tu cammini con noi? Così saremo distinti, io e il tuo popolo, da tutti i popoli che sono sulla terra» (v. 16).

Il secondo dialogo di *Es 33, 18-23* (**RJE**, forse **P**) ci presenta Mosè con il desiderio di giungere ad una più profonda conoscenza del mistero di Dio. Non gli basta più *sentire* la parola di Dio, egli vuole anche *vedere*.

«Mosè disse a Dio: Mostrami la tua gloria!... Egli rispose: Tu non potrai vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo. Aggiunse il Signore: Ecco un luogo vicino a me. Tu starai sopra la rupe: quando passerà la mia Gloria, io ti porrò nella cavità della rupe¹⁰ e ti coprirò con la mano finché sarò passato. Poi toglierò la mia mano e vedrai le mie spalle, ma il mio volto non lo si può vedere».

Il «volto» e la «Gloria» sono personificazione della trascendenza di Dio, solo confusamente percepibile dall'uomo. L'uomo non può sopportare la presenza di Dio, ma solo una rivelazione parziale e momentanea: «Non puoi vedere il mio volto, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo» (v. 20; 19, 21). Dio non rifiuta di manifestarsi a Mosè, ma la sua rivelazione sono la sua «grazia» e «misericordia» (v. 19). Esse non sono nascoste, sono anzi le qualità tipiche del Dio liberatore che permettono all'uomo di cogliere un riflesso dell'essenza divina («le mie spalle») nella storia degli uomini.

La «Gloria» di Dio si è manifestata pienamente in Gesù. Il prologo del quarto vangelo, cogliendo l'unità *parola-gloria*, annuncia con andamento solenne: «La Parola si è fatta carne ed è venuta ad abitare in mezzo a noi, e noi abbiamo visto la sua gloria, gloria come di unigenito del Padre, pieno di grazia e di verità» (Gv 1, 14). Nell'episodio della trasfigurazione «i discepoli possono contemplare la gloria di Gesù, che anticipa la sua manifestazione piena nella risurrezione (Cf Lc 9, 32). Ricompare l'unità gloria, nube, parola. Come Mosè, i discepoli di Gesù possono contemplare in lui la gloria del volto di Dio e udire la parola del Padre, che raggiunge la vita degli uomini.»¹¹

La pasqua

Essa è preceduta dalla drammatica epopea delle piaghe, momento culminante dello scontro tra Dio e l'opposizione del faraone. Si è molto lavorato a legare questi prodigi ad un substrato storico-geografico, climatologico ed etnologico (magia di scribi sacri) egiziano. Senza sottovalutare il senso di questa ricerca, affermiamo che l'elemento primario della narrazione è quello teologico¹², pur essendo espresso in uno stile iperbolico e miracolistico. Il Signore, potente nel suo agire, è libero e non si lascia sottomettere dal potere umano. Si tratta di evitare, come afferma chiaramente J. A. Soggin, «la banalizzazione razionalistica delle piaghe che trascura completamente l'anima del testo: il trionfo degli umili e degli emarginati sulla potenza mondiale dell'Egitto, l'umiliazione del faraone».

La Pasqua è al cuore della fede di Israele e dei cristiani. Essa ha segnato della sua centralità due religioni: passaggio di Dio che libera il suo popolo dall'oppressione nel primo testamento; nel secondo testamento passaggio dalla morte alla vita del Cristo, «vero agnello, che con il suo sangue consacra le case dei fedeli» e «spezzando i vincoli della morte, risorge vincitore dal sepolcro» (liturgia della *Veglia Pasquale*).

Vogliamo ripercorrerne il valore e il significato attraverso le coordinate fondamentali, a partire dal libro dell'Esodo ai capitoli 12-13, avendo l'avvertenza che in esso la rievocazione giunta fino a noi non è la cronaca dell'avvenimento, ma un testo composito e stratificato nel quale sono confluite *narrazione storica* (primogeniti, agnello, azzimi e fuga), *attualizzazioni celebrative liturgiche* (consacrazione dei primogeniti, rito pasquale e cerimonia degli azzimi), *catechesi familiari* ed esortazioni.

¹⁰ La tradizione popolare cristiana e musulmana indica in una caverna del Djebel Mousa la grotta della visione di Mosè e vi ha edificato una cappella e una piccola moschea.

¹¹ A. Spreafico, *Il libro dell'Esodo*, Città Nuova, Roma 1992, pag. 158.

¹² A conferma si ricorda che ci sono altri testi biblici che parlano di questi prodigi. La tradizione **J**, la più antica, e il salmo 78, 43-51, ne enumerano sette, mentre la tradizione **E** e **P** ne conoscevano solo cinque. Il Salmo 105, 27-36 ne elenca nove. Solo il montaggio finale di queste diverse tradizioni orali fissa il numero a dieci.

l'origine della Pasqua

La Pasqua ha un'origine lontanissima nel tempo, precedente ad Israele, e si configura come festa tribale legata al ciclo della natura. Era probabilmente un rito di pastori in occasione delle trasmissioni verso nuovi pascoli al plenilunio di primavera, celebrato con vesti da viaggio (vesti cinte e bastone), cibi di fortuna (erbe amare e pani cotti su lastre di pietra) e sacrificio di un giovane animale come auspicio di fecondità del gregge e con asperzione propiziatoria del sangue ad allontanare le potenze malefiche contro le insidie del viaggio¹³.

«La festa degli Azzimi è invece la prima festa della mietitura, quella dell'orzo. La festa dura sette giorni, durante i quali si mangia pane fatto con grani nuovi senza lievito. Dall'inizio della festa si contano sette settimane e poi si celebra la grande festa della mietitura o delle Settimane (Pentecoste), che segna la fine della mietitura del grano. ... Le due feste, Pasqua e Azzimi, sono collegate nella tradizione P (sacerdotale): Es 12, 1-20.40-51; Lv 23, 5-8; Nm 9, 1-14; 28, 16-25. La prima festa (Pasqua) è celebrata al plenilunio del 14 del mese di Nisan*, mentre il giorno dopo iniziano gli Azzimi. Dal punto di vista storico, il collegamento tra le due feste è tardivo. In origine erano certamente distinte»¹⁴.

la grande notte

Le celebrazioni rituali della Pasqua hanno il loro centro nella consumazione dell'agnello, che dev'essere senza difetto, maschio, nato nell'anno (Es 12,5) arrostito al modo dei nomadi, mangiato con il pane non lievitato e con le erbe amare (lattuga selvatica). È un pasto caratterizzato dall'essenzialità e dalla fretta: «Ecco in qual modo lo mangerete: con i fianchi cinti, i sandali ai piedi, il bastone in mano; lo mangerete in fretta» (Es 12,11).

Ma questo antico rito, legato alle usanze dei nomadi, assume un significato nuovo con l'esperienza dell'esodo. Non è più una festa di primavera, legata al ritmo della natura, per la transumanza. Esso diventa segno e memoriale del passaggio del Signore e del passaggio del popolo alla libertà: «è la Pasqua del Signore» (12, 11). Il senso di questa espressione si lega alla parola ebraica *pesah* (diventata in greco e latino *pascha*), dall'etimologia oscura che, nell'elaborazione tradizionale, viene interpretata nel senso di «saltare», «passare oltre». Questo significato è ripreso nella piccola catechesi familiare nella quale il padre risponde alle domande dei figli: «Che significato ha questo atto di culto?» Il padre dice: «È il sacrificio della Pasqua per il Signore, il quale è passato oltre le case degli Israeliti in Egitto, quando colpì l'Egitto e salvò le nostre case» (Es 12, 27).

Questa notte diventa un «memoriale» (12,14), *zikkarôn* in ebraico. «Il memoriale non è un ricordo intellettuale o semplicemente una ripresa storica di qualcosa che è avvenuto nel passato. Esso è celebrazione e attuazione della salvezza; mentre si celebra la salvezza viene di nuovo realizzata da Dio nei confronti del suo popolo. È l'oggi della liturgia, che attua ciò che celebra»¹⁵.

Sottratta alla ciclicità della natura, la Pasqua entra nel dinamismo della storia, luogo privilegiato dello svelarsi di Dio. Essa rivela la *tridimensionalità del tempo* nella visione ebraica di *zikkarôn*. In essa è implicato certamente il *passato* storico dell'esodo antico; ma non è una commemorazione patriottica, né qualcosa che si può solo ripetere in modo mnemonico. Nel «memoriale» si iscrive sempre il *presente*: il gesto iniziale di Dio riguarda l'«oggi» di ogni generazione perché egli è fedele. Ma l'«oggi» di Dio è trascendente e proietta il nostro sguardo di fede verso il *futuro*, nell'attesa della nuova e definitiva «visita» del Signore¹⁶.

¹³ Cf G. Ravasi, *Esodo*, cit., pag. 51; A. Spreafico, *Il libro dell'Esodo*, cit., pag. 65.

* Il calcolo dei mesi si faceva a partire dalla primavera, come a Babilonia. Era la luna nuova di *Nisan* (anticamente *Abib* - Es 13,4 - il mese delle spighe) dopo l'equinozio di primavera che fissava tutto il calendario: «Questo mese sarà per voi l'inizio dei mesi, sarà per voi il primo mese dell'anno» (Es 12, 1-2). Il mese di *Nisan* corrisponde a marzo/aprile.

¹⁴ A. Spreafico, *Il libro dell'Esodo*, cit., pag. 65. Non è certamente sfuggito che mentre gli Azzimi suppongono un contesto agricolo e sedentario (mietitura dell'orzo), la Pasqua al contrario fa riferimento ad una condizione di nomadismo.

¹⁵ A. Spreafico, *Il libro dell'Esodo*, cit., pag. 68.

¹⁶ Per una migliore comprensione del legame tra culto ed esistenza in una visione biblica, soprattutto del significato di tempo e storia in senso salvifico, si rimanda alle sintetiche e proficue indicazioni di G. Ravasi, *I canti di Israele*.

L' *haggadah* pasquale giudaica afferma:

«In ogni singola generazione ognuno deve considerarsi come se egli stesso fosse uscito dall'Egitto... Il Santo non redense (*g'l*) soltanto i nostri padri, ma con loro redense (*g'l*) anche noi come sta scritto: Fece uscire anche noi di là, per condurre noi e dare a noi la terra che aveva giurato ai nostri padri (Dt 6,3). Perciò noi abbiamo il dovere di ringraziare, di celebrare, di lodare colui che per i nostri padri e per noi fece tutti quei prodigi»¹⁷.

la pasqua della Nuova Alleanza

Gesù visse la Pasqua come ogni ebreo, certamente come liberazione del suo popolo. Stando alla testimonianza dell'evangelista Giovanni, Gesù salì più di una volta, durante la sua vita pubblica, a Gerusalemme per celebrarvi la Pasqua. Ma soprattutto dobbiamo riconoscere che l'intero corso della sua vita fu da lui interpretato in chiave pasquale. Non è certamente casuale che l'evangelista Luca presenti la prima uscita pubblica di Gesù a dodici anni (alle soglie della vita adulta, per gli ebrei) nel contesto di un pellegrinaggio pasquale e racconti "profeticamente" la sua decisione di dedicarsi alle «cose» o alla «casa» del Padre (Lc 2,49): tutto questo avviene nel tempio a Gerusalemme, dove Gesù viene ritrovato dopo «tre» giorni.

Secondo l'attesa giudaica il messia liberatore doveva manifestarsi a Gerusalemme in una notte di Pasqua. Il Targum¹⁸, nella parafrasi aramaica di Es 12,42, menziona le quattro notti di cui la Pasqua è sintesi ideale: quelle della creazione, del sacrificio di Isacco, dell'esodo e l'ultima notte, in cui si manifesterà il messia. Non è certamente casuale che Gesù concluda la sua esperienza nella città santa in una festa di Pasqua.

Con molta probabilità, secondo la testimonianza dei sinottici, l'Ultima Cena di Gesù è stata una cena pasquale¹⁹. È Gesù che manda Pietro e Giovanni dicendo: «Andate a preparare per noi la pasqua, perché possiamo mangiare» (Lc 22, 8) e all'inizio della cena afferma: «Ho desiderato ardentemente di mangiare questo agnello pasquale con voi, prima della mia passione» (Lc 22, 15). La tipologia pasquale sembra rispettata nella ritualità dell'ora notturna (1 Cor 11, 23 e Gv 13, 30) e nella conclusione con il «canto dell'inno» (Mc 14, 26; Mt 26, 30), cioè la seconda parte dell'Hallel (Sal 114-118), ed anche nella benedizione della tavola, nello spezzare il pane (Mc 14, 22 e paralleli; 1 Cor 11, 24), nella menzione del «calice di benedizione» (1 Cor 10, 16). Come il capofamiglia interpretava il simbolismo dell'agnello, degli azzimi e delle erbe amare con una catechesi in chiave di "memoriale" della liberazione dell'esodo, allo stesso modo Gesù compie la sua catechesi sul pane da lui spezzato e sul calice affermando l'«oggi» della salvezza e dichiarandosi il vero agnello pasquale: «questo è il mio corpo», «questo è il mio sangue»²⁰.

la pasqua del cristiano

Il gesto di Gesù è per noi "memoriale" della vittoria definitiva sulla morte, è la liberazione definitiva celebrata nell'attesa che si compia la venuta gloriosa del Regno di Dio, quando egli potrà sedersi di nuovo a tavola con i discepoli: «In verità vi dico che non berrò più del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio» (Mc 14, 25). L' Ultima Cena di Gesù è

Preghiera e storia di un popolo. EDB, Bologna 1986, pag. 9-33 (cap. 1: Il Sacro e il Santo). Vedi anche G. Ravasi, *Esodo*, cit., pag. 54-55.

¹⁷ Per una prima ricognizione circa le feste, i riti e le preghiere dell'ebraismo si rimanda all'agile volumetto di P. Jarach, *Shemà Israel. L'ebreo orante*, Ed. Ancora, Milano 1988.

¹⁸ (plurale: Targumim) Traduzione parafrastica, cioè accompagnata da sviluppi o chiarimenti, dell'Esodo in aramaico. L'origine di essa va individuata nella liturgia sinagogale: non essendo più compresa la lingua ebraica, si iniziò a tradurre le letture in aramaico, dapprima solo in forma orale.

¹⁹ Cf G. Barbaglio, *L'istituzione dell'Eucaristia (Mc 14,22-25; 1 Cor 11,23-24 e par.)*, in "Parola Spirito e Vita" 7, EDB 1983, pag. 125-141.

²⁰ Il vangelo di Giovanni, invece, che prospetta con insistenza la figura di Gesù nella luce della Pasqua, modificando leggermente la cronologia dei sinottici, fa coincidere la morte di Gesù con il momento in cui vengono uccisi gli agnelli nel tempio (18, 28). Sembra escluso, dunque, che l'Ultima Cena sia stata pasquale. Ma l'evangelista compie questa operazione non per staccare Gesù dalla Pasqua, quanto piuttosto per identificare Cristo con il vero agnello pasquale (19, 36) morto alla parascève della Pasqua per il nuovo popolo dei liberati. A lui non dovranno essere rotte le ossa, secondo il precetto di Es 12, 20 che ordinava di conservare l'integrità delle ossa dell'agnello pasquale. Anche la liturgia celeste dell'Apocalisse metterà al centro il Cristo, l'Agnello immolato (Ap 5, 6.12; 13, 8) il cui sangue è portatore di salvezza (Ap 7, 14; 12, 11).

profezia del banchetto celeste, cioè del momento in cui la comunione di vita, simbolizzata dal banchetto, sarà piena e indefettibile.

Perciò i cristiani posero fin da subito al centro della loro vita la memoria annuale della morte e risurrezione di Gesù, il vero agnello che raduna il popolo nuovo dei figli di Dio, chiamati all'autentica libertà.

Il testo più antico al riguardo è riportato nella prima lettera ai Corinzi, scritta verso la metà degli anni 50. È un testo omiletico che si inserisce nell'intervento di Paolo per risolvere un disordine morale che i corinzi avevano accettato nella loro comunità: un cristiano il quale conviveva con la seconda moglie del padre morto. Paolo elabora come un'*aggadah* cristiana, richiamando alla condizione pasquale. Il 14 di Nisan la casa doveva essere liberata da ogni più piccolo fermento di pane fermentato, simbolo di impurità (Es 12, 15), mentre il pane pasquale doveva essere completamente azzimo. Anche una piccola quantità di lievito può corrompere l'intera comunità (Gal 5,9; Mt 13,33; Lc 13, 20-21).

«Non sapete che un po' di lievito fa fermentare tutta la pasta? Togliete via il lievito vecchio, per essere pasta nuova, poiché siete azzimi. E infatti Cristo nostra Pasqua è stato immolato. Celebriamo, dunque la festa non con il lievito vecchio, né con lievito di malizia e di perversità, ma con azzimi di sincerità e verità» (1 Cor 5, 6-8)

Nota efficacemente Ravasi: «L'agnello era circondato da pani azzimi nell'antico rito, il Cristo è circondato da cristiani purificati nella nuova Pasqua. ... La Pasqua diventa, così il paradigma dell'esperienza religiosa ebraica e cristiana»²¹.

la Pasqua e il giudaismo ortodosso

Dopo la distruzione del tempio, la Pasqua è tornata ad essere un'*azkarah* (un memoriale) familiare. «Sarà per te un segno sulla tua mano e un ricordo tra i tuoi occhi» dice Es 13,9. La Pasqua è come i *tefillim*²² (cioè gli astucci di cuoio con i rotolini biblici di Es 13, 1-16; Dt 6, 4-9; 11, 13-21): essa deve guidare la prassi quotidiana («mano») e il pensiero («tra i tuoi occhi»).

Per cogliere la grande suggestione del rito pasquale di una famiglia ebraica osservante odierna trascriviamo da Ravasi²³ la sceneggiatura essenziale del seder, il rito pasquale composto di ben 15 cerimonie, distribuite in tre grandi momenti, preceduti dal preludio della sera della vigilia (13 di Nisan), quando i ragazzi iniziano la ricerca in ogni angolo della casa del pane lievitato, che dovrà essere bruciato a mezzogiorno dell'indomani.

I Tappa

1. Benedizione della prima coppa di vino, che viene bevuta poggiando il gomito sinistro su un cuscino di seta, simbolo della libertà.

2. Lavanda delle mani (Gesù lava i piedi ai discepoli: Gv 13,4ss).

3. Antipasto: sedano ed erbe amare intinte nel *haròset*, una marmellata di mele, pere, fichi etc. e con un po' di mattone triturato, segno della schiavitù egiziana. È a questo punto che Gesù offre il boccone intinto a Giuda (Gv 13, 26).

4. Il capofamiglia prende tre azzimelle, ne spezza una mettendone una metà in mezzo alle altre due intatte e l'altra metà la nasconde sotto la tovaglia. A questo punto si celebra l'offertorio dell'agnello, posto su un vassoio: «Questo è il pane dell'afflizione che mangiarono i nostri padri in Egitto... Mangiamo l'agnello pasquale, quest'anno qui ma l'anno prossimo nella terra d'Israele».

²¹ *Esodo*, cit., pag. 60.

²² I *Tefillim* (filatèri) sono composti da due scatolette di cuoio con passante, nel quale è infilata una cinghia di pelle, contenenti pergamene con passi biblici concernenti l'unità di Dio, l'uscita dall'Egitto e la consacrazione dei primogeniti. Vengono posti sul braccio sinistro, sopra il gomito, legati alle cinghie in direzione del cuore e al centro della fronte in corrispondenza del cervello, sede principale del pensiero. Le donne ne sono dispensate.

²³ *Esodo*, cit., pag. 61-62. Vedi anche P. Jarach, *Shemà Israel*, cit., pag. 67-82, dove sono riportati alcuni canti di comunità ebraiche italiane. Il testo della Jarach è più diffuso, perciò di grande utilità a chiarire quanto qui è stato solo schematicamente indicato.

5. La *haggadah*, il racconto pasquale dialogato tra padre e figlio, chiude la prima fase del rituale²⁴. Alla lettura dell'elenco delle dieci piaghe si versa un po' di vino per ogni piaga in un bacile. L'*haggadah* della Pasqua di Gesù sono i Discorsi dell'Ultima Cena (Gv 13-17). Si recita, infine il Sal 113.

II Tappa

6. Seconda coppa di vino e nuova lavanda delle mani.
7. Si prende uno dei pani azzimi intatti, lo si spezza, si stacca una particella dell'azzimo già ridotto a metà e messo prima al centro. Poi si pronuncia una benedizione.
8. Si mangia coi commensali l'azzimo.
9. Si mangia coi commensali una lattuga intinta nel *haròset*.
10. Si spezza la terza azzimella e la si mangia avvolta nella lattuga.

III Tappa

11. Cena dell'agnello.
12. Post-pasto chiamato pittorescamente «gozzovigliare con gioia». Si mangia la mezza animella messa sotto la tovaglia.
13. Terza coppa: è il calice sul quale probabilmente Gesù pronuncia la sua benedizione consacratrice (Lc 22, 20). Questo calice dell'*'azkarah* (memoriale) o «della benedizione» viene inghirlandato di fiori, viene benedetto solennemente e tutti ne bevono.
14. Canto dell'*Hallel* pasquale (Sal 114-118 e forse anche 136: vedi Mc 14, 26).
15. Rituale conclusivo prima della mezzanotte.

Negli ultimi anni, a ricordo dei sei milioni di ebrei uccisi dai nazisti, viene celebrato nel Seder il rituale della Rimembranza: «Noi eleviamo, con dolore e pietà, il nostro pensiero ai fratelli nostri che perirono per ordine di un tiranno. ... 'Andate, annientiamoli come popolo e il nome d'Israele non sia più ricordato'».

I superstiti del ghetto di Varsavia insorsero nella prima sera della festa di Pesach, avendo la forza di cantare: «Io credo nella venuta del Messia. Io credo con fiducia illimitata alla venuta del Messia. E nonostante che tardi a venire, nonostante tutto, io credo!». (Cf P. Jarach, Shemà Israel, pag. 76-77).

03. IL MARE DEI GIUNCH

Il Mar delle Canne o Mare dei Giunchi (*Yâm Suf*, in ebraico), che noi nominiamo «Mar Rosso», è l'ultima barriera prima della libertà. Il racconto di questo passaggio (Es 14-15) è il testo pasquale per eccellenza. Esso, durante la liturgia della Veglia pasquale, deve sempre essere proclamato ed è posto al centro della celebrazione come riferimento irrinunciabile della fede cristiana, che rivive l'«oggi» della Pasqua ebraica nella Pasqua di Cristo risorto.

Come abbiamo già indicato, la parola «Pasqua» si addice alla festa degli azzimi e alla notte dell'agnello di Esodo 12. La tradizione cristiana ha esteso il significato del termine fino a comprendervi il passaggio del Mar Rosso; anzi questo evento ha assorbito un po' tutto il resto, soprattutto a causa della simbologia battesimale. «In questo sepolcro d'acqua si depone il corpo

²⁴ È possibile leggere questa splendida omelia anche in edizione italiana: *Haggadah di Pesach*, a cura di L. Campos e R. Di Segni, Carucci, Assisi-Roma, 1979.

dell'Israele vecchio e schiavo e risorge l'Israele nuovo e libero»²⁵. Già S. Paolo inaugura questa interpretazione scrivendo ai cristiani di Corinto:

«Non voglio infatti che ignoriate, o fratelli, che i nostri padri furono tutti sotto la nuvola, tutti attraversarono il mare, tutti furono battezzati in rapporto a Mosè, nella nube e nel mare» (1 Cor 10, 1-2).

Come cristiani dovremmo rievocare l'*haggadah* della Pasqua ebraica rivivendo l'esperienza in continuità con i padri antichi e dovremmo affermare senza finzione: «anche noi eravamo là; di là è partito il cammino della nostra fede, sotto la guida di Mosè». La Chiesa, infatti, celebra questo evento centrale della propria fede con il canto dell'*Exultet* durante la Veglia di Pasqua, vivendolo come «memoriale» nella tridimensionalità del tempo della salvezza:

«Questa è la notte in cui hai liberato i figli d'Israele, nostri padri, dalla schiavitù dell'Egitto, e li hai fatti passare illesi attraverso il Mar Rosso; questa è la notte in cui hai vinto le tenebre del peccato con lo splendore della colonna di fuoco; questa è la notte che salva sulla terra tutti i credenti nel Cristo dall'oscurità del peccato e dalla corruzione del mondo, li consacra all'amore del Padre e li unisce nella comunione dei santi».

La liberazione

Il resoconto della liberazione si presenta come un dittico, il cui primo pannello (Es 14) descrive il passaggio oltre la barriera della schiavitù verso la libertà e la salvezza: è la narrazione epica della nascita di un popolo nuovo. Il secondo pannello è l'inno della liberazione (Es 15), in forma di carne epico ed eroico, in cui i reali contorni storici dell'evento sono trasfigurati in chiave teologico-profetica.

premesse di critica testuale

Alcune discordanze del racconto ci permettono di sperimentare in concreto come l'ipotesi delle tradizioni sia utile alla comprensione del testo. Da una parte è l'angelo del Signore che cambia luogo (19a), dall'altra è invece la colonna di nube (19b); prima è Mosè che stende la sua mano sulle acque e il mare si divide, poi è invece un vento forte che fa ritirare il mare (21). Il testo del primo pannello assume un significato più preciso e non contraddittorio se riconosciamo che esso è nato dalla fusione di due tradizioni fondamentali, quella Jahvista (13, 20-22; 14, 5-7. 10-14. 21.24. 27-31) e la Sacerdotale (quasi tutto il rimanente del testo a cui si aggiunge un brandello dell'Elohista in 14, 24-25). Pertanto ci permettiamo di soffermarci brevemente su queste questioni allo scopo di illuminare il nostro accostamento della Parola di Dio, anche al di là dei giorni del nostro pellegrinare «sulle orme di Mosè».

La tradizione più antica, la Jahvista, descrive il forte vento dell'est che prosciuga il mare, soffiando l'intera notte. Questa tradizione rimane, dunque, legata ad una qualche ricostruzione storica e suppone una situazione geografica di zona acquitrinosa attorno ai Laghi Amari, influenzata dalle maree. Simile influenza del mare oggi non è più rilevabile, sia per i mutamenti tettonici intervenuti naturalmente, sia per i lavori idraulici del canale di Suez.

Secondo **J**, dunque, gli avvenimenti si succedono in questo modo: alle grida di implorazione di Mosè Dio ordina di partire (15), si pone nella colonna di nube tra i due accampamenti (19b), con un potente vento orientale fa ritirare le acque e rende asciutto il mare (21), volge lo sguardo verso il campo degli Egiziani e mette scompiglio fra di loro (25); fuggono ma vengono travolti dal mare che si ricongiunge (27). Così Israele è salvo e crede a Jhwh e al suo servo Mosè (30s).

La tradizione Sacerdotale (**P**) invece non sembra essere guidata da un preciso interesse storico, quanto piuttosto da una dimensione più scenografica e miracolosa: Dio ordina a Mosè di stendere la mano sul mare e di dividerlo in modo da formare come un muro a destra e a sinistra (16-18)²⁶.

²⁵ G. Ravasi, *Esodo*, cit. pag. 63.

²⁶ In questo modo di raccontare si può vedere una semplice drammatizzazione poetica dell'avvenimento. È possibile però che il racconto della prodigiosa attraversata del Giordano (Gs 3s), secondo cui le acque «ristettero, elevandosi in un ammasso che si prolungava su una grande distanza» (Gs 3,16), abbia esercitato una certa influenza sullo scrittore biblico, suggerendo una descrizione simile, allo scopo di evidenziare il significato teologico comune ai due episodi.

L'angelo del Signore si pone fra i due accampamenti (19a). Mosè esegue gli ordini (21) e i figli d'Israele entrano in mezzo al mare all'asciutto, mentre gli Egiziani incominciano ad inseguirli (22s). Mosè stende di nuovo la mano sopra il mare e le acque travolgono l'esercito egiziano (26. 28s). Il mare che inghiotte l'armata del faraone, secondo la simbologia cosmica biblica, rappresenta il nulla, lo *Sheol* ²⁷.

Il frammento della tradizione Elohista (14, 24-25) sembra invece ignorare il «mare» e parla solo di un inseguimento interrotto perché Dio «bloccò» i freni delle ruote dei carri egiziani.

la grande paura

Il punto di avvio è l'impotenza e la paura del popolo, quando, accampato sulle rive del mare, si vede raggiunto dall'esercito e dalla cavalleria del faraone e, non avendo davanti a sé nessuna via di fuga, si sente intrappolato. È il momento della disperazione, che diventa grido al Signore e ribellione contro Mosè:

«Forse perché non c'erano sepolcri in Egitto ci hai portati a morire nel deserto? Che hai fatto, portandoci fuori dall'Egitto?... Perché è meglio per noi *servire* l'Egitto che morire nel deserto!» (4,10).

Il messaggio centrale sta nella contrapposizione tra l'enorme dispiegamento di forze umane dell'esercito egiziano e la debolezza d'Israele che, non senza resistenza, si arrende alla potenza di Jhwh.

«Mosè rispose: Non abbiate paura!... Il Signore combatterà per voi, e voi sarete tranquilli» (4,13-14).

È Dio che conduce l'impresa: egli manifesta la sua «gloria» e pronuncia il suo «nome» di liberatore (*go'el*). Qui è rappresentato il nucleo centrale delle affermazioni su Dio, secondo la concezione biblica: Dio è colui che è vicino, protegge e aiuta. Egli cammina davanti al popolo in marcia, come il pastore orientale che precede il proprio gregge, ma passa subito nelle retrovie, non appena il pericolo si profila da quella parte²⁸. L'«angelo di Dio» ed anche la «colonna di nube e di fuoco» simboleggiano la presenza protettrice di Dio. Israele non ha nessun merito, gli spetta solo il ruolo di testimone: è solo il Signore che veglia tutta la notte su di esso, giungendo a gettare lo scompiglio sugli egiziani ai primi albori del mattino (14,24). Si può ripetere anche qui l'osservazione che lo scrittore sacro pose a commento della grande notte degli azzimi e dei primogeniti: «Notte di veglia fu questa per il Signore per farli uscire dal paese d'Egitto» (12,42).

la "guerra santa" di Jhwh

Non sembri ad effetto descrivere come “guerra santa” questa impresa di *Jhwh Sebaôt*²⁹ «il Signore degli eserciti», che travolge la potenza militare egiziana. «Sì, si tratta di una vera e propria azione di forza di Dio - osserva A. Spreafico³⁰ -. A noi, abituati forse a concepire la salvezza in termini edulcorati, per cui l'amore cristiano è un amalgama di sorrisi e di buone azioni, risulterà piuttosto difficile adattarsi al modo in cui viene descritta la salvezza in questo racconto dal carattere epico. La salvezza è anzitutto lotta contro il potere del male e della morte, che agisce in questo mondo continuamente».

²⁷ Il termine indica il regno dei morti, il cui valore semantico fondamentale significa disordine e disorganizzazione, acusticamente indicato come «chiasso» e visivamente come «vuoto» ed inospitalità. L'idea di fondo è la desolazione e la devastazione, contrappunto negativo della terra abitabile e della vita.

²⁸ A partire da queste considerazioni, la preghiera del salmo 23 assume un respiro teologico, che non potremo più soffocare in un equivoco simbolismo bucolico. «Non temerei alcun male perché tu sei con me»

²⁹ L'epiteto *sebaôt* compare centinaia di volte nell'A.T. Stranamente non è mai usato come epiteto divino nel Pentateuco, in Giosuè e nei Giudici, mentre è usato con singolare frequenza nel periodo immediatamente posteriore all'esilio (Aggeo, Zaccaria, Malachia). Si discute molto sul significato di esso quando compare nell'espressione *Jhwh sebaôt* (267 volte). Oggi sono accreditate soprattutto due interpretazioni. La prima sostiene che l'espressione *Jhwh sebaôt* si riferisca alle schiere cosmiche in opposizione alla concezione pagana che ravvisava nelle stelle delle divinità: il mondo e tutto quanto esso contiene è sottomesso a Dio; anche gli angeli e i demoni (potenze numinose) fanno parte della corte di Jhwh. La seconda, forse più verosimile, vede in *sebaôt* un plurale astratto d'intensità, che significa «Jhwh onnipotente», «Jhwh della potenza». Ciò designa una caratteristica del Dio-Re che siede sul trono dei cherubini (1Sam 4,4; 2Sam 6,2; Is 37,16; Sal 80,2; 99,1): *sebaôt* indica perciò il potere sovrano del re. Ciò corrisponde alla traduzione greca dei LXX *kuvrios pantokrator*, «Signore onnipotente». Cf A. S. van der Woude, *Sâbâ'*, in “Dizionario Teologico dell'Antico Testamento”, Marietti, Casale Monferrato, 1982, vol. II, col 448-456.

³⁰ A. Spreafico, *Il libro dell'Esodo*, cit., pag. 73.

È innegabile che in molti testi biblici l'intervento di Dio è descritto in termini militari: è Lui che combatte in favore del suo popolo e la vittoria non è mai legata alla potenza o alle strategie militari di Israele. Nel nostro racconto, poi, gli israeliti sono totalmente passivi ed inerti (salvo nel lamentarsi!), mentre la salvezza è esclusivamente opera di Dio³¹.

Attraverso questi tratti «guerreschi» viene messo in risalto che è Jhwh a salvare e liberare mediante la sua forza gratuita, più potente di ogni altro potere. «Non si tratta di una esaltazione della guerra, quanto piuttosto dell'affermazione del potere di Dio su quello del male e della schiavitù. Certo i tratti sono quelli di un intervento militare, come in tanti altri testi dell'Antico Testamento. Infatti la salvezza lotta contro il potere del male e della morte, non è pacifica contemplazione. Il potere del male, per quanto forte possa essere, non può resistere all'intervento del Dio della vita. Per questo il Signore è chiamato in 15,3 “uomo di guerra”»³².

la parola che salva

E ancora: l'intervento liberatore di Dio avviene mediante la parola (*dabâr*), come nel racconto sacerdotale (P) della creazione in Genesi 1, dove tutte le cose ricevono esistenza per la sua potenza dinamica. Nella Bibbia, infatti, non ha senso l'esistenza di una parola creatrice, quasi fosse dimostrativa di potenza fine a se stessa; la parola è creatrice in funzione di una parola di salvezza (SI 33). E la parola di salvezza non è un auspicio o un augurio: essa è operante nella vita e nella storia degli uomini, come questa narrazione evidenzia.

«Come infatti la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza aver irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare, perché dia il seme al seminatore e pane da mangiare, così sarà della parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata» (Is 55, 10-11).

una nuova creazione

Il passaggio del mare è molto più che un semplice attraversamento. Le acque, nella Bibbia, sono spesso il simbolo delle forze del caos, di ciò che attenta alla vita e all'integrità dell'uomo. Esse sono indicate, nel racconto P delle origini (Gn 1,2) come forza primordiale, come Tehôm³³ «abisso» o «profondità» che minaccia l'esistenza. Ma Jhwh vince sulle forze ostili sia all'inizio della creazione, che nel momento della redenzione. La sua parola (*dabâr*) non è solo ordinatrice del caos, trasformandolo in kosmos perché l'uomo lo abiti e ne prenda possesso nel suo nome; la sua parola potente conduce con sicurezza il suo popolo attraverso le tempeste della storia verso la libertà.

Uno splendido testo del Deutero Isaia esprime con esemplare intensità questa convinzione, invitando i deportati dell'esilio a sperare in Dio, sapendo che il «braccio potente» di Jhwh può realizzare un nuovo esodo:

«Svegliati, svegliati, rivestiti di forza,
o braccio del Signore.
Svegliati come nei giorni antichi,
al tempo delle generazioni passate.
Non hai tu forse fatto a pezzi Raab,
non hai trafitto il drago?
Forse non hai prosciugato il mare,
le acque del grande abisso
e non hai fatto delle profondità del mare una strada,
perché vi passassero i redenti? (Is 51, 9-10)³⁴.

³¹ «Il re non si salva per un forte esercito / né il prode per il suo grande vigore. / Il cavallo non giova per la vittoria, / con tutta la sua forza / non potrà salvare. / Ecco, l'occhio del Signore / veglia su chi lo teme, / su chi spera nella sua grazia, / per liberarlo dalla morte / e nutrirlo in tempo di fame» (SI 33, 16-19).

³² A. Spreafico, *Il libro dell'Esodo*, cit., pag. 76.

³³ Cf C. Westermann, *tehôm*, in “Dizionario Teologico dell'Antico Testamento”, Marietti, Casale Monferrato 1982, vol. II, col. 926-931.

³⁴ *Raab*, il Tempestoso: mostro del caos (Gb 9,13), oppure l'Egitto (Is 30,7); *drago* (Tannîn): serpente delle origini (Gb 7,12) o faraone (Ez 29,3); *mare* (Yâm): oceano primordiale (Gb 38,8) o Mare dei Giunchi (Es 14,2); *abisso* (Tehôm): abisso primordiale (Gn 1,2) o profondità del Mare dei Giunchi (Is 63,13). In tal modo questi quattro termini

C'è una specie di contrappunto tra creazione ed Esodo: la liberazione appare come una riedizione dell'inizio della Genesi. Il passaggio del mare è una nuova creazione, è la nascita di Israele come popolo. Come dalle acque delle origini, nella grande notte cosmica degli inizi, la luce chiude le tenebre nel semplice significato del tempo del riposo notturno, ormai non più popolate di fantasmi e di paure, così la colonna di fuoco chiude e suggella un passato di schiavitù e apre alla luce di una vita nuova e libera. È come un inizio assoluto, offerto a chi accetta di giocarsi tutto, rifiutando di perpetuare il passato quale unica fonte di sicurezza.

«Battezzati in Mosè»

È innegabile che siamo battezzati in Cristo, ma non sonderemo la profondità di questo mistero se non tenteremo di comprendere meglio il senso di questa espressione paolina. Ci immettono sulla giusta strada le riflessioni testé proposte. «Novità» e «libertà» sono legate al superamento della paura, all'accettazione di rischiare in avanti, per fede, rifiutando "semplicemente" di perpetuare la sicurezza del passato.

È il drammatico dilemma di fronte al quale il popolo, preso dalla paura, grida a Dio e impreca contro Mosè: «Che hai fatto, portandoci fuori dall'Egitto? Non ti dicevamo in Egitto: Lasciaci stare e *serviremo* gli Egiziani. Perché è meglio per noi *servire* l'Egitto che morire nel deserto!» (14, 11b-12). I referenti sono, emblematicamente, due: da una parte il faraone, dall'altra Mosè. Essi significano due concezioni di vita tra loro opposte. Esaminiamole, lasciandoci condurre dalla sapiente guida del Card. Martini.

«Il faraone rappresenta una vita accomodante e accomodata: una vita che tiene conto dei compromessi necessari per garantire una certa quiete. Una vita in cui si salvano capra e cavoli. Una vita nella quale mantengo la mia professione di fede, la mia confessione cristiana, esteriormente, però mi aggiusto in modo che questo genere di vita non sia troppo compromettente. ... Insomma, il faraone rappresenta qui l'accomodamento alla tranquillità mondana, che è un equilibrio ottenuto attraverso un sapiente dosaggio di sequela del Signore e di una certa sicurezza a cui non rinunzio. Sto nel giusto mezzo... del ragionevole compromesso, della ragionevole quiete.

Mosè è l'insicurezza della sequela di Gesù: quella insicurezza sulla quale il Signore sembra insistere quasi pungendo e provocando le persone che si fanno avanti. C'è tanta gente di buona volontà che vuol seguire Gesù, ma Gesù li affronta con durezza:

Uno scriba gli si avvicinò e disse: 'Maestro, ti seguirò ovunque tu andrai'. Gli rispose Gesù: 'Le volpi hanno le loro tane, gli uccelli de cielo i loro nidi, ma il Figlio dell'uomo non ha dove posare il capo'. E un altro discepolo gli disse: 'Signore permettimi di andare prima a seppellire mio padre' Ma Gesù gli disse: 'Seguimi e lascia i morti seppellire i loro morti' (Mt 8, 19s).

È come Mosè al Mar Rosso, che propone a Israele una scelta dura e netta, ma priva di ogni sicurezza»³⁵.

la fede in mezzo al mondo

Il faraone rappresenta una vita secondo lo spirito del mondo, Mosè una vita fondata solo sulla Parola di Dio. È la sfida della nostra fede in mezzo al mondo, che diviene pungente lacerazione interiore di fronte alla logica mondana che cerca istintivamente di star bene, di riuscire a sistemarsi, a godere la maggiore quantità di occasioni e di beni offerti dalla vita. Chi ha intrapreso seriamente la strada del vangelo sperimenta la solitudine davanti agli increduli (anche a quelli che frequentano le chiese!) perché essi sono tanti, fanno opinione, creano tendenza.

L'impatto di questa sfida raggiunge una sua plastica evidenza nella scena del Calvario, descritta in Mt 27, 39-44:

«E quelli che passavano di là lo insultavano scuotendo il capo e dicendo: Tu che distruggi il tempio e lo ricostruisci in tre giorni, salva te stesso. Se tu sei il Figlio di Dio, scendi dalla croce.

lasciano intendere che la potenza del Dio creatore si manifesta nell'azione del Dio redentore (nota della Bibbia TOB). Is 51,1-52,12 andrebbe letto per intero.

³⁵ C. M. Martini, *Vita di Mosè*, cit., pag. 67-68.

Anche i sommi sacerdoti con gli scribi e gli anziani lo schernivano: Ha salvato gli altri e non può salvare se stesso. È il re d'Israele? Scenda ora dalla croce e gli crederemo. Ha confidato in Dio, lo liberi lui ora, se gli vuol bene. Ha detto infatti: Sono Figlio di Dio».

E non avevano tutti i torti di meravigliarsi che fosse andato a finire così, colui che si accreditava come Messia. Potevano agevolmente rinfacciargli che Dio non era con lui, non poteva abitare la sua sconfitta.

«"Essere battezzati in Mosè" significa per gli Israeliti prendere su di sé il rischio di Mosè, accettare l'insicurezza di Mosè. Allo stesso modo, per noi "essere battezzati in Gesù" significa prendere su di noi il rischio di Gesù, e dirgli: "Signore ti seguirò dove tu andrai." Ciò vuol dire decidersi a vivere una vita pasquale, una vita secondo lo Spirito: decidere di lasciarsi salvare dallo Spirito di Gesù.

Gli Israeliti, seguendo Mosè, non fanno niente se non decidere di lasciar fare a Dio: si lasciano portare come "su ali di aquila" (Es 19,4). E noi, seguendo Gesù, decidiamo di lasciarci salvare da lui: facciamo fiducia alla sua potenza infinita, alla sua sapienza, alla sua capacità di guidarci; ci lasciamo immergere in lui, prendendo volentieri i suoi rischi e le sue insicurezze, giorno per giorno. Corriamo il rischio di Gesù, senza cercare la nostra realizzazione, che sarebbe di nuovo un'opera faraonica. Comprendiamo allora l'importanza della frase "il Signore combatterà per voi e voi starete tranquilli": la decisione fondamentale è presa dal Signore; l'opera è sua; essere battezzati in lui vuol dire lasciarsi invadere dalla potenza dello Spirito»³⁶.

«Mia forza e mio canto è il Signore»

È il "canto pasquale dei battezzati", di coloro che, superati tutti i condizionamenti, si lasciano invadere dallo Spirito del Signore e godono della sua libertà. Lo preghiamo insieme per celebrare il nostro esodo, quello del battesimo, opera del Signore, ma anche quello della nostra conversione, a cui ci richiama questo itinerario che ha per noi un valore quasi sacramentale. In esso noi ripercorriamo nella fede il *memoriale* (12,14) del nostro battesimo, cioè l'attualizzarsi del dono liberante di Dio nel superamento del peccato.

«Allora Maria, la profetessa, sorella di Aronne, prese in mano un timpano: dietro di lei uscirono le donne con i timpani, formando cori di danze. Maria fece loro cantare il ritornello:

«Cantate al Signore perché ha mirabilmente trionfato: ha gettato in mare cavallo e cavaliere!» (Es 15, 20-21)³⁷

«Voglio cantare in onore del Signore:
perché ha mirabilmente trionfato,
ha gettato in mare cavallo e cavaliere.

Mia forza e mio canto³⁸ è il Signore,
egli mi ha salvato.
È il mio Dio e lo voglio lodare,
è il Dio di mio padre e lo voglio esaltare!

Dio è prode in guerra³⁹, si chiama Signore.
I carri del faraone e il suo esercito li ha gettati nel mare

³⁶ C. M. Martini, *Vita di Mosè*, cit., pag. 74.

³⁷ Questo versetto, chiamato il «*canto di Maria*» è, a detta degli studiosi, lo stadio più antico del «*canto del mare*» o «*canto di Mosè*». Da questo nucleo originale, centrato sulla professione di fede nell'evento della liberazione, si espande l'inno qui sotto riportato (15, 1-12), a cui segue un'ulteriore sviluppo (vv 13-18), che rappresenta il terzo stadio di elaborazione dell'inno che celebra la liturgia di Sion, sede della presenza spaziale (tempio) e storica (dinastia davidica) di Dio, secondo la teologia deuteronomistica che aveva appoggiato la centralizzazione del culto a Gerusalemme.

³⁸ La parola tradotta con *canto* poteva avere, nello stato antico della lingua, il significato di *potenza* (nota TOB).

³⁹ Con questa affermazione lirica il poeta manifesta la sua meraviglia: Dio non è lontano, non è assente dalle lotte umane per la giustizia e la libertà (cf Sal 12,6). Per aspetti complementari su Dio e la guerra, cf Ger 21,5; Sal 46,10; 76,4. Il greco interpreta così: *Il Signore è un troncatore di guerre*.

e i suoi combattenti scelti furono sommersi nel Mare Rosso.
Gli abissi li ricoprono, sprofondarono come pietra.

La tua destra, Signore, terribile per la potenza,
la tua destra, Signore, annienta il nemico...

Al soffio della tua ira si accumularono le acque,
si alzarono le onde come un argine,
si rapresero gli abissi in fondo al mare.

Il nemico aveva detto: Inseguirò, raggiungerò,
spartirò il bottino, se ne sazierà la mia brama;
sfodererò la spada, li conquisterà la mia mano!

Soffiasti con il tuo alito:
il mare li coprì,
sprofondarono come piombo in acque profonde.

Chi è come te fra gli dei, Signore?
Chi è come te, maestoso in santità,
tremendo nelle imprese, operatore di prodigi?
Stendesti la tua destra: li inghiottì la terra.

Guidasti con il tuo favore questo popolo che hai riscattato,
lo conducesti con forza alla tua santa dimora.»

(Es 15, 1b-13)

l'ultimo esodo

Il passaggio alla «santa dimora» è l'ultimo esodo, descritto dall'Apocalisse come approdo alla libertà piena e definitiva alla Gerusalemme celeste nel Regno. Gli eletti il «canto di Mosè», divenuto ormai il «canto dell'Agnello», il Cristo risorto:

«Cantavano il canto di Mosè, servo di Dio,
e il canto dell'Agnello:
“Grandi e mirabili sono le tue opere,
o Signore Dio onnipotente;
giuste e veraci le tue vie
o Re delle genti!
Chi non temerà, o Signore,
e non glorificherà il tuo nome?
Poiché tu solo sei Santo.
Tutte le genti verranno
e si prostreranno davanti a te,
perché i tuoi giusti giudizi si sono manifestati”»

04. IL SINAI, MONTE DELL'ALLEANZA

Dal Mare dei Giunchi al Monte Sinai

La determinazione dell'itinerario e la localizzazione dei siti è, lo abbiamo già detto, impresa disperata. È comunque sorprendente come la toponomastica locale, legata alla tradizione orale beduina, usi continuamente il nome di Mosè nel definire le località che attraversiamo.

Per prima incontriamo *Mara*⁴⁰, una località ricordata per la presenza di acque amare (Es 15,23), ad una ventina di chilometri dalla punta del golfo di Suez.

Più avanti, allo sbocco di *Wadi Gharandal*, c'è *Elim*, «dove ci sono dodici sorgenti d'acqua e settanta palme» (15, 27). Tra questa località e il Sinai si situerebbe il deserto di Sin, luogo del celebre episodio della manna e delle quaglie, la cui prospettiva teologica è quella di incitare alla professione di fede nella provvidenza del Signore: «e così saprete che io sono il Signore vostro Dio» (16, 12)⁴¹.

Un'altra tappa è *Refidim*, località in prossimità del Sinai (17,1), dove si riacutizza la protesta popolare per la mancanza di acqua potabile, giungendo fino ad esprimersi in sfiducia e ribellione: «Il Signore è in mezzo a noi, sì o no?» (17, 7). È l'episodio di *Massa* («tentazione») e *Meriba* («protesta»), nel quale emerge la figura di Mosè intercessore, ma sul quale ora non ci soffermiamo per non ritardare la meditazione del grande tema dell'Alleanza, perno e centro di tutta la teologia del Sinai⁴².

Possiamo collegare *Refidim* con l'oasi di *Feiran*, la più ricca e lussureggiante del nostro percorso, alla quale si giunge avendo sulla destra in lontananza l'imponente mole frastagliata del *Djebel Serbal* (2052 m.). In questa oasi, con qualche maggiore probabilità, possiamo situare l'episodio della vittoria di Giosuè sugli Amaleciti, mentre Mosè sul monte pregava a braccia levate, sorretto da Aronne e Cur (17, 8-13). Ci fermiamo per celebrare la prima messa del deserto, presso un piccolo monastero di suore ortodosse, ultimo segno di una presenza cristiana a suo tempo importante: nel VI secolo, ai tempi di Giustiniano, era sede di un Arcivescovado.

La santa montagna

«Levato l'accampamento da Refidim, arrivarono al deserto del Sinai, dove si accamparono; Israele si accampò davanti al monte» (19, 2)

Giungeremo verso sera alla piana di *er-Raha*, dominata dalle tre punte del *Ras es-Safsaf*, identificato dalla tradizione con «il monte fumante» ai piedi del quale tutto il popolo stazionava nel timore del Dio tuonante. A sinistra, in una valletta che conduce all'attacco del sentiero per il *Djebel Mousa*, compare il Monastero di S. Caterina, incorniciato di cipressi. La salita alla santa

⁴⁰ Il nome significa «amaro», «salmastra» e indica un fenomeno piuttosto comune nel deserto sinaitico. Il luogo dove ci fermeremo è la piccola oasi chiamata *Ain Mousa*, «Fonte di Mosè» che la tradizione identifica con *Mara*. Un agile e maneggevole strumento per localizzare le località del nostro itinerario può essere: A. Canovesi, *Dall'Egitto all'Iraq: i luoghi biblici della mezzaluna fertile*, IPL, Milano, 1992.

⁴¹ L'avvenimento della manna gode di una base storica, tuttora ravvisabile negli usi dei beduini, i quali raccolgono la sostanza resinosa delle tamerici del Sinai (*Tamarix mannifera*) che chiamano *man*. È un lattice che subito si solidifica, ma che si scioglie al calore del sole e viene spalmato sul pane. Anche il fenomeno delle quaglie è attestato.

⁴² Ricorderemo l'episodio (integrandolo con le notazioni del libro dei *Numeri 20,1-13*) all'ingresso della vallata che conduce a Petra, dove si trova una ricca sorgente attribuita proprio a Mosè e dove ci immetteremo nella stretta gola di *Bab es-Siq* passando per *Wadi Moussa* (fiume di Mosè). Giova comunque ricordare che, mentre secondo Es 17, l'episodio si situa ormai presso il massiccio dell'Oreb, secondo il libro dei Numeri invece trova migliore collocazione a Kades Barnea, oasi ricca di fonti, intorno alla quale gli Ebrei rimasero molti anni.

montagna, sotto uno stellato d'immensa suggestione, è una grande esperienza spirituale che ci inserisce in un itinerario millenario, sulle orme dei nostri padri nella fede⁴³.

«Voi stessi avete visto ciò che ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquila e vi ho fatti venire fino a me» (19, 4).

Il silenzio della salita ci consente di ripensare a tutto il cammino di liberazione. Non è stato un errore inconcludente, ma un itinerario con un punto di approdo che è personale: «Vi ho fatti venire *fino a me*». È solo Dio la vera meta dell'esodo, non la terra.

la grande teofania (Es 19)

Le tradizioni che narrano l'esperienza di Mosè sulla montagna si ispirano alle grandi *celebrazioni culturali* d'Israele (posteriori agli avvenimenti descritti), quando, nel tempio, veniva celebrata la «*shekinah*» (presenza) di Jhwh al suono delle trombe, tra nuvole d'incenso e i fuochi degli olocausti. Riconoscere questa modalità narrativa non significa mettere in questione il nucleo storico dell'evento originario, ma ripercorrerne il valore attraverso la cifra interpretativa specifica che la Bibbia ci offre, l'*attualizzazione*. Nell'esperienza di *zikkarôn*, memoriale, passato e presente perdono i loro confini temporali e acquistano una dimensione unitaria.

La cornice teofanica mobilita gli elementi cosmici, tipici delle manifestazioni di Dio (tempesta, terremoto, eruzione vulcanica) per esprimere la contrastata esperienza del fascino e del terrore che la divinità genera nell'uomo. Da una parte il monte, luogo sacro per eccellenza, quasi svincolato dalla prigione della terra, e rivestito di spaventosità esalta la trascendenza di Dio per cui Israele deve purificarsi per stare alla presenza del Signore, pur dovendo stare ad una certa distanza (vv 12-13.21-24). Dall'altra, contemporaneamente, l'essenziale rimane la voce di Dio, la sua *parola* che, attraverso la mediazione di Mosè, si apre al dialogo con l'uomo ed esprime vicinanza, chiamata al mistero.

«BERÎT», il cuore della salvezza

La categoria *berît-alleanza* è l'anima della Torah e dell'Esodo, chiave di lettura fondamentale del pensiero religioso ebraico, basilare anche per interpretare l'opera e il messaggio di Gesù il Cristo. Essa definisce il difficile e misterioso mondo delle relazioni tra Dio e uomo, che la Bibbia presenta come dialogo. Questo dialogo è appunto definito *berît*, usando una terminologia e una concezione probabilmente assunte dal vocabolario diplomatico dell'antico Medio Oriente.

Il testo più utile per illuminare il senso di questa categoria e la sua portata teologica è il racconto della liturgia dell'alleanza, celebrata a Sichem, sotto la guida di Giosuè (*Gs 24*).

I primi 13 versetti propongono gli articoli di fede del Credo ebraico, introdotti dall'io personale di Dio: è Lui che guida la storia e, attraverso le tre grandi tappe della chiamata dei patriarchi (vv 2-3), della libertà nell'esodo (vv 5-7) e della terra promessa (vv 8-13) dona la salvezza. Secondo i trattati diplomatici orientali, questo era il punto di partenza del rapporto federativo: il personaggio più importante e potente presentava al vassallo i gesti di amicizia del passato, sui quali fondare i nuovi vincoli di obbligazione e collaborazione.

Dalla gratuità alla reciprocità

Questa notazione è rilevante in quanto *berît* non indica primariamente un «rapporto», ma la «disposizione», «l'impegno», l'«obbligo» che il soggetto della *berît* si assume, anche facendo una «promessa»⁴⁴. Questo tipo di obbligo, che è unilaterale, può essere ancora più rafforzato da colui che l'assume su di sé mediante un rito di auto maledizione, con il quale egli passa attraverso le

⁴³ Comunque possa essere risolto il problema del «vero» Sinai, non può essere sottaciuta l'osservazione di M. Noth, uno dei massimi studiosi dell'Esodo, secondo il quale è probabile che, dopo lo stanziamento in Palestina, gli Ebrei tornassero in pellegrinaggio alle sorgenti della loro fede e della loro storia: la prassi è attestata nel IX sec. a.C. dal profeta Elia (1 Re 19). Infatti, presso l'innesto del sentiero nella scalinata, ormai presso la cima del Sinai, si trova la «piana di Aronne» (dove i settanta anziani d'Israele con Aronne fecero banchetto alla presenza del Signore per ratificare l'Alleanza: Es 24, 9-11), chiamata anche «piana di Elia». Inoltre molto prima delle testimonianze monastiche cristiane risalenti al IV secolo, iscrizioni di origine nabatea testimoniano che la località era meta di pellegrinaggi.

⁴⁴ Cfr E. Kutsch, *Berît, impegno*, in «Dizionario Teologico dell'A.T.», Marietti, 1978, coll 295-306. Vedi anche A. Bonora, *Alleanza*, in «Nuovo Dizionario di Teologia Biblica», Paoline 1988, pag. 21-35.

parti di un animale squartato (Ger 34, 15b. 18aβ. 19; Gn 15, 17s): se egli non mantiene la promessa, subirà la stessa sorte dell'animale.

Dall'impegno assunto su di sé si può passare alla *berît* reciproca, cioè all'assunzione di obblighi da parte di entrambi. La traduzione di *berît* con «alleanza» si fonda su questa accezione, che è secondaria. Ed è in questa linea che, ritornando al testo di *Giosuè 24* (vv 14-27), noi vediamo reclamata la necessità che alla proposta di Dio corrisponda una decisione libera e responsabile da parte dell'uomo. Per ben 14 volte il popolo ripete la propria adesione di fede proclamando: «noi serviremo al Signore». L'intero schema di questo «trattato di alleanza» può essere correttamente sintetizzato in una formula che attraversa un po' tutto l'Antico Testamento: «Io sono il vostro Dio e voi siete il mio popolo» (Es 6,7; Lv 26,12; Ger 7,23; 11,4; 31,33; Ez 11,20; 14,11; Zac 8,8; 13,9...).

Possiamo dunque dire che il termine ebraico *berît* (che compare ben 287 volte nell'A.T., di cui 13 nell'Esodo) non indica in primo piano un rapporto bilaterale «quanto una disposizione personale liberamente assunta, un impegno che ci si accolla anche senza una controparte, una promessa autonomamente formulata. Solo secondariamente può diventare anche un impegno reciproco»⁴⁵. L'A.T. non conosce per il rapporto tra Dio e l'uomo una *berît* realmente bilaterale, una *berît* nella quale da una parte è impegnato Dio e dall'altra l'uomo, sicché essi risulterebbero reciprocamente «denunciabili»⁴⁶. La stessa formula appena richiamata («Io sono il vostro Dio e voi siete il mio popolo») è a torto chiamata «formula di alleanza»; più propriamente si dovrebbe dire «formula di appartenenza». Il rapporto tra Jhwh e Israele è descritto con i termini «Dio-popolo», i quali vanno intesi proprio nel senso di «signore-servo». L'unica garanzia è che Dio mantiene la sua parola, anche se può chiedere, come condizione, che il suo popolo «ascolti la sua voce e custodisca la sua alleanza» (Es 19,5; cfr Sl 132,12). Il dialogo con Dio non sopprime l'ineguaglianza tra i partner: «la morale dell'alleanza è innanzitutto risposta ad una iniziativa assolutamente gratuita di Dio. L'obbedienza alla legge dell'alleanza, più che una fonte di meriti, è un'azione di grazie, un riconoscimento di ciò che Dio ha fatto per primo»⁴⁷.

un rapporto privilegiato

Questo rapporto, che nasce dall'«impegno» di Jhwh, sollecita il «voi» della risposta del popolo, nel rispetto della sua libertà.

«Ora, se vorrete ascoltare la mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete la mia proprietà tra tutti i popoli, perché mia è tutta la terra!» (19, 5)

Dio si sente legato da un legame particolare ed esclusivo, espresso da un vocabolo tratto dal mondo economico, *segullah* (cf Dt 7,6; 14,2; 26,18), che significa «proprietà privata, particolare»⁴⁸.

La consapevolezza di questo rapporto unico ha attraversato la coscienza d'Israele, come ricorda il celebre passo del Deuteronomio (7, 7-8):

«Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli – siete infatti il più piccolo di tutti i popoli –, ma perché il Signore vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, il Signore vi ha fatto uscire con mano potente e vi ha riscattati liberandovi dalla condizione servile, dalla mano del faraone, re di Egitto».

⁴⁵ G. Ravasi, *Esodo*, pag. 81.

⁴⁶ Basterà ricordare l'episodio di *Gn 15, 7ss*, dove Jhwh si impegna con Abramo ed è solo il fuoco, simbolo di Dio, ad attraversare gli animali squartati. E ancora: l'impegno-promessa nei confronti di Davide e della sua discendenza nella profezia di Natan in *2 Sam 7*. I verbi che reggono il sostantivo *berît* confermano il prevalere dell'obbligazione unilaterale: Dio *dà* l'alleanza, *giura* l'alleanza, *pone* stabilmente l'alleanza, *taglia* l'alleanza (con allusione al rito dell'auto maledizione simboleggiato negli animali squartati).

⁴⁷ Nota a *Es 19,5* della Bibbia TOB.

⁴⁸ «*Segullah* deriva dall'accadico *segullu*, che indicava l'armento, il gregge di proprietà personale del pastore, diverso da quello affidatogli in semplice custodia. La versione latina della Vulgata ha reso bene questo senso col termine *peculium*, che allude alla nozione di gregge (*pecus* in latino), ma che marca anche il carattere di possesso «peculiare» (Ravasi, *Esodo*, cit., pag. 88).

Da questo rapporto scaturisce una nuova definizione di Israele, un nuovo nome: «Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa» (19, 6). Non siamo di fronte ad una “clericalizzazione”, ma ad un’affermazione di sacralità che investe tutti. Sacro è ciò che viene “separato” per Dio, a Lui consacrato, che appartiene alla sfera stessa di Dio. Nell’alleanza tutti potranno comunicare con Dio e l’intero popolo potrà diventare in mezzo agli altri popoli e di fronte a tutta l’umanità come intermediario e testimone di Dio.

La siglatura del patto

il banchetto sacro

«Aveva detto a Mosè: Sali verso il Signore tu e Aronne, Nadab e Abiu* e insieme settanta anziani d’Israele; voi vi prostrerete da lontano, Mosè avanzerà solo verso il Signore, ma gli altri non si avvicineranno e il popolo non salirà con lui. Mosè sali con Aronne, Nadab, Abiu e i settanta anziani di Israele. Essi videro il Dio d’Israele: sotto i suoi piedi vi era come un pavimento in lastre di zaffiro, simile in purezza al cielo stesso. Contro i privilegiati degli Israeliti non stese la mano: essi videro Dio e tuttavia mangiarono e bevvero» (24, 1-2. 9-11)⁴⁹.

Anche qui si riconferma la tradizione del monte come luogo di adorazione e di pellegrinaggio. A ciò, secondo l’uso dei nomadi, si aggiunge la siglatura del patto con un banchetto. Del resto il pasto, in tutte le culture (come hanno rilevato gli studi di Lévi-Strauss) è segno di comunione e di dialogo.

«Celebrare un banchetto alla presenza di Dio è un segno che si è in comunione con lui e ci si mette sotto la sua protezione... stabilendo con lui una relazione vitale simboleggiata dal pasto. In questo testo l’alleanza è presentata come una relazione tra il padrone di casa e gli amici ch’egli invita e ammette a mangiare alla sua presenza. La montagna è presentata come il tempio, dove si celebra il banchetto sacro con il quale Dio accoglie, come protettore e padre, i suoi fedeli. In questo brano l’alleanza è caratterizzata come un legame quasi familiare, senza stipulazioni con precise condizioni»⁵⁰.

il sangue

«Mosè andò a riferire al popolo tutte le parole del Signore e tutte le norme. Tutto il popolo rispose insieme e disse: Tutti i comandi che ha dati il Signore, noi li eseguiremo!

Mosè scrisse tutte le parole del Signore, poi si alzò di buon mattino e costruì un altare ai piedi del monte, con dodici stele per le dodici tribù d’Israele. Incaricò alcuni giovani tra gli Israeliti di offrire olocausti e di sacrificare giovenchi come sacrifici di comunione per il Signore. Mosè prese la metà del sangue e la mise in tanti catini e ne versò l’altra metà sull’altare. Quindi prese il libro dell’alleanza e lo lesse alla presenza del popolo. Dissero: Quanto il Signore ha ordinato noi lo faremo e lo eseguiremo! Mosè prese il sangue e ne asperse il popolo, dicendo: Ecco il sangue dell’alleanza che il Signore ha concluso con voi sulla base di tutte queste parole!» (24, 3-8).

Secondo il costume antico di una cultura agricola, nella quale non si accenna ai sacerdoti ma piuttosto a dei giovani che offrono il sacrificio, viene versato il sangue degli animali sacrificati. Mosè ora è davanti non ai soli notabili, ma a tutta l’assemblea del popolo per suscitare l’adesione corale di tutti all’alleanza che il Signore ha contratto con essi. Il sangue, che simboleggia la vita, è asperso metà sull’altare, simbolo di Dio e metà sul popolo, unendo Dio e popolo in un’alleanza «sacramentale», in un legame di profondissima comunione di vita che vincola Dio (l’altare) e il popolo.

Non dobbiamo lasciarci sfuggire la dinamica del testo, che conclude non al rito del sangue - che potrebbe assumere valore di gesto magico, di gesto che “cattura” la forza e il potere di Dio, la sua vitalità (= sangue) - ma alla proclamazione del rotolo dell’alleanza. Il rito acquista valore in rapporto alla parola di Jhwh, accettata dal popolo. Rito e parola sono inscindibili e sono costitutivi

* Due figli di Aronne (cf 6,23).

⁴⁹ È un brano antichissimo, tanto da non essere attribuibile, secondo alcuni studiosi, ad alcuna delle fonti tradizionali del Pentateuco.

⁵⁰ A. Bonora, *Alleanza*, cit., pag. 24.

della relazione di Dio con il suo popolo: «Tutti i comandi che ha dati il Signore, noi li eseguiremo!»

Ma c'è una risposta "incongruente" del popolo che ci aiuta a comprendere meglio il rapporto con la Parola. In *Es 24, 7* la traduzione letterale (purtroppo corretta nelle versioni correnti) suona così: «*Quanto il Signore ha ordinato, noi lo faremo e lo ascolteremo!*». La Bibbia C.E.I. traduce «noi lo faremo e lo eseguiremo», aggiustando la logica, ma non rispettando il testo. La tradizione ebraica ha, invece, accolto l'«incongruenza» di questa inversione di termini: per la parola di Dio non è vero che l'intendere precede sempre il fare. Questo ribaltamento è segno di una logica "altra", quella dell'obbedienza della fede.

«Nella risposta di Israele si sottolinea la necessità di non indugiare di fronte alla proposta di alleanza. La prima risposta è la sua esecuzione, ancor prima di ascoltare e di capire a fondo. Spesso noi vogliamo fare i filosofi di fronte alla parola di Dio, vogliamo capire prima di credere, aderire, eseguire. ... Il primo problema è rispondere eseguendo, ... nella fiducia che la proposta di Dio può essere solo una proposta di vita»⁵¹.

Oltre il Sinai

La Bibbia non si ferma allo schema dell'Esodo, che indaga e interpreta l'alleanza di Jhwh a partire dall'esperienza di un trattato politico di vassallaggio.

una lettura nuziale

Il profetismo sostituisce a questo modulo interpretativo un'altra chiave di lettura e assume come punto di partenza l'esperienza dell'amore umano, che unisce due fidanzati nella gioia e nell'intimità del loro rapporto.

Il paradigma per scoprire e raccontare il rapporto di Dio con l'uomo e la risposta dell'uomo a Dio, ora è una tenera relazione d'amore. Questa svolta è legata all'intuizione di un profeta innamorato e tradito dell'VIII secolo a. C., Osea⁵², che scopre, a partire dal suo dramma personale, il significato più intimo e profondo del rapporto che lega Dio all'uomo.

Alcuni testi, di sublime bellezza, racchiudono le linee fondamentali di questa nuova impostazione: il carme di *Osea 2*, lo splendido *Cantico dei Cantici*, il canto alla vigna di *Isaia 5, 1-7*, la drammatica allegoria di *Ezechiele 16*, il messaggio di riconciliazione di *Isaia 54, 1-8*.

In essi, insieme allo stupore per l'amore gratuito dello sposo (Dio), compare la sofferenza per il tradimento della sposa (Israele), che insegue l'illusione di altri amori. Ma Dio rimane in attesa del ritorno della sposa per ridarle la dignità di donna, collocandola accanto a sé dopo averla riconquistata all'amore sincero della giovinezza.

verso una «nuova» alleanza

Il profetismo esilico e la scuola deuteronomistica (VI sec. a.C.) spingono l'interpretazione dell'alleanza su percorsi ancora più elevati, che attingono non solo i sentimenti, ma la stessa intima struttura dell'essere umano.

«Ecco verranno giorni - dice il Signore - nei quali con la casa di Israele e con la casa di Giuda io concluderò una alleanza nuova. Non come l'alleanza che ho concluso con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto, una alleanza che essi hanno violato, benché io fossi loro Signore. Parola del Signore. Questa sarà l'alleanza che io concluderò con la casa di Israele dopo quei giorni, dice il Signore: Porrò la mia legge nel loro animo, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi il mio popolo. Non dovranno più istruirsi gli uni gli altri, dicendo: Riconoscete il Signore, perché tutti mi conosceranno, dal più piccolo al più grande, dice il Signore; poiché io perdonerò la loro iniquità e non mi ricorderò più del loro peccato» (Ger 31, 31-34).

⁵¹ A. Spreafico, *Il libro dell'Esodo*, cit., pag. 104.

⁵² L'attività profetica di Osea si svolse tra il 752 e il 724 a.C. durante l'emergenza per l'invasione di Tiglat-Pilèser III, che occupò quasi tutti i territori di Israele.

La “novità” riguarda il «cuore» e lo «spirito». Nel linguaggio biblico *cuore* non è sinonimo di sentimento, quanto piuttosto di coscienza, nel senso moderno di «sé», di «personalità», cioè dell’originalità sorgiva dell’uomo, colto nella sua realtà intellettuale, volitiva, passionale, affettiva, comportamentale. Non le direttive del Sinai o gli impegni allora assunti, o un nuovo culto solamente spirituale saranno cambiati, ma la struttura stessa della personalità sarà rinnovata. *Spirito* indica, invece, la realtà di Dio, non in se stesso, ma in quanto può comunicarsi all’uomo e trasformarlo.

«La grazia trasformatrice di Dio (lo Spirito) penetrerà nella radicalità peccatrice dell’uomo («cuore di pietra») e lo renderà creatura nuova spontaneamente consacrata all’Alleanza. Alle tavole di pietra che regolavano i rapporti del primo schema dell’Alleanza subentrano ora le tavole vive del cuore degli uomini che ora “non dovranno più istruirsi gli uni gli altri dicendo: Riconoscete il Signore! perché tutti mi conosceranno dal più piccolo al più grande” (Ger 31, 34). Assieme alla conoscenza di Dio, che nel vocabolario biblico dice amore, adesione dell’essere, sboccherà il perdono definitivo che “non farà più ricordare il loro peccato”»⁵³.

«Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre sozzure e da tutti i vostri idoli; vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porrò il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo i miei precetti e vi farò osservare e mettere in pratica le mie leggi» (Ez 36, 25-27).

la nuova alleanza in Cristo

Questo ultimo tratto ci introduce direttamente al percorso del Nuovo Testamento. Gesù, infatti, al momento dell’istituzione dell’Eucaristia, inaugurerà la nuova alleanza citando questa profezia: quanto era annunciato diventava realtà, non più per il sangue delle vittime sparso sull’altare e sul popolo (Es 24, 5-8), ma nel sangue di Cristo. «Questo calice è la *nuova alleanza* nel mio sangue che viene versato per voi» (Lc 22,20; cf 1 Cor 11,25). Cristo non solo suggella la nuova alleanza, lui è la nuova alleanza: in lui avviene l’unione sponsale perfetta tra Dio e l’uomo che diventano «una sola carne», come dice la Genesi.

Da qui è partita la nuova umanità, nella quale fa irruzione lo Spirito, come narrano gli Atti degli Apostoli al capitolo 2, ma come già anticipa il racconto giovanneo della Pasqua: «Alitò su di loro e disse: ricevete lo Spirito Santo; a chi rimetterete i peccati saranno rimessi e a chi non li rimetterete resteranno non rimessi» (Gv 20, 22-23). Paolo parla, ormai, di una vita «secondo lo Spirito», opposta a quella «secondo la carne»: «lasciatevi guidare dallo Spirito, dal momento che lo Spirito di Dio abita in voi » (Rom 8, 9).

La consumazione della nuova alleanza sarà l’incontro finale dello Sposo e della Sposa come narra profeticamente la visione dell’Apocalisse nel canto di trionfo per le nozze dell’Agnello. Il simbolismo dell’A.T. che presentava Dio come sposo d’Israele (Is 54, 1-8; Os 2, 16-18) viene ripreso e modificato: ora lo sposo della Chiesa è Cristo risorto (l’agnello), come ricorda anche S. Paolo agli Efesini (5, 23.25.32), ma le nozze, che sono la realizzazione perfetta dell’alleanza sono attese per la fine dei tempi (cf Mt 22,2; 25, 1-13). Perciò la Chiesa vive sempre nell’attesa del suo Signore, «la stella radiosa del mattino» (Ap 22, 16) che annuncia il giorno senza tramonto delle nozze eterne, e invoca lo sposo:

«Lo Spirito e la sposa dicono: Vieni!
E chi ascolta ripeta: Vieni!
Chi ha sete venga;
chi vuole attinga gratuitamente l’acqua della vita.

Colui che attesta queste cose dice: Sì, verrò presto!
Amen. Vieni, Signore Gesù» (Ap 22, 17.20).

Con questo canto d’amore si chiude la Bibbia, il racconto di un Dio in cerca dell’uomo. In queste poche parole è racchiuso il senso stesso della storia.

⁵³ G. Ravasi, *Esodo*, cit., pag. 85.

05. ALLEANZA, LEGGE E LIBERTÀ

Sarebbe interessante, e probabilmente tutt'altro che noioso, riprendere il libro dell'Esodo passando in rassegna il lessico usato nel narrare l'oppressione, confrontandolo con il lessico della liberazione.

Le parole per dirlo

Pur non avventurandoci in questa impresa, operiamo tuttavia un piccolo assaggio allo scopo di non ingabbiare dentro la nostra precomprensione le categorie del popolo ebreo quando racconta e riattualizza la propria esperienza dell'esodo.

I verbi usati ad indicare l'*oppressione* non sono mai astratti; esprimono l'umiliazione di chi è costretto a portare carichi pesanti, soprattutto come frutto di coercizione patita ad opera di chi può disporre degli altri a proprio arbitrio (i sorveglianti). Un verbo che ricorre spesso è «maltrattare»: esso connota un comportarsi con cattiveria verso qualcuno, fargli del male. C'è, in filigrana, un'idea di brutalità che farà definire l'Egitto la «casa di schiavitù» (Michea 6,4). Per meglio capire il valore di questa parola riportiamo una traduzione più aderente al testo, certamente dura, ma efficace di Es 1, 13-14:

«Gli egiziani asservirono i figli d'Israele con brutalità. Resero amara la loro vita con una dura *servitù* nell'argilla, nei mattoni e con ogni sorta di *servitù* nei campi: a tutta questa loro *servitù* essi furono asserviti con brutalità».

«Per questo gli egiziani fecero lavorare i figli d'Israele trattandoli duramente. Resero loro amara la vita costringendoli a fabbricare mattoni di argilla e con ogni sorta di lavoro nei campi: e a tutti questi lavori li obbligarono con durezza». (trad. C.E.I.).

Il lessico della *liberazione* - ad indicare il carattere teologico dell'esperienza dell'esodo - si esprime con verbi che hanno sempre Dio come soggetto.

In essi c'è anzitutto un'indicazione di «rottura», specificata dalle espressioni «con mano forte» (Es 13,9; Dt 6, 21; 26, 9), «con grande forza e con mano potente» (Es 32, 11), dove tutta la vicenda è vista come strappo, come lotta. Ma non manca perfino un richiamo al linguaggio del diritto commerciale, ad una «azione legale di riscatto», con la quale Jhwh si acquista come «proprietà» Israele.

Più ricca è la designazione che deriva da un verbo del diritto tribale *ga'al*, il quale indica «la conservazione o la restituzione della pienezza di vita e dell'integrità di una tribù tramite il riscatto di una proprietà tribale che era stata alienata (Lv 25, 25-28) o di un membro della tribù divenuto schiavo per debiti (Lv 25, 47-49) o “riportando” nell'alveo del clan di provenienza il sangue del parente ucciso mediante l'uccisione dell'omicida (Nm 35, 11-28)»⁵⁴. In sostanza si tratta di un

⁵⁴ L. Manicardi, *L'esperienza dell'esodo: liberati per servire*, in “Parola Spirito e Vita” 23, EDB, Bologna, 1991, pag. 22.

vero e proprio recupero di ciò che era proprio, ma era caduto in potere altrui; recupero a motivo di un forte legame di parentela (Dio *go'el*).

Jhwh agisce per *hesed*, termine (e valore) fondamentale della teologia veterotestamentaria, la cui ricchezza semantica è pressoché intraducibile con una sola parola italiana. È una dedizione cordiale e misericordiosa, al di là della norma, spontanea, piena di apertura e di sollecitudine: essa è non solo un atteggiamento con cui Dio si rivolge all'uomo, essa è una sua qualità intrinseca che perdura anche nei momenti di apostasia dell'uomo⁵⁵.

Dalla servitù al servizio

Il dipanarsi di questa epopea di liberazione non è stato rettilineo e sereno, non solo a causa di difficoltà obiettive, ma anche per le resistenze degli ebrei. L'insorgere della paura e il diffondersi delle mormorazioni tra il popolo segnano di continui conflitti il rapporto tra Dio Mosè e il popolo. È impressionante come gli ebrei rimpiangano il tempo dell'asservimento e oppongano una sorda resistenza al rischio e all'incognita della libertà, non appena essa si rivela cammino faticoso e responsabile. Non è facile essere libero per chi ha interiorizzato un atteggiamento servile.

Entro questa linea di riflessione risulta significativo il gioco di parole assunto dalla narrazione: essa indica che l'uscita dall'Egitto è espressamente finalizzata a «servire il Signore» (Es 7, 16.26; 8, 16; 9, 1.13; 10, 3.7.26; 12, 31: tutti testi J), in contrapposizione alla condizione di duro asservimento e sfruttamento patito nel «servire gli egiziani».

È chiaro, dall'andamento del racconto, come la libertà sia incompiuta finché il popolo non sia giunto a «servire Dio» sul monte Sinai, vivendo finalmente una *nuova relazione* nell'alleanza⁵⁶. L'esodo appare, dunque, una chiamata ad una nuova relazionalità: il popolo è *liberato da* uno stato di necessità disumanizzante (schiavitù), che nega la relazione, costruttrice di identità e di dignità per essere introdotto ad una *reciprocità relazionale* (alleanza).

Cosa significa questo «servire il Signore», che compare a più riprese in parallelo con «compiere un sacrificio al Signore»?⁵⁷ Si tratta di una festa culturale seminomade, legata ad uno stadio primitivo della celebrazione pasquale, il cui significato fondamentale è di *riconoscere la signoria di Dio* attraverso il compimento di un'azione specifica.

È significativo che questa azione, cioè questo «servizio», suscitò la reazione negativa del faraone, il quale vede in essa un furbesco gesto di pigrizia degli israeliti, per «cessare» (*sbt*)⁵⁸ dal lavoro produttivo delle *corvées*. Perciò egli li rimanda al lavoro: «E ora andate, lavorate (lett. *servite*)» (Es 5, 18).

È chiara l'intenzione del testo biblico di mostrare «come il servizio culturale del Signore sia liberante in quanto spezza i ritmi impietosi del lavoro, del servizio, questo sì alienante, imposto dal faraone. Siamo alle radici della teologia veterotestamentaria del sabato inteso come riconoscimento della signoria di Dio sull'uomo, sul tempo e sul mondo (Es 5, 8-11) e come rinnovata esperienza, ri-attualizzazione dell'opera di liberazione del Signore (Dt 5, 12-15)»⁵⁹.

Sabato e libertà

Nel «servire a Dio» è insita una «contestazione» che rilegge e reimposta il senso del tempo e della storia. È il senso teologico del sabato che libera l'uomo dai ritmi meccanicistici e bloccati del tempo per consentirgli di sperimentare la vita come relazionalità distesa e creativa, sia con Dio che con gli altri uomini. Non legalismo sacrale, ma riscoperta della propria libertà:

⁵⁵ Cfr H. J. Stoebe, *Hesed, bontà*, in «Dizionario Teologico dell'A.T.», cit., vol. I, coll 520-539.

⁵⁶ Dice Mosè: «Noi non sapremo come servire il Signore finché non saremo arrivati là (cioè al monte Sinai)» (Es 10, 26).

⁵⁷ Es 3, 18; 5, 3.8.17; 8, 4; ecc.

⁵⁸ *sbt.*, radice di *sabato*. Cfr F. Stolz, *Sbt, terminare, riposare*, in «Dizionario Teologico dell'A.T.», cit., vol. II, coll 779-785.

⁵⁹ L. Manicardi, *L'esperienza...*, cit., pag. 28).

«Ricordati che sei stato schiavo nel paese d'Egitto e che il Signore tuo Dio ti ha fatto uscire di là con mano potente e braccio teso; perciò il Signore tuo Dio ti ordina di osservare il giorno di sabato» (Dt 5,15).

«Ogni sette giorni Israele deve ricordarsi che il suo Dio è un Dio liberatore, il quale pose fine a una dura schiavitù e che continua a ergersi contro tutte quelle potenze che vogliono opprimere il suo popolo»⁶⁰. Nel sabato e nella Pasqua l'uomo celebra il suo passaggio dalla servitù al servizio gioioso della fede. Il Codice dell'alleanza sinaitica connette esplicitamente libertà, sabato e anno sabbatico⁶¹:

«Non opprimerai il forestiero: anche voi conoscete la vita del forestiero, perché siete stati forestieri nel paese d'Egitto.

Per sei anni seminerai la tua terra e ne raccoglierai il prodotto, ma nel settimo anno non la sfrutterai e la lascerai incolta: ne mangeranno gli indigenti del tuo popolo e ciò che lasceranno sarà divorato dalle bestie della campagna. Così farai per la tua vigna e per il tuo oliveto.

Per sei giorni farai i tuoi lavori, ma nel settimo giorno farai riposo, perché possano goder quiete il tuo bue e il tuo asino e possano respirare i figli della tua schiava e il forestiero» (Es 23, 9-12).

In questa visione sabbatica il ricordo dell'Egitto ha valore di contro-modello: la nazione di Israele, nata dalla Pasqua, deve costruire una società i cui rapporti dovranno perennemente ripartire dal «*memoriale*» (*zikkarôn*) del Dio dell'esodo. Perciò il Levitico comanda:

«Quando un forestiero dimorerà presso di voi nel vostro paese, non gli farete torto. Il forestiero che dimora tra voi lo tratterete come colui che è nato tra voi; tu l'amerai come te stesso perché anche voi siete stati forestieri in Egitto... Io sono il Signore vostro Dio che vi ho fatti uscire dalla terra d'Egitto» (Lv 19, 33-34.36).

Alla base di tutto c'è la difesa di un principio più volte enunciato: «la terra, cioè la Palestina, è proprietà del Dio dell'alleanza, unico signore del paese, e il suo popolo ne ha l'usufrutto e dunque una proprietà limitata»⁶².

Da questo principio deriva tutta una serie di indicazioni sociali a difesa soprattutto dei cittadini più deboli⁶³ o esposti a cadere in servitù. «Un padrone non poteva tenere un servo ebreo per più di sei anni, a meno dell'espresso volere del servo: nel settimo anno gli doveva dare la libertà (Es 21, 2-6)... In forma definitiva o in forma temporanea i debiti venivano rimessi o sospesi (Dt 15, 1-18)»⁶⁴.

In questa stessa linea di giustizia e di uguaglianza (anche se la sua pratica non è accertata con certezza) si situa l'*anno giubilare*⁶⁵ di cui parla un unico testo, di derivazione sacerdotale (P) e piuttosto tardivo: Levitico 25, 8-17. 23-55. Il Giubileo cadeva al termine di sette settimane di anni, cioè ogni cinquant'anni, a partire dal "giorno dell'espiazione" (*Jom Kippur*): «proclamerete nel paese la libertà per ogni suo abitante... Ognuno tornerà nei suoi possedimenti, ognuno tornerà alla sua famiglia» (Lv 25,10). Le terre restavano incolte e ciascuno ritornava proprietario del suo patrimonio familiare: terre e case tornavano al primo proprietario. Del resto va precisato che non

⁶⁰ H. W. Wolff, citato senz'altra indicazione in Ravasi, *Esodo*, pag. 100.

⁶¹ L'anno sabbatico, nel computo degli anni, corrisponde al sabato settimanale: ogni settimo anno la terra deve riposare con un anno di inattività (Lev 25, 2ss; 2 Cron 36, 21).

⁶² L. Moraldi, *Legge/Diritto*, in "Nuovo Dizionario di Teologia Biblica", Ed. Paoline 1988, pag. 797. Giova ricordare che solo Dio è presentato come autore delle leggi. Ai re è riconosciuto il potere amministrativo e giudiziario, mai quello legislativo. Tale potere avrebbe rappresentato un'aperta contraddizione all'alleanza (Dt 26, 16-18).

⁶³ «Se tu presti denaro a qualcuno del mio popolo, all'indigente che sta con te, non ti comporterai con lui da usuraio: voi non dovete imporgli alcun interesse. Se prendi in pegno il mantello del tuo prossimo, glielo renderai al tramonto del sole, perché è la sua sola coperta, è il mantello per la sua pelle: come potrebbe coprirsi dormendo?» (Es 22, 24-26).

⁶⁴ L. Moraldi, *Legge/Diritto*, cit., pag. 797.

⁶⁵ Il nome deriva da *jôbel*, "corno di montone", perché l'annuncio di questo anno era annunciato dal suono grave di questo arcaico strumento.

era il suolo che si vendeva o comprava, ma un dato numero di raccolti o un certo periodo di usufrutto. I debitori insolventi, se ebrei, erano condonati.

I comandamenti, profezia di libertà

L'obbedienza alla *Tôrah* si qualifica come condizione che consente di non ripercorrere gli antichi errori e non ricadere nelle vecchie sofferenze. «Anche il contenuto dei comandamenti ha a che fare con la libertà. Il decalogo, in particolare, indica a Israele i confini (la maggior parte delle parole del decalogo sono divieti) al di qua dei quali il popolo potrà vivere e costruire rapporti sociali e umani che non negano la libertà del prossimo... Violare i dieci comandamenti, cioè misconoscere il Liberatore e negare il diritto del fratello membro dello stesso popolo o creare disuguaglianza in una società che la liberazione di Dio ha voluto di uguali, significa ripristinare quella situazione di schiavitù dalla quale si è usciti. Il decalogo, letto sullo sfondo della sua concretezza sociale, appare dunque come un programma per la salvaguardia della libertà»⁶⁶.

Infatti il decalogo non va letto come sequenza di precetti isolati, ma come sviluppo coerente del tema enunciato fin dall'inizio, fin da quello che possiamo definire il prologo e precede le "dieci parole": «Io sono il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù» (Dt 5,6; cf Es 20,2). Il decalogo affonda le sue radici nella storia di salvezza che Dio conduce, liberando, per grazia, dalla schiavitù:

«Quando il Signore tuo Dio ti avrà introdotto nella terra che ha giurato ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe, tuoi padri, di darti; quando ti avrà condotto alle città grandi e belle che tu non hai edificate, alle case piene di ogni bene che tu non hai riempite, presso pozzi scavati ma non da te, alle vigne e agli oliveti che tu non hai piantati; quando avrai mangiato e ti sarai saziato, guardati dal dimenticare il Signore tuo Dio che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù» (Dt 6, 10-12).

La liberazione dall'Egitto e il dono della terra sono la premessa, libera e gratuita di Dio, per la legge di libertà che segue. Il decalogo, di conseguenza, «non è l'imposizione di un 'dovere' di obbedienza, ma concessione di un 'potere' di obbedienza»⁶⁷, che consenta di dimorare nella terra dimorando nella libertà donata da Dio.

Le 'dieci parole' sono l'indicazione delle esigenze fondamentali da rispettare per poter garantire alla comunità il minimo vitale della libertà fraterna donata dal Dio liberatore. Esse sono delimitazione di confini, oltrepassando i quali la comunità mette in pericolo la propria stessa esistenza:

«Il Signore ci ha ordinato di mettere in pratica tutte queste prescrizioni, perché temiamo il Signore nostro Dio per il nostro bene, tutti i giorni, e per conservarci in vita, come è avvenuto oggi» (Dt 6,24).

I comandamenti, infatti, non sono decreti, né una vera e propria legge in senso giuridico. Sono definiti dalla Bibbia come «parole», come *proclamazione profetica* della volontà di Dio, cioè come l'insegnamento del padre di famiglia che aiuta il figlio a maturare indicandogli regole di comportamento. A riprova basterà osservare come, pur essendo la formulazione al negativo, non si tratta di divieti a cui segua immediatamente la sanzione, qualora non siano rispettati. Si tratta, piuttosto, quasi di una constatazione che riconosce la svolta intervenuta con l'esodo: «Dio vi ha liberati, dunque tra voi non è più così e così»⁶⁸.

La responsabilità della risposta

Non è evidentemente praticabile, nel nostro contesto, una disanima dei dieci comandamenti. Ci premeva piuttosto coglierne la dinamica di parola limitata solo ad alcuni atti 'tipici', senza nemmeno pretese di completezza, ma proclamata col preciso intendimento di suscitare nell'uomo una responsabilità libera e consapevole in risposta alla dedizione di Dio per lui.

⁶⁶ D. Garrone, *Alleanza e libertà*, in "Parola Spirito e Vita", 23, pag. 40.

⁶⁷ A. Bonora, *Decalogo*, in "Nuovo Dizionario di Teologia Biblica", Ed. Paoline, 1988, pag. 375.

⁶⁸ Cfr A. Bonora, *Decalogo*, cit., pag. 370-384 *passim*.

Il termine ultimo, che esprime la pienezza dell'atto morale, infatti non è la serie delle dieci parole, ma l'apertura piena e disponibile all'unico Assoluto, all'ultimo rimando, Jhwh. Così si può capire come il comandamento principale non sia più nemmeno un comandamento accanto agli altri, ma la rivelazione di Dio che apre alla libertà umana lo spazio e la possibilità della risposta amante:

«Ascolta, o Israele: il Signore è il nostro Dio, il Signore è uno solo. Amerai il Signore tuo Dio con tutto il cuore, con tutta l'anima, con tutta la forza» (Dt 6,4-5).

Gesù, la nuova legge

«Non pensate che io sia venuto ad abolire la legge o i profeti; non sono venuto per abolire, ma per dare compimento» (Mt 5,17). E il compimento non è consistito nella proposta di un codice morale diverso e nemmeno, come si dice semplificando in termini filantropici, riconducendo all'unico comandamento dell'amore; ma piuttosto riportando tutta la morale cristiana alla sua matrice originante, all'alleanza, alla «nuova alleanza» che ci fa «figli nel Figlio» (Cf Gal 3, 26; 4, 6; 1Gv 3, 1ss; Gv 1, 12).

Gesù porta a compimento quanto fu annunciato da Geremia ed Ezechiele⁶⁹. Perciò la nuova legge è libertà, perché lo Spirito Santo, dimorante nel credente, diviene attrazione di Dio che si concretizza nella docilità alla sua parola di *verità*.

Dobbiamo ricordare che la verità cristiana non è solo, come nella concezione greca, una verità logica che trova corrispondenza tra pensiero e realtà; essa non è nemmeno la verità metafisica dell'essere assoluto e neppure dell'essere di Dio in se stesso. La verità è sempre la verità del mondo e della storia, il messaggio di salvezza che il Padre ha portato a compimento nella persona di Gesù⁷⁰. «Egli, dunque, è “la verità” per il semplice fatto che è lui “la realtà” comunicata a noi dal Padre: non solo il rivelatore ma “la rivelazione” (Gv 1,16-18) nel senso della “comunicazione” dell'unico Bene totale. Ciò che il credente deve accogliere è certo la “parola di Cristo”, ma egli non lo può fare integralmente se non accogliendo “la Parola-Cristo”»⁷¹.

Perciò Paolo può proclamare: «Voi non siete più sotto la legge, ma sotto la grazia» (Rom 6,14). La vita di Dio entra in un rapporto diretto e personale con ogni uomo ed ogni uomo è chiamato ad una risposta personale, libera, responsabile per vivere nel mondo la vita stessa di Dio. La legge è la vita stessa di Dio comunicata (la verità). La verità/legge/libertà è costruire ogni giorno nella propria storia il disegno di Dio già compiuto in Gesù: lui è verità, legge, via, vita, libertà.

liberati... per servire

Per non finire in un balbettio inconcludente ed astratto, ci sia consentito citare alcuni testi di S. Paolo, in cui la libertà cristiana rivela la sua irriducibilità a mode o a pose, fondata com'è sul consegnarsi totalmente allo Spirito di Cristo e del Padre⁷².

«Vi siete convertiti... per servire al Dio vivente e vero» (1Ts 1,9)

«Tutto (è) vostro, ma voi (siete) di Cristo» (1Cor 3,23)

«(voi) non appartenete più a voi stessi: il vostro corpo è tempio dello Spirito santo che è in voi (e) che avete da Dio» (1Cor 6,19)

«Pur essendo libero da tutti mi sono reso schiavo a tutti» (1Cor 9,19)

⁶⁹ Cf pag. 12-13 della scheda “Il Sinai monte dell'alleanza”.

⁷⁰ Queste riflessioni trovano la loro giusta collocazione in collegamento e prosecuzione di quanto è già stato presentato nella scheda “L'epopea della liberazione. La Pasqua”, soprattutto nella sezione “Il nome di Dio”.

⁷¹ G. Zevini, *Il Figlio vi renderà liberi. Gv 8, 31-36*, in “Parola Spirito e Vita, 23, EDB, pag. 173. I corsivi sono nostri.

⁷² L. De Lorenzi, «Liberati per restare liberi» *Gal 5,1*, in “Parola Spirito e Vita”, 23, EDB, pag. 199-224.

«Voi siete stati chiamati a libertà...: mediante l'amore siate a servizio gli uni degli altri » (Gal 5,13)

«Portate i pesi gli uni degli altri e così adempirete la legge di Cristo» (Gal 6,2)

«Morti al peccato, ma viventi per Dio in Cristo Gesù» (Rm 6,11)

«Siamo stati sottratti alla legge... per servire nella novità dello Spirito e non nel regime vecchio della lettera» (Rm 7,4)

Concludiamo con padre Lyonnet⁷³:

«Ma allora la vita cristiana è una schiavitù? Sì, ma è una schiavitù d'amore, frutto dello Spirito, ed è dunque la libertà sovrana: "Mediante l'amore, rendetevi schiavi gli uni degli altri!"» (*douleute allèlois* Gal 5,13).

06. MOSÈ MORENU, «IL NOSTRO MAESTRO»

Il nome

Il nome di Mosè, come abbiamo già visto, è di origine egiziana e significa "è nato...", "figlio" (dalla radice *msj*, partorire). Tuttavia il libro dell'Esodo (2,10) propone un'etimologia popolare che lo deriva dalla radice ebraica *m'sh*, "trarre". La figlia del faraone «lo chiamò Mosè dicendo: "L'ho tratto dalle acque"». Ma la forma passiva di questo verbo rarissimo è *ma'suj* non *mo'seh* che è participio attivo: «uno che tira fuori».

Questa ambiguità linguistica ha permesso di sottolineare la missione assolutamente peculiare e unica di Mosè: egli è «uno che tira fuori Israele dalle acque liberandolo» (M. Buber). Non a caso il nome di Mosè non è stato portato da nessun altro personaggio della Bibbia e per rispetto da nessun ebreo, almeno a partire dalla fine dell' 800 dopo Cristo.

Mosè nella tradizione giudaica

Da sempre nell'ebraismo Mosè è stato chiamato con l'appellativo di *morenu*, «nostro maestro». Sono ricondotte alla sua mediazione tutte le leggi e gli insegnamenti di Dio che Israele riconosce come fondamento della propria esistenza salvifica, cioè del proprio costituirsi come popolo di Dio. Dice infatti il Deuteronomio che «non è più sorto in Israele un profeta come Mosè, lui con il quale il Signore parlava faccia a faccia» (Dt 34,10). Mosè non fu solo la guida nella liberazione, ma ne fu anche l'interprete religioso, colui che educò a leggere nella fatica e nella durezza dell'oggi il dipanarsi del progetto di Dio che chiama il suo popolo all'esistenza.

Tutta la tradizione rabbinica sopravvissuta alla distruzione del Tempio, ma anche tutta la tradizione moderna ebraica, vive di Mosè attraverso delle bellissime interpretazioni midrashiche⁷⁴ che trasmettono autentici tesori di sapienza umana e religiosa.

⁷³ S. Lyonnet, *Libertà cristiana e legge dello Spirito secondo S. Paolo*, in: I. de la Potterie - S. Lyonnet, *La vita secondo lo Spirito*, AVE, Roma, 1967, pag. 197-230. Il testo citato è a pag. 229.

⁷⁴ *Midrash* (pl. *midrashim*) è un termine che deriva dal verbo ebraico *deràsh*, «cercare» ed indica la "ricerca" svolta sulla Scrittura, l'interpretazione e l'attualizzazione della Bibbia. Indica anche i frutti di tale interpretazione, cioè i commenti biblici. «A differenza dell'esegesi letterale... il midrash va alla ricerca dello spirito delle Scritture, volendole mantenere, pur nel continuo variare delle vicende, come punto di riferimento permanente. Il midrash è perciò peculiare a

Anche la tradizione islamica che ha attinto a piene mani dalla Bibbia, ma soprattutto dai *midrashim* e dalle tradizioni popolari ebraiche venera con particolare calore la figura di Mosè⁷⁵

Mosè e noi

«Noi non spasimiamo per la vita di Mosè come tale, ma la vita di Mosè ci interessa per capire meglio la vita di Gesù e per capire meglio l'esistenza pasquale del cristiano». Questa forte espressione del card. Martini⁷⁶ ci riconduce al senso del nostro «itinerario», all'intuizione fondamentale per la quale un credente si pone «*sulle orme di Mosè*».

Simile espressione non qualifica un prodotto di agenzia turistica, ma una dimensione profonda della nostro stesso credere. La nostra fede ha bisogno, proprio per essere cristiana, di rituffarsi nell'Antico Testamento; per rivitalizzarsi e riqualificarsi deve attingere alle radici della fede ebraica, dinamica per definizione, fondata com'è sull'esodo, dunque su un'uscita ma anche su un movimento verso qualcosa (o qualcuno?), verso la terra promessa, verso la libertà.

L'esodo non è un ricordo; esso è un'esperienza, è un evento, come affermano le parole del trattato rabbinico sulla Pasqua: «Ogni generazione deve considerare se stessa come uscita dall'Esodo». L'esodo è anche un appello: «Usciamo dall'accampamento anche noi e andiamo verso di Lui» (Eb 13,13). È chiamata in avanti verso «una religione del futuro assoluto» (K. Rahner). Esso si oppone a tutte le concezioni che sono protese sul passato, sul rimpianto di un'età dell'oro purtroppo irrimediabilmente perduta (il mito di Ulisse, il mito del «ritorno»).

Mosè è l'uomo che percorre personalmente e fa percorrere alla sua gente l'itinerario verso la patria, superando tutte le resistenze della nostalgia e vincendo il timore di addentrarsi per strade, non tracciate, di libertà. Mosè ci insegna che «la patria è un "poi", un "avanti", è escatologia e speranza perché qui «siamo forestieri come tutti i nostri padri» (1 Cron 29,15)»⁷⁷.

Mosè ci insegna che la meta non è da qualche parte, in Palestina o a Gerusalemme, o comunque avanti e coincidente con l'idea o la speranza di un progresso, ma in Dio.

«Mosè è il simbolo di quell'itinerario in cui la Chiesa pone il momento centrale della sua memoria battesimale, l'itinerario che tutti ripercorriamo nella notte di Pasqua, che è la notte della Chiesa, la notte del cristiano, la notte in cui passiamo il Mar Rosso: quella del nostro battesimo, della nostra conversione, del nostro primo passo avanti verso il Signore»⁷⁸.

«Non voglio infatti che ignoriate, fratelli, che i nostri padri furono tutti sotto la nuvola, tutti attraversarono il mare, tutti furono battezzati in rapporto a Mosè nella nuvola e nel mare» (1 Cor 10, 1ss.)

Mosè è, dunque, una figura chiave, punto di partenza per capire Gesù e ripercorrere il senso dinamico della nostra fede. Noi, infatti, ci accostiamo alla figura di Mosè con un interesse ben preciso. Vediamo in lui «l'uomo della Pasqua», l'uomo del «passaggio»: l'uomo che non solo fa passare gli altri, ma che per primo passa da una condizione di vita ad un'altra, accettando di mettere in discussione se stesso.

Le tre tappe della vita di Mosè

C'è una pagina degli Atti degli Apostoli (At 7,20-43) che, riprendendo l'antica tradizione ebraica (cf Es 7,7; Dt 34,7), schematizza la vita di Mosè in tre periodi di quarant'anni ciascuno,

Israele proprio a motivo della fede in una rivelazione consegnata a immutabili testi sacri, che devono però continuare a parlare in circostanze diverse. «Finché ci sarà un popolo di Dio che considera la Bibbia come parola vivente di Dio, ci sarà sempre midrash, cambierà solo il nome» (R. Bloch)» (P. Stefani, *Lettura ebraica della Bibbia*, in «Nuovo Dizionario di Teologia Biblica», Ed. Paoline 1988, pag. 806-807).

⁷⁵ Il Corano ricorda gli avvenimenti fondamentali della sua vita: dalla nascita al soggiorno a Madian, dal rovetto ardente alle vicende dell'esodo (vedi ad es: sure 20, 9-98; 26, 1-68; 28, 2-48)

⁷⁶ C. M. Martini, *Vita di Mosè*, Borla, Roma 1992⁴, pag. 11. È un volumetto che rielabora un corso di Esercizi Spirituali dettati ad un gruppo di Gesuiti.

⁷⁷ G. Ravasi, *Esodo*, Queriniana, Brescia, 1990³, pag. 6.

⁷⁸ C. M. Martini, *Vita di Mosè*, cit., pag. 8-9.

secondo il tipico simbolo numerico della Bibbia, che indica una serie di tre grandi periodi completi⁷⁹.

il tempo della formazione

«In quel tempo nacque Mosè e piacque a Dio; egli fu allevato per tre mesi nella casa paterna, poi, essendo stato esposto, lo raccolse la figlia del faraone e lo allevò come figlio. Così Mosè venne istruito in tutta la sapienza degli Egiziani ed era potente nelle parole e nelle opere. Quando stava per compiere i quarant'anni...» (At 7, 20-23). *E qui comincia il secondo periodo.*

«Venne istruito in tutta la *sapienza* degli Egiziani». Abbiamo ancora negli occhi lo splendore della civiltà egiziana, che figura ai vertici tra tutte le culture che si sono susseguite nella storia dell'umanità. Ad essa attinsero tutti i popoli sui quali è costruita la nostra civiltà, Greci e Romani in primo luogo. Affermare che Mosè fu istruito in simile sapienza, significa affermare che egli entrò direttamente in contatto, e a partire da un osservatorio assolutamente unico, con «la sapienza *politica* di un impero molto bene organizzato; la sapienza *economica* di una grande struttura sociale e commerciale; la sapienza *tecnica* (si pensi alle piramidi e all'arte di costruire immensi edifici e templi formidabili); infine la sapienza *culturale* che esprimeva un'altissima raffinatezza di vita»⁸⁰.

Dopo che abbiamo potuto ammirare il tesoro di Tutankhamon, possiamo dare a questa espressione il giusto valore. La tomba di questo giovane faraone, morto intorno al 1350 a.C. (un secolo prima degli avvenimenti dell'esodo) ci rivela lo stile della corte egiziana dove fu educato Mosè e il lusso che lo circondò. Poiché sappiamo che nelle tombe venivano posti tutti gli oggetti che erano serviti alle persone in questa vita, in modo che il loro spirito potesse vivere allo stesso modo anche nell'altro mondo, noi possiamo ricostruire con sorprendente precisione la condizione privilegiata nella quale si era svolta la formazione di Mosè.

«Mosè sapeva parlare bene, sapeva agire bene, ed era anche molto conscio di queste sue possibilità. Sapeva di sapere (...) e crede giustamente di avere delle cose da dire e delle cose da fare, e di saperle fare»⁸¹. Gli manca un vero impatto con la realtà così com'è. Egli la interpreta attraverso le nozioni che aveva apprese, dando per scontate come giuste e vere troppe cose, per lui ancora soltanto immaginate. Di qui la rabbia e la delusione per non essere capito dai connazionali verso i quali corre in soccorso (Es 2, 11-15; At 7, 23-29).

il tempo dello sforzo e delle frustrazioni

«Quando stava per compiere i quarant'anni, gli salì nel cuore di far visita ai suoi fratelli, i figli d'Israele, e vedendone uno frustato ingiustamente ne prese le difese e vendicò l'oppresso uccidendo l'egiziano. Egli pensava che i suoi connazionali avrebbero capito che Dio dava loro la salvezza per mezzo suo, ma essi non compresero. Il giorno dopo si presentò in mezzo a loro mentre stavano litigando e si adoperò per metterli d'accordo dicendo: siete fratelli, perché vi insultate l'un l'altro? Ma quello che maltrattava il vicino lo respinse dicendo: chi ti ha nominato capo e giudice sopra di noi, vuoi forse ucciderti come hai ucciso ieri l'egiziano? Fuggi via Mosè a queste parole e andò ad abitare nella terra di Madian dove ebbe due figli» (At 7, 23-29).

Mosè è pieno di buona volontà, è un uomo costruttivo, «pieno di grandi idee e vuol fare qualche cosa di grande, qualcosa di generoso. Invece di godere dei privilegi della casa dei faraoni, si lancia coraggiosamente verso i fratelli; è questo un magnifico risultato della sua educazione: il coraggio di lottare per la giustizia. Mosè non può soffrire l'ingiustizia e si espone fino a comprometersi, fino ad uccidere l'egiziano. Il suo lottare per la giustizia non è un lottare ingenuo o anarchico: il suo sforzo è sotteso da motivi molto lucidi e validi. Ha uno scopo ben preciso:

⁷⁹ Riprendiamo sinteticamente alcuni fondamentali motivi di riflessione dal Card. Martini (*Vita di Mosè*, cit., pag. 15-28).

⁸⁰ C. M. Martini, *Vita di Mosè*, cit., pag. 18.

⁸¹ *Id.* pag. 19-20.

ricostruire l'unità dei fratelli, fare dei suoi fratelli schiavi un popolo libero, un popolo che abbia la sua dignità»⁸².

Fattosi oppresso con gli oppressi, viene respinto proprio da coloro ai quali pensava di avere portato un messaggio esaltante: "Chi ti ha detto di occuparti di noi?". È il momento dello scacco: sul fronte della sua gente (che non lo accetta), nei confronti del faraone (che lo sta ricercando per omicidio), sul fronte personale, divenuto da coraggioso pauroso.

«Mosè non è più nessuno: "Fuggì Mosè all'udire questa parola e divenne straniero nella terra di Madian" (*egèneto paroikòs*, dice il testo greco). L'uomo che aveva saputo esporsi senza alcun ritegno cerca di salvare la pelle; ha davvero perso la testa: gli preme solo scappare il più in fretta possibile. L'uomo che è stato il prototipo dell'impegno per gli altri, si preoccupa ora solo di sé. "Divenne straniero": noi sappiamo che cosa questo voleva dire per il mondo antico-orientale, e ancora oggi che cosa vuol dire per l'oriente. Vuol dire perdere tutti i diritti di uomo, perché lo straniero, non essendo tra gente che ha con lui legami familiari, non ha nessuno che lo vendichi, è alla mercé di chiunque, non ha più nessun diritto»⁸³.

L'ultimo versetto di questo secondo segmento ci informa che Mosè, nell'esilio di Madian, «ebbe due figli». Simile notizia non risulta attinente al tenore del racconto: perché compare nel testo? Il Card. Martini tenta un'ipotesi interessante: «Ho l'impressione che qui il testo voglia dire che Mosè si è seduto e ha detto: basta con le grandi idee e le grandi imprese, basta con la politica; tutti i miei sogni di liberatore sono finiti; ho diritto anch'io alla mia vita»⁸⁴.

Mosè, attraverso lo scacco, giunge a non sperare più in se stesso, a non fondarsi più sulla bontà dei suoi metodi, a non fidarsi delle capacità di risposta dei suoi fratelli che, forse inconsciamente, voleva acquisire al suo desiderio di gloria. È il momento della solitudine⁸⁵, in cui a differenza di quando tutte le cose si accavallano ossessivamente - si prende in mano la propria vita senza raccontarsi bugie. Mosè finalmente «lascia che tutta la delusione, il dolore, la rabbia vengano a galla; non maschera né sopprime tutte queste cose, ma anzi le affronta, perché non ha più paura di guardare nella sua vita»⁸⁶.

È il momento nel quale gradatamente emerge la preghiera e, per mezzo di essa, il momento della scoperta di Dio nella sua vita:

In te, Signore, mi sono rifugiato,
mai sarò deluso;
per la tua giustizia salvami.
Porgi a me l'orecchio,
vieni presto a liberarmi.
Sii per me la rupe che mi accoglie,
la cinta di riparo che mi salva.
Tu sei la mia roccia e il mio baluardo,
per il tuo nome dirigi i miei passi.

Scioglimi dal laccio che mi hanno teso,
perché sei tu la mia difesa.
Mi affido alle tue mani;
tu mi riscatti, Signore, Dio fedele. (...)

⁸² *Id.* pag. 21-22 (con aggiustature).

⁸³ *Id.* pag. 23 (con aggiustature).

⁸⁴ *Id.* pag. 24. I nomi dei figli hanno un valore emblematico: Ghershom, dall'amaro significato di «straniero» (Es 2, 22), ed Eliezer (Es 18, 4), nome pieno di fiducia, «il mio Dio è l'aiuto».

⁸⁵ «Esiste una differenza tra isolamento e solitudine. L'isolamento come tale ha un carattere negativo: è l'uomo che vive disperatamente solo, magari in mezzo alla gente, ove comunque si sente non compreso e fallito; al contrario, la solitudine per ogni uomo, anche per l'uomo moderno, è un valore fondamentale. È un momento in cui l'uomo giunge a riconoscere che niente lo soddisfa davvero, che tutti i suoi metodi, tutte le sue esperienze, tutte le sue speranze lo hanno soddisfatto solo fino ad un certo punto: rimane ancora un vuoto, un vuoto che soltanto Dio può colmare» (C. M. Martini, *id.*, pag. 25-26).

⁸⁶ *Id.*, pag. 26.

Sono caduto in oblio come un morto,
sono divenuto un rifiuto. (...)
Ma io confido in te, Signore;
dico: «Tu sei il mio Dio,
nelle tue mani sono i miei giorni». (...)

Quanto è grande la tua bontà, Signore!
La riservi per coloro che ti temono,
ne ricolmi chi in te si rifugia davanti agli occhi di tutti.
Tu li nascondi al riparo del tuo volto,
lontano dagli intrighi degli uomini;
li metti al sicuro nella tua tenda,
lontano dalla rissa delle lingue.
Benedetto il Signore,
che ha fatto per me meraviglie di grazia
in una fortezza inaccessibile. (...)
Siate forti, riprendete coraggio,
o voi tutti che sperate nel Signore.

(Salmo 31, 2-6.13.15-16a.20-22.25)

il tempo dell'irruzione di Dio

«Passati quarant'anni, gli apparve nel deserto del monte Sinai un angelo in mezzo alla fiamma di un rovelto ardente. Mosè rimase stupito di questa visione; e mentre si avvicinava per vedere meglio, si udì la voce del Signore: Io sono il Dio dei tuoi padri, il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Esterrefatto, Mosè non osava guardare. Allora il Signore gli disse: Togliti dai piedi i calzari, perché il luogo in cui stai è terra santa. Ho visto l'afflizione del mio popolo in Egitto, ho udito il loro gemito e sono sceso a liberarli; ed ora vieni che ti mando in Egitto» (At 7, 30-34)⁸⁷.

L'insuccesso lo ha maturato. Non è più l'uomo che ha capito tutto e tutto già incasellato in una rigida precomprensione che gli eviti la fatica di pensare e il rischio di agire. Il testo sacro sottolinea che Mosè è ancora capace di meraviglia. Da uomo finalmente libero dall'orgoglio non si chiude nell'amarezza rassegnata e cinica di chi rinuncia a vivere per le troppe ferite inferte all'orgoglio: egli, fattosi piccolo, ritorna capace di porsi delle domande, rimanendo disponibile al "nuovo". Il vecchio temperamento non si è spento e l'antica vitalità non si è appassita, si sono solo purificati. Ora è pronto per il progetto di Dio.

«Il Signore vide che si era avvicinato per vedere e Dio lo chiamò dal rovelto e disse: Mosè, Mosè! Rispose: Eccomi! Riprese: Non avvicinarti! Togliti i sandali dai piedi, perché il luogo sul quale stai è una terra santa! E disse: Io sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe. Mosè si velò il viso, perché aveva paura di guardare verso Dio» (Es 3, 4-6).

Chi può essere che, in mezzo al deserto, cerca proprio lui, chiamandolo due volte? Nella Bibbia è raro che una persona sia chiamata due volte, ma i casi sono significativi.

In *Genesi 22, 1* («Abramo, Abramo») riguarda il momento più drammatico e decisivo della vita di Abramo, quando Dio lo chiama a sacrificare il figlio: è il momento della verità, quando tutto il lungo cammino della fede, fino a quel momento percorso, giunge alla prova della propria autenticità. Un altro caso molto noto è quello di *1 Samuele 3, 10*, («Samuele, Samuele») ambientato in un momento di svolta della storia del popolo eletto, nel passaggio tra gli ultimi confusi momenti del periodo dei Giudici segnati dalle continue lotte contro i filistei e l'inizio della monarchia, quando si inaugura una diversa presenza di Dio, che di nuovo si riavvicina al suo popolo fondando la dinastia di Davide dalla quale uscirà il Messia, secondo la profezia di Natan (*2 Sam 7*).

Passando al Nuovo Testamento, un altro passo è *Luca 22, 31* («Simone, Simone, ecco che Satana vi ha cercato per vagliarti come il grano») dove è preannunciata a Pietro una dura prova

⁸⁷ Altri testi da tenere presenti: Es. 3, 1-10; 6, 2-13; 6, 28-7, 7. Si suggerisce la lettura del Salmo 18, il salmo dell'iniziativa divina.

nella fede nel momento culminante della sua vita di discepolo. Ancora un altro passo si trova in *Luca 10, 41* («Marta, Marta») nel noto episodio in cui Maria rappresenta l'ascolto della parola, mentre «Marta si dedica alle opere di carità, come il Mosè della prima maniera, e vi si è buttata talmente dentro da stravolgere tutti i significati delle cose. ... Marta, presa dall'assillo di far bene, di far benissimo, di fare un gran pranzo per Gesù, ad un certo punto ha rovesciato tutti i valori: mentre Gesù è venuto in casa come Maestro, è Marta che diventa la maestra e vorrebbe insegnare a Gesù ciò che deve dire o deve fare, rovesciando così completamente il senso del Vangelo. In fondo, questo è lo scacco del Mosè della prima maniera, che credeva di avere lui tutta in mano la situazione e di poter insegnare a Dio come si doveva fare»⁸⁸.

Ci chiediamo quale sia il significato del levarsi i sandali e di quell'avvicinarsi titubante ed incerto. «Il fatto è che nella disponibilità al mistero di Dio non si può entrare marciando trionfalmente. Ancora oggi i musulmani, entrando nella moschea, hanno il costume di togliersi le scarpe, come chi si presenta davanti a Dio in punta di piedi, in silenzio, non imponendo a Dio il proprio passo, ma lasciandosi assorbire, integrare dal passo di Dio»⁸⁹.

Di fronte alla teofania Mosè manifesta una reazione di timore velandosi il volto per non vedere Dio. Infatti «nessun uomo può vedermi e restare vivo» (Es 33,20), dirà Dio a Mosè. Il timore di Dio non è la paura, ma il riconoscimento della grandezza e della santità di Dio. Non è solo «il principio della sapienza» (Prov. 1,7), ma è anche l'inizio della fede come riconoscimento della presenza di Dio nella storia. Terra santa è dove Dio ci cerca, non un luogo purificato e lontano; terra santa è quel luogo desolato ed arido nel quale Mosè soffre il suo fallimento e vive le sue paure, ma dal quale Dio lo chiama per la missione che gli ha dato da compiere: liberare il suo popolo. È Dio che dice «ora va'» (Es 3, 10). Una volta che Mosè non fa più conto su di sé, Dio gli ridà piena fiducia, rimettendolo in gioco non più per un'opera umana, ma per l'opera di Dio.

07. IL MONASTERO DI S. CATERINA

La domanda che ogni visitatore si pone è pressappoco la seguente: «Come possiamo essere certi che Mosè e gli Israeliti fossero proprio qui, in questo luogo del deserto, e che proprio sulla cima che sovrasta il monastero Mosè ricevette le tavole della legge?».

La storia

Per rispondere, oltre alle note già stilate, ci affidiamo all'autorità del prof. Kurt Weitzmann dell'Università di Princeton, che soggiornò per cinque mesi al Monastero di S. Caterina, a capo di una spedizione internazionale di studi⁹⁰. Egli così scrive: «Quando, in un certo momento del secondo millennio prima di Cristo, Mosè vagò per il Sinai dopo l'esodo, la penisola era in mano agli Egiziani. Ma questi ne persero il controllo dopo l'invasione dei Beduini, nomadi che non lasciarono testimonianze scritte. È dunque ovvio che quando i primi cristiani cominciarono a interessarsi dei Luoghi Santi della Palestina - e in questa è incluso il Sinai, situato nella regione che veniva denominata *Palestina Tertia* - non esistevano tradizioni orali o scritte; essi non furono né facilitati né fuorviati da precedenti tentativi di rinvenire i luoghi citati nel libro dell'Esodo. Con la Bibbia in mano i pellegrini mossero dall'Egitto e identificarono i luoghi delle acque amare

⁸⁸ C. M. Martini, *cit.*, pag. 36.

⁸⁹ *Id.*, pag. 38.

⁹⁰ Il contributo di Weitzmann appare nel volume di J. Gale, *Il Sinai e il Monastero di Santa Caterina*, Ed. Arte & Pensiero, Firenze, 1982, pag. 11-16.

di Mara, le fonti e le palme di Elim e così via. È sorta tuttavia una discussione tra gli studiosi moderni al riguardo di quale cima i primi pellegrini ritenessero essere quella su cui Mosè ricevette le Tavole⁹¹. Secondo alcuni fu l'imponente, scoscesa altura di Djebel Serbal, a metà strada verso l'attuale monastero. Ai piedi dell'altura si trova la dolce oasi di Faran, un vescovado nel quarto secolo. Visto quasi dal livello del mare, questo monte appare molto più imponente e convincente come dimora di Jhwh del Djebel Mousa, la montagna di Mosè, che si può vedere soltanto dopo aver raggiunto un altipiano di 1500 metri, che è poi l'altezza dell'attuale monastero. Inoltre è impensabile che un considerevole numero di persone possa sopravvivere a lungo in un inospitale deserto roccioso senza una sufficiente disponibilità di acqua, e questa si trovava solo all'oasi di Feiran. Indipendentemente da come si vogliano considerare le pretese rivali di Djebel Serbal e Djebel Mousa, fu quest'ultimo ad essere preferito nel corso del quarto secolo.

Alla fine di quel secolo la nobile Eteria, primo pellegrino del Sinai di cui si abbiano testimonianze, visitò con il suo seguito quei luoghi che vengono oggi collegati con il Roveto Ardente e la Consegna delle Tavole. Ecco le sue parole: "Là c'erano molte celle di uomini santi, e una chiesa nel luogo dov'è il rovetto... C'è un bellissimo giardino davanti alla chiesa, con eccellente e abbondante acqua, e il rovetto stesso è nel giardino. Non lontano si trova anche il luogo dove il santo Mosè stava quando il Signore gli disse: Sciogli il legaccio del tuo calzare".

Nel sesto secolo i monaci che vi si erano stabiliti, formando un'ampia comunità senza regole strette, e che venivano molestati da continui attacchi dei locali beduini, inviarono una petizione a Giustiniano, chiedendo che venisse loro costruito un monastero. L'imperatore, interessato alla sicurezza delle frontiere esterne tanto quanto alla propagazione della fede, aderì alla richiesta e fece costruire un monastero con la solidità di una fortezza⁹². Nelle vicinanze pose anche una colonia di mercenari a protezione del monastero. Secondo la tradizione questi mercenari si unirono tramite matrimoni, ai locali beduini, formando la tribù dei Djebeliye che, sebbene diventati maomettani, ancora oggi servono il monastero». Il monastero e la chiesa inizialmente dedicata alla Madre di Dio furono fondati quando il monarca era già avanti negli anni (tra il 548 e il 565).

I musulmani

«Nel 640 i musulmani conquistarono l'Egitto e subito dopo il Sinai.. In generale i musulmani hanno un passato di tolleranza religiosa migliore di quello dei cristiani, come risulta dal fatto che il monastero, enclave cristiana in territorio islamico, ha una tradizione ininterrotta. Inoltre il monastero apparteneva alla cristianità intera, e ci furono momenti in cui ospitò altri monaci ortodossi, siriaci e arabi cristiani. (...)

Naturalmente ci furono anche occasionali persecuzioni dei cristiani, la più famosa fu quella di un mistico, l'imprevedibile califfo al-Hakim, verso l'anno mille. Quando, secondo la tradizione, egli si accinse alla distruzione del monastero insieme a quella di altri edifici cristiani, i monaci gli si fecero incontro lungo la via e lo implorarono di risparmiare quel luogo santo anche ai musulmani e che nelle sue mura racchiudeva una moschea a sostegno della loro argomentazione costruirono una moschea in tempo record! Questo sembra confermare la storia architettonica della moschea, che in origine era un edificio a due piani adibito ad altri scopi»⁹³.

⁹¹ Vedi la scheda "Esodo e storia".

⁹² Le mura fortificate, alte 12-15 metri, circondano un'area di m. 74 x 84 circa posta a 1570 metri di altezza. La parte superiore delle mura crollò durante un terremoto nel 1312. Furono restaurate nel 1801 dal Maresciallo Kléber dietro istruzioni di Napoleone. Queste mura, restaurate o rifatte a più riprese, conservano solo qualche tratto della cinta originaria. In blocchi di granito incisi da profonde feritoie, sono orientate in modo da presentare uno spigolo ad ogni punto cardinale. La parte più intatta è la sud-ovest; nel muro nord-ovest l'apertura di una porta d'ingresso ha reso superfluo l'antico ascensore a carrucola che consentiva di accedere al monastero e di issare le provviste per i monaci, oppure al contrario di calare cibo a viandanti di passaggio.

La chiesa, del sesto secolo, di stile bizantino, è costruita sull'asse est-ovest è un vero museo. Dietro l'abside si entra nella cappella del Roveto ardente, riccamente decorata con ceramica araba blu; la si vuole edificata sul luogo in cui Mosè vide il rovetto bruciare senza consumarsi. Il campanile fu costruito nel 1871, dono della Russia zarista.

⁹³ In realtà gli studi archeologici hanno potuto provare che l'edificio risale al sesto secolo, come il monastero, ma aveva una diversa destinazione d'uso, prima della ristrutturazione dell'XI secolo. Esso era un edificio su due piani, adibito a foresteria per i pellegrini. La moschea è usata a beneficio degli ospiti musulmani e dei beduini a servizio del monastero.

I bizantini

I legami del monastero furono soprattutto con Costantinopoli, anche se a più riprese interrotti sia al tempo dei musulmani che delle Crociate (che collegarono in qualche modo il monastero all'Occidente, favorendovi, nel tredicesimo secolo, una stabile residenza di monaci latini i quali costruirono una loro cappella chiamata "S. Caterina dei Franchi", che ora non esiste più). I legami fondamentali rimasero con la cultura e l'arte bizantina, che fece sentire la sua influenza fino al Sinai⁹⁴. Qui essa mantenne la sua vitalità, anche cessato l'impero di Bisanzio e durante la dominazione di Venezia, perché il monastero mantenne (e tuttora mantiene) rapporti con Creta⁹⁵, che fu il centro principale di quella che oggi viene chiamata era "post-bizantina". Molti pittori di icone provenienti da Creta operarono su larga scala a Santa Caterina.

Gli slavi

Anch'essi, insieme ai greci di Creta, rivendicarono il diritto di essere considerati eredi di Bisanzio e di essere dunque in particolare relazione con i maggiori centri dell'ortodossia, chiese e monasteri del Monte Athos, di Gerusalemme e del Sinai. Soprattutto la Mosca degli zar, la "terza Roma", si accreditò al ruolo di protettrice dell'ortodossia. «Doni degli zar di Russia cominciarono ad accumularsi nei monasteri ortodossi, e i tesori dell'Athos, di Gerusalemme e del Sinai sono una chiara testimonianza di quei doni generosi che, come gli sfarzosi rivestimenti di metallo delle icone, chiamati *oklad* o *riza*, erano spesso più ricchi di ostentazione che d'arte»⁹⁶.

L'arte e la cultura

Questo pur rapido sommario evidenzia il valore e l'importanza di questo celebre monastero-fortezza, innalzato ai piedi del Djebel Mousa (2285 m) e del Djebel Katharina, sulla cui vetta (2637 m), secondo la leggenda, gli angeli avrebbero deposto il corpo della santa martire alessandrina, decapitata nel IV secolo⁹⁷.

Non è possibile, in queste poche note, passare in rassegna le ricchezze culturali e artistiche in esso ancora racchiuse, ma non può essere sottaciuto che qui si raccoglie una delle più celebri biblioteche, seconda solo alla Vaticana per codici antichi e manoscritti (circa 3000).

Qui nel 1844 C. Von Tischendorf aveva trovato, in una cesta di vecchi manoscritti da distruggere, 347 fogli di uno dei massimi e più antichi codici della Bibbia (scritto nel IV secolo!), quello che sarebbe stato chiamato il "*Codice Sinaitico*". Donato allo zar, il testo rimase a San Pietroburgo fino al 1933, anno in cui Stalin lo vendette per cinquantamila sterline al British Museum di Londra (nel frattempo 43 fogli erano migrati a Lipsia ove ancor oggi si conservano). Nel 1977 nel monastero si sono casualmente ritrovati altri nove fogli di questo famoso documento, ora sottoposti ad esame all'Università di Atene⁹⁸.

le icone

Ripariamo, dopo averne accennato più sopra, delle icone. A S. Caterina esiste una importante e significativa raccolta di icone, la maggior parte delle quali fu eseguita direttamente per il monastero. La loro tematica, infatti, è strettamente legata alle tradizioni iconografiche locali e innanzitutto al culto di Mosè, Elia e S. Caterina.

⁹⁴ "Nell'843, con la fine dell'iconoclastia, giunsero al monastero icone e manoscritti illustrati nello stile della capitale, a riaffermare il ruolo di arbitro che Costantinopoli manteneva nel mondo ortodosso per questioni religiose, culturali e artistiche" (K. Weitzmann, cit., pag. 14).

⁹⁵ A Creta, come a Cipro, il monastero ebbe e ancora mantiene ricchi possedimenti, in particolare a Heraclion, che assicurano le rendite necessarie al sostentamento. Queste proprietà sono dette *metochia* (*metochion* al singolare)

⁹⁶ K. Weitzmann, cit., pag. 16.

⁹⁷ Il più antico documento che parla di Caterina è la *Passione* che le è dedicata e che deve essere ritenuta la fonte, o meglio il pretesto, per gli sviluppi ulteriori. Redatta in greco essa è un romanzo edificante di pura fantasia, che entrò a far parte di raccolte agiografiche destinate a servire come lettura spirituale e non per usi liturgici. In seguito il romanzo fu scambiato per una narrazione storica ed alimentò una devozione molto estesa e popolare che toccò il suo apogeo alla fine del Medioevo.

Nessuna testimonianza archeologica, nessun documento liturgico, nessun testo letterario consente di ascrivere al tempo delle persecuzioni l'esistenza di una vergine chiamata Caterina, martire ad Alessandria d'Egitto. Essa non compare nel calendario romano del 1969; il *Commento* così motiva la sua omissione: «Si elimina la commemorazione di santa Caterina, iscritta nel Calendario romano del XIII secolo. Non solo la Passione di santa Caterina è interamente leggendaria, ma sul suo conto non si può affermare nulla di sicuro».

⁹⁸ Cfr. G. Ravasi, *Esodo*, Lob (Leggere oggi la Bibbia) vol. 1.4, Queriniana, Brescia, 3 ed. 1990, pag. 34.

Le icone, nella spiritualità ortodossa, sono indissolubilmente legate al servizio della liturgia, nella quale giocano un ruolo del tutto speciale. Esse non sono un quadro qualsiasi o un oggetto d'arte da proporre al godimento degli occhi, ma una cosa sacra, un sacramentale, una via per la salvezza. Ciò che da unità all'icona è la luce, riflesso della luce del Risorto, che rende trasparente ogni cosa, attenua la pesantezza del mondo materiale, fa risplendere i volti e le figure come un cristallo. Ma è soprattutto sui volti che brilla la luce e l'occhio viene ingrandito e «lumeggiato» perché accolga ed emani più luce: nell'icona potremmo dire che tutto è cornice che inquadra il volto e il volto trova il suo punto focale nell'occhio. Con l'icona si può parlare, ragionare, gridare, piangere, gioire, tacere. Ognuno può presentarsi con la propria faccia, così com'è, senza trucchi, perché l'icona domanda a tutti un'unica cosa: che di tutto sia fatta «memoria» in Cristo⁹⁹.

La spiritualità

La «Scala del Paradiso»

Qui uno dei suoi abati, San Giovanni Climaco (*San Giovanni della Scala*) chiamato anche Giovanni Scolastico (il sapiente) e Giovanni del Sinai, aveva steso la **Scala del Paradiso**, letteralmente la *Scala della divina ascensione* (*Klimax theias anodou*), un'opera di mistica legata alla visione di Giacobbe a Betel (Genesi 28) e alla teologia "sinaitica" dell'incontro mistico con Dio, salendo sul suo monte santo. Vera somma dell'insegnamento ascetico, la *Scala* ebbe un influsso considerevole sulla spiritualità dell'Oriente cristiano. In Occidente essa ha contribuito alla moda delle scale mistiche e della simbologia ascensionale.

La *Scala*, con i suoi trenta gradini (numero uguale a quello degli anni passati da Cristo sulla terra prima del battesimo), rappresenta dunque le tappe di un'ascensione verso Dio. Il titolo, nato da una allegorizzazione della Scala di Giacobbe, frequente nella tradizione dei Padri, poggia l'accento sul progresso spirituale, dal primo grado (*la rinuncia*) fino alla perfezione che si raggiunge soltanto al trentesimo grado (*la carità*).

Passando per la via stretta e difficile del *distacco*, dell'*obbedienza* "tomba della propria volontà e resurrezione dell'umiltà" per "fuggire dall'Egitto" c'è assoluta necessità di "qualche Mosè", vale a dire di un padre spirituale, un «*igumeno*» (dal greco *êgéomai*, "essere di guida", titolo conferito al monaco capo di una laura¹⁰⁰ o di un cenobio¹⁰¹).

I gradi intermedi sono dedicati

- a sbarazzarsi delle passioni vincendo la parte irascibile (collera, risentimento, maldicenza, menzogna, chiacchiera...), la parte concupiscibile (golosità, lussuria, accidia, cupidigia...), la parte razionale (vanagloria, orgoglio, insensibilità o "sonno dell'anima")
- e ad acquisire le virtù della dolcezza, semplicità e umiltà, che rappresentano il grado sommo della vita pratica.

Gli ultimi gradi sono consacrati alla vita contemplativa, alla *hesychia*¹⁰² nella quale non è bene avventurarsi senza un approfondito **discernimento**. «Il discernimento nei principianti è una conoscenza vera di se stessi; nei progrediti un senso spirituale che distingue senza errore il vero

⁹⁹ Cfr «*Icona volto del mistero*», Catalogo della mostra di icone russe e bizantine, Ed "La Casa di Matrona". Present. di R. Scalfi, pag. 5-9.

¹⁰⁰ Parola greca che significa "via stretta". Indica un monastero composto di celle isolate di semi-eremiti, ciascuno dei quali vive in una cella isolata o in una grotta, pur essendo sotto la direzione di uno stesso superiore. I Monaci della laura si riuniscono nella chiesa comune solo il sabato e la domenica.

¹⁰¹ Deriva dal greco *koinòbion*, "vita comune". Indica il luogo di vita comunitario. Stile di vita monastica comunitaria. Al cenobita che pratica la vita comune si oppone l'*esicasta* che, in una cella, libero dalle costrizioni della vita comune, vive nella solitudine, nel silenzio e nella preghiera. All'*esicasta*, non al cenobita, -secondo Climaco- appartengono la preghiera pura, l'impassibilità, le forme perfette della carità.

¹⁰² Parola difficile da tradurre, poiché - secondo le precisazioni di A. Guillaumont, docente al Collège de France e massimo specialista delle origini della spiritualità monastica - designa di volta in volta il *silenzio*, la *tranquillità*, la *solitudine*, il *raccoglimento* che derivano dalla distanza interiore che lo spirituale ha deciso di interporre tra sé e il mondo, l'*anacoresi* (che può realizzarsi in tante maniere, poco lontano dal proprio villaggio o nel fondo del deserto, nella propria patria o all'estero, in una cella o in una grotta). Questa notazione, che ci può apparire strana o persino esotica, è stata recentemente ripresa anche da noi nel libro di Carlo Carretto "*Il deserto nella città*".

bene dal bene soltanto naturale, o dal suo contrario; nei perfetti è una scienza che giunge a loro da una illuminazione divina e che può rivestire della sua luce ciò che negli altri è oscuro».

L'*hesychìa* comporta dei gradi: «L'inizio dell'*hesychìa* è l'allontanare ogni rumore, perché il rumore turba le profondità dell'animo. E la sua perfezione è di non temere alcun turbamento e di rimanervi insensibile». Ma, più dell'impassibilità, compito dell'esicasta è la **preghiera**, considerata vero punto di forza di tutta la vita spirituale. «Che il ricordo di Gesù non sia che una cosa sola col tuo respiro, e allora tu conoscerai l'utilità dell'*hesychìa*».

Giovanni propone due tipi di preghiera. Una ampia, che comporta azione di grazia, confessione dei peccati, preghiera di richiesta. L'altra, senza dubbio unita alla prima, è un'orazione semplice: «Quando preghi non cercare parole complicate, perché il semplice balbettio dei bambini ha spesso raggiunto il Padre dei cieli»; o ancora: «Che il tessuto della tua preghiera sia di un solo colore. Il pubblicano e il figliol prodigo furono riconciliati con Dio da una sola parola».

La vita della comunità nel monastero

Richiamando questo testo di Giovanni Climaco non abbiamo operato un'incursione "archeologica" venata di qualche preziosismo esoterico; siamo andati ad una fonte imprescindibile della spiritualità monastica ortodossa, della cui linfa vitale il monastero vive ancora oggi.

Gli attuali circa quaranta monaci iniziano la giornata alle 2,30 al suono di un gong di legno o di ferro, detto *simandron*, che li chiama al canto del mattutino. Ma nelle grandi solennità trascorrono in veglia di preghiera l'intera notte. La giornata è scandita in un modo estremamente semplice: otto ore di preghiera, otto ore di lavoro e otto ore di riposo. L'alimento spirituale è la lettura della Bibbia ("Lectio divina") e della *Filokalìa* (cioè "l'amore della bellezza"), una collezione di scritti dei Padri del deserto. Si tratta di una spiritualità, come abbiamo potuto vedere più sopra, fortemente verticale, centrata soprattutto sull'adorazione e sulla contemplazione. La comunione con Dio ne è il frutto estremo e prezioso. Per questa ragione i monaci ricevono l'Eucaristia solo ogni due o tre settimane e fanno precedere la comunione da tre giorni di digiuno. Il digiuno, del resto, costella l'intero anno liturgico; ad imitazione dei quaranta giorni di Mosè al Sinai, i monaci vivono ben quattro quaresime: quelle corrispondenti alla nostra Quaresima e al nostro Avvento, i quindici giorni che precedono la festa dell'Assunzione e la preparazione alla solennità dei Santi Pietro e Paolo¹⁰³.

Che queste modeste notazioni ci aiutino, pur nella brevità dell'esperienza, ad apprezzare il valore di questa presenza monastica ai piedi del Sinai.

08. PETRA

Petra, per noi che veniamo da Aqaba, è annunciata dalla bianca *tomba di Aronne*, che ci appare alla sinistra sulla sommità del *Djebel Harun* (monte di Aronne). Petra è posta ai suoi piedi, ma solo un occhio molto esperto della zona può individuare qualche traccia della sua presenza. Ci avviciniamo passando per *Wadi Mousa*, al centro di un grande anfiteatro verde nel quale si convoglia un vasto bacino idrografico, tra cui spicca la famosa *Sorgente di Mosè*, fatta sgorgare, secondo la tradizione biblica, nel famoso episodio di *Massa e Meriba* (Prova e Litigio), narrato nel Libro dell'Esodo (17,1-7).

¹⁰³ Per saperne di più vedi: P. Compagnoni, P. Acquistapace, *Il Sinai. Sulle orme dell'Esodo*, IPL, Milano 1975; K. Nomachi, F.V. Joannes, *Sinai*, Mondadori, Milano 1978.

Situata strategicamente in questa conca rocciosa - anticamente si chiamava “*Selà*” (“roccia” in ebraico, in greco “*Petra*”) e con tale denominazione è più volte citata nella Bibbia^o. Tale nome sembra esserle rimasto almeno fino all’età islamica, quando era conosciuta come *as-Sal’*.

Una strana capitale

Petra è la più grande e imponente zona archeologica della Giordania. Ma è molto di più di un affascinante archivio della memoria storica, che raccoglie monumenti assolutamente originali e irripetibili; è uno dei luoghi più suggestivi che esistono sulla faccia della terra per il felice connubio tra genialità umana e bellezza di uno scenario di roccia arenaria, in cui la natura sembra essersi sbizzarrita a giocare una sorprendente tavolozza di colori.

Di essa sorprende la sproporzione tra la geniale lavorazione della roccia, in cui sono aperti mirabili frontoni di tombe, e la quasi totale assenza di opere edilizie, i cui ruderi rimangono, al confronto, non altrettanto significativi. Rimane il mistero di questa superba e fantastica cortina di frontali scavati nella roccia. Sono state avanzate tre diverse ipotesi di spiegazione, legate a tre diverse funzioni delle facciate, create per essere:

- frontali di **tombe**;
- ornamento del vano retrostante (*ipogeo*) utilizzato come **dimora**, al modo di alcune località della Cappadocia, della Tunisia e anche dell’Italia (Sassi di Matera);
- frontali di **templi** o, comunque, di luoghi sacri.

Probabilmente, come potremo constatare durante la visita, nel corso dei secoli hanno finito via via per assolvere a tutte e tre le funzioni ipotizzate.

Dopo un lungo oblio, che perdurava almeno dall’epoca dei crociati, fu riscoperta nel 1812 dallo svizzero J. L. Burckhard. Durante una permanenza in zona, avendo sentito dai beduini strani discorsi su una meravigliosa città morta, ricorse ai più abili travestimenti da arabo e finse di essere uno sceicco musulmano in viaggio per onorare il voto di offrire un sacrificio sulla tomba di Aronne. I primi scavi risalgono al 1920.

I Nabatei

Su questa etnia (di cui abbiamo ammirato le iscrizioni rupestri nel deserto di *Wadi Rum*), allo stato attuale di conoscenza, esistono poche certezze e molte ipotesi non chiaramente verificabili. Certamente erano un popolo nomade, le cui radici si innestano lontano nei millenni in una zona che corrisponderebbe al territorio oggi compreso tra il sud del Mar Morto e l’Arabia Saudita settentrionale. Secondo alcuni sarebbero da identificare con i “*Nebayot*” della Bibbia. Secondo altri, sarebbero un popolo arabo, proveniente dal deserto siro-arabico che, verso il 500 a.C., avrebbero fagocitato l’antico regno di *Edom* (gli edomiti o idumei, discendenti di Esaù, secondo la Bibbia), risalente al 2000 a.C., confinandolo nel Neghev.

Popolo cresciuto con il trasporto delle spezie ed il commercio, secondo un’ipotesi; popolo di predoni che viveva raziando le carovane, secondo un’altra. Certamente i Nabatei allargarono, almeno per qualche tempo, il loro territorio fino a Damasco. Sembra che questo predominio fosse legato, almeno inizialmente, allo sfruttamento di una loro invenzione: la sella per dromedari. Ciò consentiva ad essi, nei combattimenti corpo a corpo con le altre tribù, di utilizzare entrambe le mani, riuscendo a tenersi a cavalcioni con il solo uso delle gambe, mentre gli avversari, dovendo aggrapparsi con una mano all’animale, potevano utilizzare solo l’altra.

Nei secoli successivi la loro influenza sembra invece appoggiarsi ad una sapiente organizzazione commerciale, il cui punto di forza fu rappresentato dall’invenzione (ovviamente a carissimo prezzo!) dei *caravanserragli*, luoghi di ristoro e di pernottamento, con possibilità di rifornimento d’acqua e di cibo per le carovane, posti ad una giornata di cammino l’uno dall’altro. Un ferreo sistema di gabelle ai crocevia delle piste carovaniere, unitamente alla inaccessibilità delle loro terre e dei loro rifugi naturali, gli consentì un lungo periodo di sicurezza e di benessere. Essi, infatti, si trovavano al centro di un bacino commerciale di primaria importanza, passando per i

^o Vedi, ad esempio: Gdc 1,36; 2Re 14,7; Is 16,1; Is 42,11; Abd 3.

loro territorio le vie che collegavano il Golfo Persico e lo Yemen con Damasco e Gaza, da cui le merci partivano per la Grecia e l'Italia.

I Nabatei sono registrati per la prima volta, in un documento storico di nostra conoscenza, intorno al 650 a.C., essendo inseriti nell'elenco dei propri nemici da Assurbanipal, re dell'Assiria. Il primo sovrano di cui si ha notizia è Aretas I (169 a.C.), mentre il massimo splendore viene raggiunto sotto i sovrani Aretas II (110-96 a.C.) e Aretas III (87-62 a.C.), che estese fino a Damasco la propria influenza, fondò la città di Bosra (nell'attuale Siria, al confine con la Giordania), si garantì uno sbocco al mare conquistando Aqaba, accentuò i rapporti con Palmyra (nell'attuale Siria), la mitica e opulenta "Regina del Deserto", sorta dalla convergenza degli interessi dei nomadi del deserto, del commercio persiano e della vorace astuzia di Roma.

Anche Aretas IV (9 a.C.-40 d.C.) fu un grande re che, a causa delle buone relazioni con i Romani, riuscì a recuperare alcuni territori perduti, in particolare Damasco, come attesta S. Paolo nella Seconda Lettera ai Corinzi (11,32). Le monete ritrovate con l'effigie di Aretas II, di Aretas III e di Aretas IV confermano l'autonomia del regno Nabateo e il suo ruolo economico/politico nella regione. Risalgono a quest'epoca gli stupendi templi funebri in stile greco-romano con influssi orientali, che oggi ammiriamo a Petra.

L'imperatore Traiano, volendo assicurare confini sempre più solidi per le sue mire verso oriente, con la battaglia di Bosra del 106 d.C. piegò il regno dei Nabatei, facendone una provincia dell'impero romano con il nome di *Arabia Petræa*.

Ma la decadenza venne solo molto più tardi, nel quarto secolo, a causa dell'accresciuto potere della *Decapolis* e in particolare di *Gerasa* e di *Palmyra* da una parte, e dal rilancio delle vie dell'Eufrate così come di quelle del Mar Rosso dall'altra, che spostarono lontano da Petra il baricentro dei traffici e degli interessi. Molto velocemente scompaiono le tracce dei Nabatei, anche se Petra non deve avere patito il totale oblio che appare a noi oggi: sono state trovate testimonianze paleocristiane nella *Tomba dell'Urna* e nel *Ed-Deir*, nei cui pressi sono stati rinvenuti segni di insediamenti monastici. La scoperta, nel 1993, di una basilica bizantina confermerebbe la presenza in Petra di una sede vescovile.

La religione dei Nabatei

La civiltà Nabatea, pur essendo di estrazione araba nomade, può riconoscersi nell'area culturale *aramaica*. Infatti, come la lingua usata nelle iscrizioni è di derivazione aramaica, anche il culto religioso presenta elementi aramaici mescolati ad antichi supporti arabi preislamici: una religione "di sintesi", potremmo dire.

Il dio principale dei Nabatei era *Dush-Hara*, indicato dai greci con il nome di *Dusares*. Erodoto lo identifica con Dioniso e lo individua con vari nomi: *Orotalt*, *Dusara-A'ra* ("Signore di Shara": i monti di el-Shara sono a nord di Petra). Appare come una divinità positiva, delle forze vegetative che regge le fila della fecondità nel momento della maggior vitalità, quando è il momento della vendemmia e della raccolta dei frutti.

Stando a testimonianze posteriori, della cui sicura attendibilità si dubita, si confonderebbe con i culti solari (ma nella regione tale festa era celebrata in Agosto, non il 25 dicembre!).

Altrettanto dubbia, in quanto dipendente da influssi cristiani, la testimonianza secondo la quale *Dush-Hara* sarebbe nato da una vergine (in aramaico: ku'ba).

Secondo Dussaud, uno studioso francese che ha approfondito la penetrazione araba preislamica nella regione, c'è una probabile connessione tra il nome di questa madre-vergine e le pietre-betili della zona araba (cfr la KA'BA, supporto della pietra nera della Mecca). Il betilo che rappresentava *Dush-Hara* era collocato su una pietra cubica, che fungeva da altare.

A *Dush-Hara* sembra opporsi il principio della distruzione delle forze vegetali, la siccità dell'estate avanzata, corrispondente al dio *Mot* dei fenici. Gli è attribuito il nome di *Shai al-Qaum*, il "Protettore del Popolo", rappresentato con le sembianze del leone.

Altre divinità minori sono:

- *Allah*, detto *Raham*, il misericordioso;
- *Allat*, divinità femminile, posta in relazione con il pianeta Venere, dea delle sorgenti, parente di *Dush-Hara* e di *Allah*.;
- *Manatù*, sorella di *Allat*; presiedeva al destino;
- *Attar*, la Venere degli arabi preislamici del sud;
- *Baalshamin*, il cui culto era diffuso in tutta l'area aramaica (come testimonia lo splendido tempio a Palmyra);
- *Atargatis*, protrettrice della fertilità.

I Nabatei crearono i Luoghi Sacri sulle sommità dei monti, dove scolpirono altari aventi forma cubica e realizzarono nella roccia cavità dove raccogliere l'acqua piovana per purificare la vittima dopo il suo sacrificio. Crearono anche triclini dove il re consumava il banchetto sacrificale.

Le tecniche costruttive

Potremmo definirla un'architettura che edifica per sottrazione e coniare un motto che icasticamente la definisca: "costruire scavando". I Nabatei non hanno staccato blocchi di roccia dalla montagna per poi costruire degli edifici lavorando con essi. Hanno rovesciato le abituali tecniche costruttive, lavorando la roccia direttamente nella montagna.

Questa tecnica, derivata probabilmente dall'affinamento di tecniche impiegate dagli egiziani per estrarre gli obelischi, comportava la soluzione di numerosi e complessi problemi:

- l'opera doveva essere concepita e realizzata per quel punto preciso della montagna e in esso inserirsi. Il risultato non poteva essere migliorato in nessun modo, modificando l'ambientazione;
- si esigeva una rigida visione d'insieme che presiedesse unitariamente all'ideazione, alla progettazione e alla lavorazione di ogni più piccolo dettaglio, essendo impossibile modificare l'impostazione originaria durante la realizzazione;
- l'opera nasceva fin dall'inizio completa di tutti i particolari ornamentali e le decorazioni. Non ci sono elementi aggiunti;
- non era ammesso l'errore: ciò avrebbe comportato la modifica di tutti i rapporti volumetrici, con un risultato inevitabilmente diverso da quello voluto.

Per ottenere buoni risultati occorreva essere abilissimi progettisti, abilissimi disegnatori, abilissimi organizzatori di cantieri ed abilissimi artigiani, con a disposizione adeguate e specifiche attrezzature. Niente male per un popolo di nomadi!

A conferma di questa abilità non si può fare a meno di citare il *tholos* del Deir per la perfetta e levigata rotondità, senza interventi correttivi, della "cupola". Sembra fatta col tornio, ma è stata lavorata a 46 metri dal suolo, con una base di oltre 4 metri ed un'altezza ancora maggiore.

La presenza di qualche tomba non completata offre preziosa testimonianza circa la tecnica utilizzata dai Nabatei. È come assistere all'impostazione globale dell'impianto d'opera. Si vede la parte alta della facciata, con l'architrave e i capitelli delle colonne già abbozzati: evidentemente la costruzione partiva dall'alto verso il basso. Dopo una prima sgrossatura globale della roccia (anche per avere un quadro d'insieme) si procedeva alla fase di rifinitura.

Piccola tavola cronologica

(con indicazioni architettoniche)

7000 a.C.	L'uomo è presente in zona
650 a.C.	Prima documentazione storica Assira sui Nabatei
III sec. a.C.	Si diffondono le merlature sulle tombe
169 a.C.	Regno di Aretas I
110-96 a.C.	Regno di Aretas II
87-62 a.C.	Regno di Aretas III: influenza fino a Damasco

47-30 a.C.	Regno di Malkus: cavalieri nabatei combattono a fianco di Giulio Cesare in Egitto
40 a.C.	Alleati con i Parti contro Roma. Assoggettati, pagano un tributo annuale a Marc'Antonio
32 a.C.	Si schierano con Antonio contro Ottaviano
30-9 a.C.	Regno di Aretas IV: riconquista di Damasco
27 d.C.	Costruzione del tempio dei Leoni Alati
40-75 d.C.	Regno di Malkus III
I sec. d.C.	Costruzione di El-Deir
22.03.106 d.C.	Battaglia di Bosra: annessione a Roma
130 d.C.	Costruzione Tomba di Sesto Fiorentino
160 d.C.	Costruzione del Teatro
II sec. d.C.	Tomba del Soldato Romano e del Triclinium; altre opere pubbliche (ninfeo, mercati, ecc.)
III sec. d.C.	Inizia la decadenza di Petra
???	Il fuoco distrugge parzialmente il tempio dei Leoni Alati
336 d.C.	Il tempio dei Leoni Alati viene completamente distrutto
446 d.C.	Croci e iscrizioni paleocristiane nella Tomba dell'Urna e nel Deir
746 d.C.	Disastroso terremoto sconvolge la regione
1110	Fortezza Crociata a Wueira
1187	sconfitti dal Saladino, i Crociati iniziano la ritirata
1812	J.L. Burckhart "scopre" Petra
1917	Lawrence d'Arabia tra le montagne di Petra
1920	Iniziano gli scavi sistematici
	<i>... arriviamo noi</i>

09. LA CHIESA COPTA

Il vocabolo «copto» deriva dai conquistatori Arabi dell'Egitto (metà del VII secolo) i quali chiamarono la popolazione autoctona per aferesi della prima sillaba del nome greco *Aigyptoi* (egiziani) *ghypti* - *guibti* - *cofti* - *copti*. All'epoca della conquista araba la popolazione era quasi totalmente cristiana, perciò la parola copto finì per designare i «cristiani d'Egitto».

La storia

La scuola di Alessandria

Una delle più antiche sedi patriarcali, subito dopo quella di Roma e prima di Costantinopoli, fu quella di Alessandria. Il cristianesimo infatti penetrò in Egitto cominciando da Alessandria. Un'antichissima tradizione attribuisce la prima evangelizzazione all'evangelista Marco. Già alla fine del II secolo, la chiesa di Alessandria brillava di uno splendore eccezionale divenendo, a contatto con la raffinata cultura ellenistica della città, fervido focolaio di scienza cristiana, che trovò massima espressione in quella che fu definita la Scuola di Alessandria. Si inganna chi credesse di indicare con questo titolo solo una scuola di pensiero; si trattava a tutti gli effetti di una vera e propria istituzione ecclesiastica per l'insegnamento della filosofia, della teologia e dell'esegesi biblica.

Fortemente influenzata dal platonismo e nutrita dalla tradizione filologica ed ermeneutica alessandrina, impostò l'esegesi della Sacra Scrittura sulla ricerca del suo senso spirituale più profondo con l'applicazione del metodo allegorico. Tale esegesi era posta al servizio di una teologia il cui interesse pressoché esclusivo era rivolto all'aspetto divino di Cristo, trascurando la sua umanità.

Vi insegnarono personaggi di prima grandezza nel panorama del cristianesimo antico. **Clemente Alessandrino** (150 c.a.- 215), vero fondatore della teologia speculativa, diffuse il cristianesimo tra i pagani colti, svolgendo un importante ruolo di guida spirituale¹⁰⁴. Dopo di lui fu chiamato a dirigere la scuola **Origene** (m. 253), uomo di eccezionale e fortissima personalità, dotato di una scienza enciclopedica, tra i pensatori più originali che abbia avuto l'umanità¹⁰⁵. Sono da ricordare anche **Dionigi d'Alessandria** (m. 264/265) e **Didimo il Cieco** (313-398), stigmatissimo per l'enciclopedica erudizione e per il rigore ascetico della sua vita, chiamato a dirigere la scuola durante l'episcopato di Atanasio. Alla sua morte la scuola conobbe il decadimento e fu chiusa, ma una nuova scuola, detta neo-alessandrina, venne fondata da **Ata-**

¹⁰⁴ Tra i testi pervenuti ricordiamo una specie di trilogia: il *Protreptico* (Esortazione ai Greci), un «discorso che ha per scopo la conversione», un'esortazione intesa a provocare un consenso di fede alla sublime rivelazione del Logos; il *Pedagogo*, che si rivolge a coloro che hanno già aderito alla fede, per offrire loro un'autentica teoria cristiana della vita nel mondo; gli *Stromati* (Tappezzerie), in cui i vari temi non vengono affrontati secondo un piano rigoroso, ma sono collegati come i colori di una tappezzeria: appaiono come una collezione di abbozzi, probabilmente non destinati alla pubblicazione, ma divulgati dopo la sua morte. Molto nota la sua omelia su Mc 10, 17-31 "*Quis dives salvetur?*" (Quale ricco possa salvarsi).

¹⁰⁵ Nato da famiglia cristiana (il padre morì martire durante la persecuzione di Decio nel 202), già a diciotto anni dirigeva, per incarico del vescovo Demetrio, la Scuola di Alessandria. Entrato in contrasto con lo stesso Demetrio (pare anche per l'invidia che suscitava il suo successo) Origene venne esonerato dall'ufficio e si trasferì a Cesarea di Palestina, dove il vescovo locale lo invitò a fondare una nuova scuola di teologia. Morì a Tiro nel 253, all'età di sessantasei anni, profondamente segnato nel corpo per i duri supplizi patiti nella persecuzione di Decio e ferito nell'anima a causa delle polemiche che intorno a lui erano alimentate. Origene fu, in vita e in morte, un segno di contraddizione: nessuno si attirò tanti amici e si fece tanti nemici. Anche dopo morte la dottrina di Origene fu oggetto di controversie che portarono alla condanna per eresia; ciò provocò la perdita di buona parte dei suoi scritti. Quanto ci rimane è giunto solo grazie alle libere traduzioni latine di S. Gerolamo e Rufino. Nel nostro secolo autori come De Lubac e von Balthasar hanno grandemente contribuito a interpretare e rivalutare il pensiero del maestro alessandrino.

nasio, vescovo tra il 328 e il 373, all'epoca della controversia ariana¹⁰⁶. Duro difensore dell'ortodossia cristiana confessata al concilio di Nicea (325), Atanasio impedì allo scisma di organizzarsi stabilmente in Alessandria¹⁰⁷. Un altro insigne maestro fu **Cirillo** (m. 444), grande teologo dell'unità della persona di Cristo nella dualità delle nature (unione ipostatica) e della maternità di Maria (*Theotòkos*) contro l'eresia di Nestorio¹⁰⁸ al concilio di Efeso (431).

L'eresia monofisita

Quando scoppiò la controversia monofisita¹⁰⁹, le condizioni della chiesa alessandrina erano molto diverse. Purtroppo il patriarca di Alessandria **Dioscuro**, attenendosi ad una interpretazione eccessivamente rigorosa dell'ambigua affermazione di Cirillo circa «l'unica natura del Verbo nella sua incarnazione», parteggiò per **Eutiche**, rifiutando la confessione cristologica più equilibrata espressa dal concilio di Calcedonia (451), che definì l'unica persona di Cristo, «completo quanto alla divinità e completo quanto all'umanità, veramente Dio e veramente uomo, in due nature, senza mescolanza, senza cambiamento, senza divisione né separazione»¹¹⁰.

La deposizione di Dioscuro aprì un periodo di torbidi, complicati dal fatto che tutta la questione assunse il carattere di opposizione politica al dominio bizantino da parte del nazionalismo egiziano. Dal 457 si ebbero due gerarchie parallele: una filo-bizantina favorevole al concilio di Calcedonia, ed una prettamente egiziana o copta, opposta al concilio. La prima prevaleva nelle città del Basso Egitto e fu chiamata *Melkita* (cioè favorevole al partito imperiale-bizantino), mentre la seconda, chiamata Copta, era forte nell'Alto Egitto, e non riconosciuta dalle autorità imperiali. Questa situazione durò fino alla conquista araba (VII sec.).

¹⁰⁶ L'arianesimo è un'eresia cristologica e trinitaria che prende il nome dal prete alessandrino **Ario** (m. 336) il quale, applicando categorie platoniche, affermava che il Figlio aveva avuto un inizio ed era la prima creatura di Dio. Il Figlio non sarebbe consustanziale (*homoousios*) al Padre, ma solo somigliante e in una linea di subordinazionismo (il Figlio è subordinato al Padre e lo Spirito Santo subordinato al Padre e al Figlio). Solo il Padre è ingenerato, eterno, senza inizio; il Figlio è creato dal Padre, prima però di tutti i tempi, perciò viene dopo di Lui e gli è inferiore. Questa dottrina fu condannata al primo concilio ecumenico di Nicea (325) che affermò la «consustanzialità» del Padre e del Figlio, «generato, non creato». Ma ci vollero ancora molti dibattiti perché si arrivasse ad affermare l'unità di sostanza nella realtà delle tre persone sussistenti (concilio di Costantinopoli del 381).

¹⁰⁷ Atanasio, nacque verso il 295 ad Alessandria, dove ricevette la sua formazione classica e teologica. Si recò, ancora diacono, in qualità di segretario del suo vescovo Alessandro, al concilio di Nicea (325). Divenuto vescovo della città nel 328, si fece campione e difensore della fede di Nicea con indomito coraggio, senza mai piegarsi davanti ai pericoli o alle avversità, senza mai lasciarsi intimidire, anche se gli ariani fecero di tutto per abbattearlo, arrivando fino a corrompere l'autorità ecclesiastica e ad appellarsi all'autorità imperiale. Cacciato cinque volte dalla sede episcopale, passò oltre diciassette anni in esilio, ma nulla valse a spezzare la sua resistenza. Nonostante la sua avversione ad ogni compromesso con l'errore e l'asprezza con cui gli si opponeva, fu capace, anche nella tensione della battaglia, di tolleranza e di moderazione verso coloro che riconosceva in buona fede. Morì il 2 maggio 373. È sorprendente come, in mezzo a tante difficoltà e preoccupazioni, Atanasio abbia trovato il tempo per scrivere un così gran numero di opere: di tipo apologetico (*Contro i pagani*), dogmatico (*Discorsi contro gli ariani*), storico-polemico (*Apologia contro gli ariani; Apologia per la sua fuga*, contro l'accusa di viltà), esegetico (*Commento ai salmi*), ascetico (*Vita di S. Antonio*, il più importante documento della prima epoca monastica, basato sulla conoscenza personale e l'esperienza diretta). Non è esagerato affermare che ci troviamo di fronte ad una delle personalità più imponenti della storia ecclesiastica.

¹⁰⁸ Presbitero di Antiochia, per breve tempo vescovo di Costantinopoli (428), rifiutava a Maria il titolo di «Madre di Dio» (*Theotòkos*) in linea con la teologia antiochena, che nettamente distingueva in Cristo le proprietà divine e umane (mentre la teologia di Alessandria, ben rappresentata da Cirillo, sottolineava la subordinazione della natura umana di Cristo alla sua natura divina). Fu fortemente avversato da Cirillo di Alessandria che espresse la sua condanna nei suoi «12 anatematismi» (proposizioni di condanna), trovando in questo il consenso di Roma (430). Al concilio di Efeso (431) Cirillo fece pronunciare la scomunica di Nestorio prima che fossero giunti i legati Romani e ciò ruppe l'armonia fra i due patriarcati. Roma non riconobbe la decisione del pre-sinodo di Cirillo. La controversia rimase aperta molti anni e non manca il sospetto che l'asprezza della polemica abbia fatto mettere in chiave caricaturale la dottrina di Nestorio, a cui fu rimproverato di dividere Cristo, di affermare due Figli. Deposto, fu relegato in un monastero e poi esiliato in Egitto, dove morì. La sua dottrina fu ripresa dalla Chiesa cristiana di Persia.

¹⁰⁹ Il monofisismo (dal greco *mònos*, unico, e *physis*, natura) è una dottrina derivata dalla cristologia alessandrina. Seguendo **Eutiche**, un monaco di Costantinopoli, i monofisiti affermano che in Cristo le nature umana e divina sono talmente unite che la sua natura umana si è fusa nella sua natura divina. Il concilio di Calcedonia (451) condannò questa dottrina affermando che l'unione delle due nature nell'unica persona di Cristo non ha eliminato la loro differenza. Era un compromesso tra il difisismo degli antiocheni e il monofisismo degli alessandrini. Il monofisismo rimase forte non solo nella chiesa copta d'Egitto, ma anche in Siria, con **Giacomo Baradeo**: i suoi partigiani furono chiamati *giacobiti* e i calcedonesi furono soprannominati *melkiti* (partigiani dell'imperatore).

¹¹⁰ Bisognerà attendere fino agli anni più recenti (1988-1989) perché alcuni accordi tra la Chiesa copta e la Chiesa cattolica romana e ortodossa riconoscessero che, «se le formulazioni sono diverse, la fede è la stessa», come aveva già dichiarato Pio XII durante la commemorazione del concilio di Calcedonia nel 1951.

La dominazione araba

Sotto la dominazione araba dei secoli VII-XII la Chiesa copta conobbe per lo più tranquillità, specialmente al tempo della dinastia dei fatimidi (969-1171) e sotto i sultani ayyubiti (1171-1252). Sotto i Mamelucchi¹¹¹ (1252-1517) e il regime ottomano (1517-1805) la situazione cambiò radicalmente. Durante la dominazione araba e turca, molti copti apostatarono abbracciando l'Islam per conservare i loro beni e avere salva la vita. All'inizio del XIX secolo il loro numero era sceso a circa 150.000. Dall'anno 1811 comincia un nuovo periodo per l'Egitto, col regno di Muhammed Alì e dei suoi successori, il cui governo più liberale, caratterizzato da una completa tranquillità per tutte le confessioni cristiane, consentì l'avvio della 'rinascita' della Chiesa copta e il superamento di un lungo isolamento nel quale si era rinchiusa per quindici secoli. Ciò favorirà anche l'apertura al dialogo con i cristiani di cultura occidentale e con la Chiesa cattolica.

La situazione odierna

Ma soprattutto dal 1945, grazie al fervore carismatico del monaco Apa Mina, che diventerà il patriarca Cirillo VI (1959-1971), si affermerà un rinnovamento, specialmente in un monachesimo che attira un'élite, in gran parte costituita da universitari¹¹². L'attuale papa e patriarca copto di Alessandria, Shenute III, e il grande spirituale Matta el-meskin¹¹³, guida dei monaci di Abu Makar, proseguono questa azione di rinnovamento in un clima purtroppo sempre più teso a causa del risveglio islamico.

In conseguenza di questa situazione il rinnovamento oggi si esprime soprattutto a livello educativo, nelle «scuole domenicali»: un movimento di giovani cristiani che si sono consacrati a trasmettere la loro fede agli alunni copti delle scuole pubbliche minacciati di ricevervi solamente un insegnamento laico poi islamizzato. I quadri attivi di questo movimento si sono raggruppati in «famiglie» all'interno delle Facoltà, accomunati dal fervore della preghiera e dello studio della loro tradizione religiosa. È da questi gruppi che nascono le vocazioni monastiche ed è tra i monaci che vengono reclutati i vescovi e il Patriarca della Chiesa copta.

Ciò spiega lo sviluppo considerevole dell'istituzione ecclesiastica passata dai 13 vescovi del 1844 ai 26 del 1970 ai 70 di oggi, con la creazione di nuove eparchie destinate a meglio inquadrare e tutelare fedeli dispersi e spesso isolati. La distribuzione della comunità infatti non è omogenea: pochissimo rappresentata nel Delta, essa è soprattutto numerosa nell'Alto Egitto, a partire da Minya, e soprattutto nella regione di Asyût, dove alcuni villaggi sono quasi esclusivamente copti. Tale situazione pone la questione controversa del numero dei cristiani nella nazione: dieci milioni, 20% della popolazione, sostengono i copti; di fatto, circa il 6%, e con minaccia di forte emigrazione¹¹⁴.

Uno degli aspetti caratteristici della vita cristiana copta sono i pellegrinaggi di anniversari (*muled*), che attirano ogni anno folle numerose: i battesimi vi sono celebrati in gran numero, il racconto della vita sorprendente e meravigliosa dei santi è sempre ascoltato come nuovo, le viglie danno luogo a celebrazioni entusiastiche in cui si vedono queste comunità di *fellah* (contadini proletari) che ruminano la parola di Dio, nella salmodia e nell'ascolto del Vangelo.

La cultura religiosa della nuova élite monastica è piuttosto fondamentalista, impegnata a ridare vita ad un glorioso passato: quello dell'Egitto cristiano preislamico, dei suoi martiri, dei suoi monaci. La Chiesa copta è senz'altro una delle più vive tra le antiche cristianità orientali. Per quanto ridotta (220.000 fedeli), la chiesa copta cattolica collabora a questo rinnovamento.

¹¹¹ Discendenti di antichi schiavi turchi e circassi, originari delle regioni del Mar Nero (dall'arabo *mamluk*, 'posseduto', 'schiavo').

¹¹² Il monachesimo, come diremo tra poco, è da sempre fonte e custode dell'identità cristiana in Egitto. Alimentato da giovani laureati, esso ha ridato vita a monasteri una volta languenti nel deserto e oggi fiorenti, occupando lungo tutta la vallata del Nilo siti monastici abbandonati da secoli.

¹¹³ Traduzioni in italiano di alcuni suoi testi sono state pubblicate dalle edizioni Qiqajon della Comunità di Bose. La loro lettura consente di accostarci ad una spiritualità solida ed autentica, fondata sulla più antica tradizione cristiana.

¹¹⁴ Gli emigrati copti sono particolarmente numerosi negli USA: vi possiedono una cinquantina di parrocchie, molto attente nel sostegno delle proprie comunità di origine.

La spiritualità

Il monachesimo

Non è possibile parlare del cristianesimo in Egitto ignorando che la vita monastica vi ebbe il proprio inizio già nel terzo secolo. Fu l'Egitto cristiano a creare il monachesimo.

I suoi fondatori non furono i filosofi del mondo ellenistico, ma i *fellah* della regione del Nilo, che non erano stati raggiunti dalle idee greche. Mentre nei primi tempi la pratica dell'ascesi individuale non implicava la separazione dalla casa e dalla famiglia, né l'assenza dalla comunità ecclesiale o civile, i rappresentanti del nuovo movimento si ritirarono lontano dalle abitazioni per cercare il silenzio e la solitudine. La tradizione collega l'origine del monachesimo alla persecuzione di Decio (250), che cacciò molti cristiani nel deserto. Molti vi si fissarono in modo permanente per passarvi una vita più santa, diventando così i precursori degli eremiti.

Il monachesimo trovò largo sviluppo nel quarto secolo come reazione contro il pericolo di secolarizzazione che veniva alla Chiesa dalla libertà concessa e soprattutto dall'essere assunta al rango di religione di Stato. La contropartita a questo stato di cose fu ravvisata nella fuga dal mondo e nell'ostilità all'istruzione e alla letteratura: fu respinto ogni tentativo di conciliazione tra fede e filosofia, cristianesimo e cultura ellenistica. Tra questi asceti si annoverano i più accaniti avversari dei grandi maestri della Scuola di Alessandria, in particolare di Origene.

Il loro atteggiamento verso l'educazione e la scienza si fece, col tempo, più morbido e comprensivo. Già dal quarto secolo alcuni eremiti e monaci compaiono tra le fila degli autori cristiani, inaugurando un nuovo tipo letterario: regole monastiche e trattati ascetici, collezioni di aforismi spirituali dei Padri del deserto, scritti agiografici ed edificanti, sermoni e lettere. Ben presto giunsero a comporre opere di alto valore e di eminente scienza teologica.

anacoreti e cenobiti

L'ascetismo egiziano si sviluppò in due forme: la più antica è quella *anacoretica* (da *anakorèin*, ritirarsi) o eremitica (da *éremos*, deserto), cioè la vita solitaria, e l'altra, quella *cenobitica* (da *koinòbion*, vita comune), o monachesimo propriamente detto, che è la vita di comunità.

Ad inaugurare la forma *anacoretica*, o eremitica fu **S. Antonio**, ben noto attraverso la classica biografia di San Atanasio. Nato nel Medio Egitto verso il 250, alla morte dei suoi genitori, all'età di vent'anni, vendette tutti i suoi beni, diede il denaro ai poveri e si mise a praticare la vita ascetica nei pressi della sua abitazione. A trentacinque raggiunse la riva destra del Nilo trasferendosi in una fortezza abbandonata, dove molti accorrevano per imitarne l'esempio. Si formarono molte colonie monastiche che si rifacevano ad Antonio come a loro capo. Ma egli non venne meno alla sua vocazione eremitica e visse solitario, come pure tutti i suoi discepoli. Morì a 105 anni, sul monte Kolzim, presso il Mar Rosso.

S. Atanasio (*Vita* 72 ecc.) ce lo presenta come un uomo di una «saggezza divina», pieno «di grazia e di urbanità», benché fosse illetterato. Nelle sue lettere la vita monastica è presentata come una lotta continua, in cui ci si deve armare della mortificazione esterna ed interna per vincere, guidati dallo Spirito Santo, la lotta contro le passioni. Il primo dovere del monaco è di conoscere se stesso, poiché solo coloro che conoscono se stessi saranno capaci di conoscere Dio.

Nella stessa epoca in cui nelle province settentrionali dell'Egitto si sviluppava l'anacoretismo, il copto **Pacomio** insediava nelle regioni meridionali la seconda forma del monachesimo, il *cenobitismo*. Nato da genitori pagani, si convertì all'età di vent'anni. Istituì il primo monastero di vita comunitaria (cœnobium) nella Tebaide, sulla riva destra del Nilo, intorno al 320. Fondò in seguito altri otto monasteri maschili e due femminili, sui quali esercitò l'autorità di un abate generale.

L'importanza dell'opera di Pacomio non consiste nell'aver fatto abitare insieme i monaci. Raggruppamenti di questo tipo esistevano già. Pacomio, piuttosto, ha creato un'autentica comunità, offrendo ad essa la prima regola concepita secondo uno spirito comune di uniformità, di po-

vertà, di obbedienza e di discrezione¹¹⁵. Del testo originale copto della regola sono rimasti frammenti, corrispondenti circa a un quarto. Fortunatamente è sopravvissuta una traduzione latina di S. Gerolamo su un testo greco.

Questa prima regola ha esercitato un influsso straordinario su tutta la legislazione monastica successiva, da S. Basilio a S. Cesario di Arles a S. Benedetto, il padre del monachesimo occidentale.

La vita dei Padri del deserto

Ogni «anziano», cioè ogni monaco «provato» dall'esperienza e per lo più di una certa età viveva o totalmente solo o con un discepolo che si appoggiava a lui e da lui riceveva l'insegnamento e l'esempio per radicarsi nella vita monastica. Il discepolo compiva qualche servizio fondamentale, come preparare il cibo, accogliere gli ospiti e introdurli all'anziano, andare ogni tanto a vendere il lavoro nel più vicino centro abitato o qualche altra commissione verso l'esterno.

il lavoro, la preghiera e l'ospitalità

Tranne il lavoro dei campi per qualcuno, il lavoro abituale era sempre nella propria cella e consisteva nel fabbricare stuoie e ceste dall'intreccio di foglie e rami di palma, messi prima a macerare nell'acqua. Questo lavoro semplice consentiva la solitudine in cella e permetteva di «ruminare», ripetendo fino a farsene impregnare, pagine della Scrittura apprese a memoria, oppure di reiterare insistentemente invocazioni al nome del Signore. Durante il lavoro, in altre parole, il monaco custodisce il clima di preghiera creato nelle ore in cui non lavora. La preghiera liturgica consisteva nell'Eucaristia domenicale e festiva e nella celebrazione delle ore o ufficio divino, con la proclamazione dei salmi, intervallata da pause di intensa preghiera silenziosa. Il cibo, molto scarso e austero veniva preso una sola volta al giorno, all'ora nona (verso le tre del pomeriggio).

L'ospitalità era attentamente praticata, soprattutto in occasione della venuta di laici e di monaci, anche da molto lontano, per chiedere un consiglio spirituale ad un anziano progredito nella vita evangelica. La consuetudine era di pregare insieme qualche istante, per lo più in silenzio, ancora prima di scambiarsi il saluto fraterno.

I Detti dei Padri del deserto

Nessun libro può dare un'idea dello spirito del monachesimo egiziano meglio della collezione anonima di massime spirituali, note sotto il nome di *Apophthegmata Patrum* (Detti dei Padri), compilata verso la fine del quinto secolo in greco sulla base di una tradizione orale copta¹¹⁶. Episodi o frasi salienti di questo o quell'anziano, passati di bocca in bocca e magari anche coloriti di qualche particolare leggendario o di qualche luogo comune, vennero fissati per iscritto in uno stile semplice e disadorno, abbozzando un quadro assai pittoresco della vita monastica.

vera e falsa ascesi

Pur essendo un testo nel quale si dà gran spazio al tema dell'ascesi come dominio del corpo mediante digiuni, veglie e penitenze, con racconti di austerità tremende, si deve riconoscere che esse non sono sopravvalutate o assolutizzate, ma relativizzate e subordinate ad altri valori. Quando le pratiche ascetiche, invece di essere un mezzo per aprirsi ai doni superiori dell'umiltà, della carità, dell'obbedienza, sono impregnate di autosufficienza e di orgoglio, allora è meglio rigettarle e scegliere decisamente un'altra strada. Quello che conta non è essere monaco o vivere nella società secolare, ma nell'una e nell'altra condizione compiere la volontà di Dio: il vero

¹¹⁵ Molti passi della regola si riferiscono al lavoro fisico. La maggioranza dei monaci era dedita a lavori agricoli, mentre altri esercitavano un mestiere: sarti, fabbri, falegnami, tintori, conciatori, calzolai, copisti, cammellieri, fabbricanti di stuoie o panieri con le canne del Nilo e le foglie di palma. Ogni lavoro manuale era considerato come un servizio divino, ma ogni monaco doveva ricevere un compito proporzionato alle proprie forze. Il culto liturgico consisteva in due preghiere da dire in comune, una il mattino e l'altra la sera. È interessante notare che non poteva essere ammesso al monastero il novizio che non sapesse leggere e scrivere.

¹¹⁶ Il materiale fu ordinato in due raccolte principali, una detta «alfabetica», l'altra «sistemica»: la prima raggruppa detti e fatti relativi allo stesso anziano, seguendo le lettere dell'ordine dell'alfabeto; la seconda raccoglie, in venti capitoli, detti che si riferiscono ad anziani diversi ma raggruppati secondo un tema (ad es., umiltà, carità, preghiera). Attualmente non possediamo l'originale greco, ma una vastissima serie di manoscritti della traduzione latina i quali attestano concordemente la preesistenza del testo greco. È rimasto un indice greco, risalente a un manoscritto del nono secolo, da cui risulta una suddivisione dell'opera in 20 capitoli.

monaco non dovrebbe essere altro che il vero cristiano che vive veramente il Vangelo. La chiamata a monaco non è altro che un dono all'interno del battesimo e della chiamata fondamentale di tutti i cristiani, soltanto con la specificazione di un più radicale ed esplicito percorso di rinnegamento nell'obbedienza e nella povertà.

Queste osservazioni sono molto importanti per noi, che viviamo un clima di sospetto verso le manifestazioni ascetiche. I detti dei Padri del deserto ci aiutano a comprendere il valore positivo dell'asceti come via all'umiltà. C'è un rapporto molto stretto tra fatica del corpo e umiltà: in ogni fatica si manifesta la nostra impotenza; è solo Dio che aiuta, Lui rifugio e forza nelle tribolazioni (Sl 45,2). Le veglie e i digiuni, debilitando il corpo, pongono l'uomo davanti a Dio nella verità della sua situazione di debolezza, lo inducono a ricordarsi della propria fragilità e a riconoscerne le radici teologiche¹¹⁷.

la preghiera

«La preghiera è lo specchio del monaco», affermavano alcuni anziani molto progrediti nella vita spirituale. E con la stessa schiettezza affermavano che per giungere ad un vero dialogo con Dio bisogna percorrere una lunga strada di lotte e fatica, perché la preghiera è continuamente minacciata dalla stanchezza, dalla distrazione, dalla vanità, dalle illusioni, dall'assalto dei demoni¹¹⁸, dal gioco fuorviante delle passioni. Chi comincia a pregare deve sapere a che cosa va incontro: i demoni si accaniscono contro chi prega perché sanno che niente come la preghiera li sconfigge e li immobilizza.

«I fratelli chiesero al padre Agatone: “Padre, nella vita spirituale quale virtù richiede maggiore fatica?”. Dice loro: “Perdonatemi, ma penso non vi sia fatica così grande come pregare Dio. Infatti, quando l'uomo vuole pregare, i nemici cercano di impedirlo, ben sapendo che da nulla sono così ostacolati come dalla preghiera. Qualsiasi opera l'uomo intraprenda, se persevera in essa troverà la quiete. La preghiera invece richiede lotta fino all'ultimo respiro”» (XII, 2).

La liturgia

La *lingua liturgica* originaria era il greco ma, dopo le controversie calcedonesi e l'opposizione a Bisanzio, la lingua popolare copta diventa letteraria e si sviluppa maggiormente a spese del greco. Per raggiungere il più grande numero di fedeli si lavorò a tradurre le Scritture nella lingua del paese, cercando una grafia più semplice di quella dei geroglifici. La base di questa traslitterazione furono i caratteri greci. Il copto resistette bene come unica lingua liturgica fino al medioevo (è in uso ancora oggi), ma dall'inizio del secondo millennio subentra come lingua parlata l'arabo, che soppianta gradualmente il copto¹¹⁹.

L'*anno liturgico* è assai particolare a causa del calendario, calcolato dal 29 agosto 284 d. C., inizio del regno di Diocleziano e, per i copti, dell'era dei martiri. I 365 giorni sono divisi in 13 mesi: 12 mesi di 30 giorni e un mese finale di 5 giorni (6 negli anni bisestili). Si distinguono *tre stagioni liturgiche* di durata diseguale, che riprendono l'antico calendario faraonico, relativo alla

¹¹⁷ Questo insegnamento spirituale non riguarda solo la classica dottrina sul valore dell'asceti come freno e controllo delle passioni. Supera di molto questa impostazione, ancora legata ad una modalità etica (= **Cosa** posso fare per salvarmi?), per portare il credente alla domanda radicale: «**Chi** mi può salvare?». La prima formulazione è legata ad una percezione di sé in cui si crede di potere percorrere un itinerario di maggiore o minore perfezione, mentre invece è in questione la salvezza stessa. Il deserto porta i solitari a conoscere a fondo la propria miseria e impotenza: il monaco è un cristiano particolarmente consapevole della sua infermità. È significativo che - nella serie sistematica degli Apoftegmi - il capitolo più lungo sia dedicato all'umiltà, riconosciuta come il fondamento sul quale si costruisce tutto l'edificio.

Strettamente collegata è la via dell'obbedienza, come rinuncia ad una volontà che è segnata dal peccato di Adamo. Per divenire veramente figlio di Dio nel Cristo obbediente il monaco si fa totalmente figlio nelle mani di un padre spirituale che diviene per lui il tramite sicuro della volontà di Dio su di lui. «Se vedi un giovane che sale al cielo con la sua volontà, prendilo per i piedi e tiralo giù, gli fa bene» (X, 111).

¹¹⁸ Il demonio è uno dei protagonisti principali degli apoftegmi. Ciò, a parte modalità di rappresentazione fortemente mitizzate, è conforme alla dottrina del combattimento spirituale: nel mondo sono all'opera, al di fuori e al di sopra dell'uomo, potenze soprannaturali maligne che accendono le passioni e inducono al peccato. Come Cristo «fu condotto dallo Spirito nel deserto per essere tentato dal diavolo» (Mt 4,1), così il monaco che si ritira nel deserto sa che sarà tormentato da un combattimento più diretto e serrato.

¹¹⁹ Il rito copto oggi è celebrato in **bohairico**, uno dei dialetti della lingua copta. Le letture (soprattutto il vangelo) e alcune preghiere sono proclamate in arabo.

vita agricola e alle inondazione del Nilo: *l'inondazione* (19 giugno - 19 ottobre); *la semina* (20 ottobre - 18 gennaio); la raccolta (19 gennaio - 18 giugno). La settimana inizia il sabato sera.

I *digiuni*¹²⁰ sono importanti e realmente seguiti:

- di *Natale*, di 43 giorni (25 novembre- gennaio);
- di *Giona* o di *Ninive*, di 3 giorni prima della settuagesima latina;
- di *Eraclio*, da lunedì a sabato dell'ottava settimana prima di Pasqua;
- *Quaresima*, di sette settimane;
- degli *Apostoli*, varia da 15 a 49 giorni;
- della *Dormizione* (di Maria), di 15 giorni dal 7 al 22 agosto.

Bisogna aggiungere i mercoledì e i venerdì di tutto l'anno.

La liturgia è solenne, ma non sontuosa, tutta cantata, caratterizzata da lunghe meloee piuttosto gravi e monotone. Non indulge a sfarzo esterno, ma cura nei dettagli tutta una serie di gesti espressivi, come l'uso di togliersi le calzature da parte del celebrante, prima di penetrare nel *santuario*, il cuore più santo della chiesa. Secondo il simbolismo caro all'Oriente cristiano, infatti, risulta necessaria la divisione dello spazio sacro tra navata, che accoglie il popolo di Dio, e *santuario*, luogo dove si celebra, separati da un' *iconòstasi*¹²¹.

La *celebrazione eucaristica* è lunga e sobria, di derivazione monastica e legata ad una comunità di contadini, senza sfarzo esteriore, per nulla influenzata dalle pomposità imperiali, fin quasi ad apparire monotona. Come testimonia il canto, così originale, essa sembra aver conservato più di altre l'impronta dell'Egitto antico con cui la Chiesa copta non ha mai cessato di sottolineare la propria continuità¹²².

La confezione del pane eucaristico avviene la sera prima nel corso di un meticoloso ufficio appropriato. All'inizio della liturgia si fa una processione con i doni intorno all'altare. Troviamo una doppia *epiclesi*¹²³, la prima delle quali è sottolineata da ripetuti segni di croce sulle specie. Le letture sono quattro; il vangelo viene sempre letto in copto e in arabo. Dopo una lunga litania inizia l'anàfora¹²⁴, a cui segue la comunione. Le specie della comunione sono distribuite ai fedeli separatamente con una formula che sottolinea il realismo del corpo e sangue di Cristo: «Il corpo (il sangue) dell'Emmanuele nostro Dio è questo in verità. Amen!». I vasi sacri vengono scrupolosamente purificati con acqua. Alla fine il popolo esclama: «Amen! Avvenga per cento anni!».

Un tratto caratteristico, oltre alle due lunghe preghiere di *assoluzione* all'inizio della celebrazione e prima della comunione, è la *confessione di fede* del celebrante al momento della frazione del pane; essa menziona esplicitamente, a partire dall'XI secolo, il riconoscimento della distinzione nell'unico Cristo della divinità e dell'umanità, senza confusione e senza separazione.

¹²⁰ Il digiuno esclude carne e latticini. Il pesce è escluso in alcune grandi vigilie, nella quaresima e nel digiuno di Giona.

¹²¹ Cancellata ornata di icone o parete di legno lavorato e intarsiato in maniera finissima (come ne "La Sospesa" al Cairo).

¹²² Su questa stessa linea di continuità, molto presto i cristiani d'Egitto hanno riconosciuto nella «chiave della vita» (*ankh*), che le immagini di dèi e faraoni tenevano nella mano, l'annuncio della «croce vivificante». Questa croce copta fu adottata verso il IV secolo.

¹²³ Epiclesi (da *epikaléō* = invocare) è la speciale invocazione con cui la Chiesa implora la potenza divina e l'intervento particolare dello Spirito Santo affinché i doni offerti dagli uomini vengano consacrati, cioè diventino il corpo e il sangue di Cristo, e perché la vittima immacolata, che si riceve nella comunione, giovi per la salvezza di coloro che vi partecipano.

¹²⁴ Con questa parola (derivata da *anaphorà* = il portare su, offrire) si indica il momento centrale e culminante dell'eucaristia, dal prefazio alla dossologia. È sostanzialmente sinonimo di «preghiera eucaristica». In pratica la liturgia copta usa tre anafore: la più frequente è quella di *S. Basilio*, più breve e meno elaborata teologicamente della recensione bizantina; quella di *S. Gregorio Nazianzeno*, usata nelle grandi feste; quella di *S. Cirillo* (ma è sostanzialmente l'antica anafora alessandrina di S. Marco) a causa della sua lunghezza è quasi caduta in disuso. Altre dodici anafore sono sparite dall'uso.

Più di ogni altra liturgia ha conservato e sviluppato il rito dell'*offerta dell'incenso* ogni volta che l'eucaristia deve essere celebrata: tale rito, distinto dall'ufficio, si accompagna a preghiere, canti e letture bibliche del Nuovo Testamento.

La *liturgia delle Ore* ha conservato l'antica semplicità monastica: lettura di dodici salmi e di un passo del vangelo. Gli inni sono di una grande sobrietà, che contrasta con l'esuberanza siriana e bizantina.

L'arte

L'arte dell'Egitto cristiano, particolarmente del periodo che va dal III all'VIII secolo, e definita copta, risulta ancora poco conosciuta. Formatasi in maniera originale sui fondamenti dell'arte e delle tradizioni formali dell'Antico Egitto, essa si stacca dall'ellenismo alessandrino, legato ai ceti nobili e benestanti, per essere espressione delle classi subalterne. *Antiellenistica e antiaristocratica* fin dall'inizio, l'arte copta dà vita ad una complessa iconografia religiosa, della quale non rimane molto a causa della dominazione araba. Dal punto di vista tematico è intimamente collegata ad un cristianesimo di stampo monofisita e monastico.

In generale, la plasticità dei canoni artistici greco-romani, venne abbandonata in favore di una semplificazione e schematizzazione delle forme e dei contorni fino ad una stilizzazione quasi astratta. Le *pitture murali* copte, di cui rimangono alcuni esempi, sono in stretto rapporto con la pittura paleocristiana e bizantina. La *scultura* copta mantiene nelle figure la massiccia densità delle forme dell'Antico Egitto (come possiamo riscontrare nel famoso gruppo dei quattro imperatori romani all'esterno della basilica di S. Marco a Venezia). La scultura architettonica, pur rifacendosi considerevolmente ai modelli classici tende sempre più verso l'astrazione e le forme geometriche. L'influsso bizantino si rivela evidente in certe decorazioni architettoniche come i capitelli a canestro (di cui esistono splendidi esemplari all'interno del Museo Copto del Cairo). L'*architettura* si esprime in forme semplici e severe, soprattutto nelle chiese, che si dimostrano assai distanti dal contemporaneo stile bizantino, pur riservando talora ingegnose soluzioni allo spazio del santuario.

Di eccezionale ricchezza sono le cosiddette *arti minori*: oggetti di bronzo e di ceramica (in cui eccellono lampade e lucerne che sembrano anticipare la tipologia islamica), splendidi tessuti di lana o ricamati assai ben conservati (usati per i defunti: abiti, coperte, cuscini), che presentano un gioco di colori guidato da un particolare gusto per i contrasti.

le icone

Fu probabilmente in Egitto che nacque la concezione dell'icona come «finestra aperta sull'invisibile»¹²⁵, collegata alla convinzione che l'immagine evoca, «chiama» e garantisce la presenza reale del soggetto raffigurato (come indicano i famosi ritratti funerari ritrovati nell'oasi di El-Faiyum)¹²⁶. Le icone copte si distinguono per la loro dolcezza, la grazia e una certa espressività un po' *naïf*. Esse hanno una impronta popolare, che le scioglie dai rigidi parametri stilistici delle coeve iconografie cretese o bizantina. Anche se non raggiungono la bellezza di queste ultime, le icone copte esprimono freschezza e spontaneità. Dagli stilemi dell'epoca faraonica ereditano la tendenza alla essenzialità e al frontalismo di certe figure di santi e cavalieri oltre che all'accostamento di colori puri come l'azzurro, il giallo e il rosso.

Dal punto di vista storico e culturale il mondo copto costituisce l'elemento di connessione tra due immagini classiche e un po' stereotipate dell'Egitto, ridotto o all'antichità come «Paese dei Faraoni» oppure all'espansione araba come «Culla dell'Islamismo». Senza uno sguardo alla cultura, alla teologia, alla spiritualità e all'arte cristiana, avremmo una visione limitata e distorta dell'Egitto.

¹²⁵ Vedi la scheda dedicata al monastero di S. Caterina.

¹²⁶ Si conoscono circa 700 esemplari di questi ritratti. Riproducono fedelmente i tratti del volto del defunto: erano applicati alla parte superiore della mummia, trattenuti dalle bende. Eseguiti a tempera o a encausto, rappresentano l'evoluzione in epoca romana della maschera funeraria faraonica. Sono spesso veri capolavori di profonda intensità psicologica, capaci di forte espressività e caratterizzati dall'intensa luminosità degli occhi. Alcuni di essi sono esposti al Museo del Cairo (1° piano, sala 14, vicino al Tesoro di Tutankhamon).

La compilazione di queste note è derivata dal “libero saccheggio” delle seguenti fonti:

J. QUASTEN, *Patrologia*, Marietti, Casale Monf., 1973, 2 ed.: vol. I, *Gli Alessandrini*, pag. 283-384; vol. II, *Gli scrittori di Alessandria d’Egitto*, pag. 9-146; *I fondatori del Monachesimo egiziano*, pag. 147-191.

D. GELSI, *Liturgie orientali*, in “Nuovo Dizionario di Liturgia”, E.P., 1993, 3 ed., pag. 917-939.

C. ANDRESEN e G. DENZLER, *Dizionario storico del Cristianesimo*, E.P., 1992.

I PADRI DEL DESERTO, *Deti*, a cura di L. Mortari, Città Nuova, 1972.

M.-P. MARTIN, *Note sull’Islamismo in Egitto*, in “La Civiltà Cattolica”, 1993, III, pag. 373-381.

M. LACKO, *Chiesa Copta*, in “Enciclopedia delle Religioni”, Vallecchi, Firenze, 1970, vol. II, col 409-412.

I. H. DALMAIS, *I Copti*, in “Il Mondo della Bibbia” n. 18 (maggio-giugno 1993), LDC, pag. 43-46.

J. POULIN, *La Chiesa copta a Gerusalemme*, in “Il Mondo della Bibbia” n. 18 (maggio-giugno 1993), LDC, pag. 47-48.

P. MARAVAL, *I monaci di Palestina nel cuore dei conflitti teologici*, in “Il Mondo della Bibbia” n. 17 (marzo-aprile 1993), LDC, pag. 36-40.

L. FERRARI, *I copti e l’Egitto cristiano: ricercare le radici*, in “Religione e scuola”, 1993/6 (luglio-agosto), Queriniana, Brescia.

EGITTO, guida del Touring Club Italiano, Milano, 1987.

ARTE COPTA, in “Enciclopedia dell’Arte”, vol. II, Mondadori, Verona, 1987, 2 ed.

10. CANTI DEL SERVO INUTILE

GHERSHOM¹²⁷

Un gelido vento straniero
squassando scheletriche forme danzanti
dannate in ceppi alla terra - gli alberi -
piega il mio corpo e duramente la mia faccia offende

Ghershom mi chiamò mio padre un tempo lontano
quando attingeva acqua dal pozzo nella terra del sole
il gregge spingendo fin sotto il monte che fuma
di là dal braccio di mare da cui provenimmo

Ghershom mi devi chiamare, padrone,
che mai non m'avrai conquistato: il tempo non dura
ormai è la fine, una svolta è avvenuta nel cielo,
non senti il tremore dell'ultimo istante affannato
che ancora rimane alla storia e smantella il tuo carro di guerra
e le armi già tutte infiacchite e il denaro?

Questo vento è cattivo
e gli occhi ferisce - punendo -
che guardano avanti il cammino

ecco vengo puntando i miei piedi a fatica
contro il gelo che frena il mio passo
io Ghershom in terra straniera.

¹²⁷ È il nome di un figlio di Mosè, natogli nell'amaro esilio di Madian. Esso significa «straniero» (Es 2,22)

DESERTO

Mosè disse al Signore:
"Non dimenticare che questa gente
è il tuo popolo!
Se tu non vieni con noi,
non farci neppure partire di qui"
(Esodo 33,13.15)

Ogni passo è fatica qui
e incerta la strada tra i sassi.
Duri lamenti si levano
laggiù nel vallone, tra tende
piantate a riparo del vento.

E noi non sappiamo venire,
o forse nessuno lo vuole
là dove ci indichi tu.
Nessuno conosce il sentiero
che verso il deserto s'addentra.

Remoto s'è fatto l'evento
glorioso del guado dei laghi
salmastri, ci siamo perduti
portando nel cuore paure,
fatiche e stanchezze di anni.

Qui siamo accerchiati dal nulla,
e tutto è deserto d'intorno,
silenzi agghiaccianti le notti,
segnate di lutti e serpenti
le strade che tu promettesti.

Dal vasto orizzonte del monte
non scorgo i sentieri di vita
che allora, da schiavo, io vidi,
braccato alle spalle dai carri
e dai fanti del Re dell'Egitto.

Se tu non ci guidi per queste
contrade in cui siamo smarriti,
ludibrio sarà la tua gloria,
saremo derisi da un fato
più grande e potente di te.

Io qui non ti vedo, non sento
la forza sicura del braccio
tuo santo, di là delle canne
palustri che abbiamo passato,
se tu non ci riveli il tuo nome.

Io so che tu vivi nascosto,
che abbiamo perduto il tuo volto
e siamo lontani dall'Eden,
giardino d'incontro e d'amore,
sognata dolcezza di sguardi.

Verrà, dopo il vespro, la notte
del tuo non visto venire,
silenzio assoluto d'abisso,
violante distanze di morte
colmate di grida e sussurri.

La notte fu lunga in Egitto,
segnata d'attesa, e grande
la gioia che esplose tra noi;
eppure, ferito l'orgoglio
dei forti, la nube scomparve.

Solo notte oscura è la notte
nel vuoto apparente di te
(e noi possederti vorremmo,
rendendoti cosa ed oggetto),
ma tu sei presente lontano.

Di te non s'è spenta la notte;
opaco spessore noi siamo
che oscura la luce e richiude
gli spazi del tuo ritornare
sui nostri sentieri perduti.

Domani, disceso dal monte,
sarò tra i sassi, le tende
e i duri lamenti dei figli
che tu hai chiamato dal delta
del fiume, lontano e solenne.

Di luce, all'alba, il monte esplosivo,
scendendo per scuri calanchi,
lontano ormai vedrò, sconfitto
da sorda chiusura e stanchezza
di un popolo esausto e ferito.

A chi ripeterò il messaggio
dell'assente presenza di te,
con chi parlerò dei silenzi,
per chi scenderò nella steppa,
se ora lontano s'è fatto

non Dio, ma l'essere umano?

Mantova, Avvento 1989

CANTICO DEL SERVO INUTILE

"So infatti che, dopo la mia morte,
voi certo... vi allontanerete
dalla via che vi ho detto di seguire"
(Deuteronomio 31, 29)

Da questo monte figgo lo sguardo

all'attesa pianura solcata dal fiume,
che voi guaderete cantando.

Precocemente invecchiato
ad avventurarmi per mappe di sogno
sui sentieri, non tracciati, del deserto
non posso seguitare con voi
il cammino
in cui non credeste.

Quassù m'accoglierà il silenzio
del tramonto e il brivido
estremo dell'inutilità
quando i vostri passi s'affretteranno
alla promessa.

Ad essa vi spronai, pecore erranti,
(e visionario apparvi, a tutti)
gridando la speranza fuori dai muri
delle città dell'uomo.

Celebrate le vostre feste, ora,
non volgete lo sguardo
a me che sono rinchiuso
nella solitudine della notte.

Amate
- senza nostalgia di condottieri - la strada
che porta alla nuova contrada
della libertà.

Mantova, 16/20 novembre 1976

DJEBEL MOUSA

La luna scolpisce
pareti di roccia
e gli alti bastioni
del sacro convento
che incombe severo.

Tintinnabula,
a notturne salmodie vocando,
il grande simandron¹²⁸;

riluce absidale il dorato pantocratore
e l'abate, in corona d'icone,
s'inchina al mistero.

Nel buio,
legato da un filo sottile
di luce che sale a tornanti,
si snoda, tra i sassi e le stelle,
il nostro cammino:

¹ Strumento percussivo, di ferro o di legno ricurvo, battuto da un martelletto per chiamare all'ufficio divino nei monasteri ortodossi.

afrore di dromedari
e passi a cadenza,

bisbigliati sussurri
lambiscono il monte.

Scura

la mole dell'Oreb

sovrasta

gli antichi scalini di roccia.

Grandi

le stelle dei tropici

vegliono immense

sui nipoti d'Abramo,

guidano il sole,
damigelle nuziali
ed esce vigoroso,
balzando sui monti,
prode sposo e guerriero
di dardi infuocato.

(1993)

Abbiamo camminato insieme facendo «zikkaron» della nascita di un popolo, abbiamo ripercorso le orme di Mosè, forse siamo semplicemente tornati alle nostre radici.

Nel momento di concludere il viaggio “geografico” avvertiamo che l’esodo non termina: esso diviene un modo di affrontare l’esistenza, una dimensione dell’anima.

Nel desiderio di lasciarvi un segno, modesto ma non abituale, a ricordo di questi giorni, mi sono ritrovato a scoprire, con mia grande sorpresa, che Mosè si accompagna ai miei pensieri da almeno vent’anni. Ed ecco queste paginette che non pretendono di essere «poesia» e, dunque, non reclamano troppo rispetto né attenzione. Esse desiderano solo significarvi la gioia di avere condiviso con voi questa esperienza.

don Ulisse

“Sulle orme di Mosè”, 13-20 marzo 1994

INDICE

01. Esodo e storia
02. La Pasqua
03. Il Mare dei Giunchi
04. Il Sinai
05. Alleanza, legge e libertà
06. Mosè Morenu
07. S. Caterina
08. Petra
09. La chiesa copta
10. Canti del servo inutile