

Antropomorfismi biblici, il caso di Esodo 33:18-23

Parte 1

Autore: © Avraham Israel, diritti riservati – Ultima revisione: 13/10/2007 – richiede font greek.ttf

1. Abstract

Per antropomorfismo (dal greco ἄνθρωπος = uomo e μορφή = forma, aspetto esteriore) si intende l'attribuzione di forme fisiche e di sentimenti umani alle figure divine nelle varie culture religiose. Nelle diverse traduzioni della Bibbia ebraica si riscontrano passaggi che, per la forma in cui sono stati resi in traduzione dal testo ebraico originario, sembrano conferire a D-o caratteristiche umane. In un importante passaggio del libro dell'Esodo, Es. 33:18-23, D-o che parla a Mosè sembra possedere un volto visibile dagli altri esseri umani, appare confinabile all'interno dell'universo, camminare sulla terra ed avere persino mani e spalle, come fosse simile ad una delle sue creature terrestri. Un attento studio del testo ebraico condotto da Avraham Israel illustra il reale significato dei termini ebraici che ricorrono in Es. 33:18-23 e ci restituisce il senso più probabile del passo, dedotto in base al contesto letterario, alla tecnica di composizione della Bibbia ebraica, che utilizza spesso espressioni figurate e allegorie, alla tradizione rabbinica e alle complesse sfumature della lingua ebraica, spesso ostiche al semplice lettore e persino al biblista "occidentale". L'analisi dimostra come le parole che ricorrono nel testo ebraico abbiano un significato altamente simbolico e non possano essere ricondotte semplicemente a termini comunemente utilizzati per esprimere parti del corpo umano, come appare leggendo le diverse traduzioni della Bibbia ebraica. Anche per questo, più che di "traduzioni" dovremmo parlare di "versioni" od "interpretazioni" della Bibbia ebraica nelle varie lingue, del resto già la vocalizzazione masoretica, dalla quale provengono le varie traduzioni dall'ebraico, è una forma di interpretazione di un testo ebraico che anticamente era consonantico. La relazione di Avraham Israel ci restituisce la visione che la religione ebraica ha da sempre di D-o, che non può essere descritto da un punto di vista antropomorfo oppure confinato all'interno di uno spazio, fosse anche l'intero universo materiale, in quanto "Egli Stesso è lo spazio, il Luogo, è la Presenza Divina che genera lo Spazio, alimenta ogni cosa, l'energia da Lui emanata mantiene in movimento le particelle degli atomi e permette l'esistenza della materia che sta sempre all'interno di uno spazio".

2. Alcuni antropomorfismi nella Bibbia ebraica

Nella Bibbia ricorrono comunemente espressioni figurate e simboliche quali: "braccio del Signore", "dito di D-o", "mano di D-o", ecc. Queste espressioni non vengono riferite solamente alla Divinità, inoltre frasi come "per mano di" oppure "la mano di" non sempre vanno intese in senso letterale ma spesso indicano la causa dell'azione in modo figurato. La stragrande maggioranza di queste espressioni sono parte dello stesso linguaggio biblico, il quale si esprime spessissimo con espressioni figurate e metaforiche. Ad esempio, in italiano usiamo la parola "accanto", per dire "al lato", la corrispondente traduzione in ebraico è "al yad" o "leiad" che letteralmente significa: "sopra mano", "a mano". Il senso della costruzione, quindi, non ha nulla a che vedere con la mano di un essere umano. Le espressioni che contengono la parola "yad" = mano nell'ebraico comune sono numerosissime (al ydei, miyad, ecc.) così come molto comuni sono le espressioni che contengono il termine "pi" = bocca (lefi, al pi, ecc.). Anche termini utilizzati nel capitolo 33 dell'Esodo come "panim" = "faccia" – che nello stesso libro incontriamo nelle sue varie costruzioni: "panai" (mia faccia: è proprio il caso di Es. 33:20), "panav" (sua faccia) "pnei" (la faccia di) – nell'ebraico comune sono impiegate in numerosissime espressioni, da intendersi molte volte in senso figurato anche se spesso non sono propriamente figurate, in quanto fanno parte del normale uso delle parole dell'ebraico. Ad esempio le parole "mipnei" (= a causa di), "lignei" (prima di, davanti a), ecc., sono

tutte composte con il termine “panim” (faccia). Il termine “panim” (= faccia) in ebraico esiste solo al plurale, ma non è da intendersi come il plurale italiano “facce” perchè in ebraico esso è un plurale di indefinibilità ed esprime pertanto un concetto singolare indefinito, pur rimanendo grammaticalmente un plurale. L’indefinibilità la si può intuire per esempio nella moltitudine dei lineamenti del viso esistenti nell’umanità. “Panim”, tuttavia, non denota soltanto il volto dell’uomo ma in senso estensivo è utilizzato anche per quello degli animali, degli oggetti e di ogni altra cosa. “Panim” significa anche “davanti”, la parte anteriore di tutte le cose, il suo esatto contrario è “achor” = dietro, la parte posteriore. Nei seguenti due versi, che riportiamo secondo due diverse traduzioni/versioni della Bibbia in lingua italiana, ricorrono proprio i due opposti, “davanti” e “dietro”:

1 Cr. 19:10 (Trad. Nuova Diodati) – “Quando Joab si rese conto che aveva contro di sé due fronti di battaglia, uno **davanti** e l’altro **dietro**...” (ebr.: ‘êlâyw **pâniym wæ’âxôwr**)

2 Cr. 13:14 (Trad. N. Riveduta) – “Gli uomini di Giuda si voltarono indietro, ed eccoli costretti a combattere **davanti** e di **dietro**” (hammilæxâmâh **pâniym wæ’âxôwr**)

In italiano si usa dire “spalle” anche per designare la parte posteriore delle cose così in altre traduzioni dei suddetti versi biblici, come quella della C.E.I., si trova “spalle” anziché “dietro”. Sebbene le parole ebraiche utilizzate in 1 Cr. 19:10 e 2 Cr. 13:14 siano identiche (pâniym wæ’âxôwr), la Nuova Diodati in 1 Cr. 19:10 traduce con “dietro” mentre in 2 Cr. 13:14 con “spalle”. Viceversa la Nuova Riveduta utilizza nel primo v. “spalle” e nel secondo “dietro”. Quindi la stessa versione italiana a volte rende con termini diversi della lingua italiana parole che in ebraico sono esattamente le stesse. In Ezechiele 2:10 abbiamo un terzo esempio in cui ricorrono gli stessi due contrari, “davanti” e “dietro”. In questo caso, tuttavia, varie traduzioni sbagliano a rendere il termine che nel testo masoretico è vocalizzato “panim” (= faccia, davanti), leggendolo come se fosse “pnim” (= dentro), un termine di radice del tutto diversa: “Lo srotolò davanti a me; era scritto di dentro e di fuori” (trad. Nuova Riveduta). Il testo ebraico riporta in questo passo ancora una volta l’espressione “pâniym wæ’âxôwr”, che dunque ricorre in modo perfettamente identico in tutti e tre i versi sopraccitati: 1 Cr. 19:10, 2 Cr. 13:14 ed Ez. 2:10.

Non desta dunque alcuna meraviglia se in Esodo 33:23 “achorai” viene tradotto con “spalle” (“Poi toglierò la mia mano e vedrai *le mie spalle*”, CEI) anziché con “parti posteriori”. Ma questa parola è da intendersi in senso fisico, come se D-o avesse spalle umane (antropomorfismo)? Nessun passaggio della Bibbia utilizza il termine “achorai” (= mie parti posteriori, costruzione con suffisso di “achor” = dietro) per designare le spalle umane come organo. Esiste solamente un verso in tutta la Bibbia ebraica riferito ad uomini che usa il termine “achor”, costruito al plurale, ma non indica le spalle o la schiena come regioni del corpo ma semplicemente esprime ciò che sta dietro di loro come direzione. Si tratta di Ez. 8:16, dove il termine ebraico usato è “achorehem” = “le loro parti posteriori”. Quando “achor” è riferito agli uomini è dunque logico tradurre con “spalle”, come giustamente fa la versione Diodati:

Ez. 8:16 (Diodati) – “che aveano le spalle volte alla Casa del Signore, e le facce verso l’Oriente”

Ma lo stesso identico termine “achorehem”, essendo esso questa volta rivolto ai buoi, in 1 Re 7:25 viene reso dalla stessa versione Diodati con “parti di dietro”:

1 Re 7:25 (Diodati) – “E tutte le parti di dietro di que’ buoi erano volte indietro”

Il termine che invece designa propriamente le “spalle” come parte fisica del corpo umano in ebraico è “shchem” ed è molto comune nella Bibbia.

3. Esodo 33:20 La faccia di D-o (panim)

Appurato dunque che il termine “panim” non sempre si riferisce ad un organo del corpo umano e non può essere tradotto ogni volta meccanicamente con “faccia” oppure con “volto”, mentre “achor” non assume mai il significato di “spalle”, resta ora da capire se il nostro brano di Esodo 33:18-23 attribuisce realmente a D-o parti anteriori e posteriori. E’ logico pensare che nel D-o di Israele, spesso definito il “luogo del mondo”, si possano distinguere parti riconoscibili, come in tutte le altre cose? Il testo ebraico della Bibbia non può esimersi dall’utilizzare espressioni figurate e metaforiche, specialmente quando queste sono riferite alla Divinità, perchè questo è l’unico modo, l’unica tecnica letteraria per poter parlare di D-o e descrivere le Sue azioni. D-o parla con gli uomini nella lingua degli uomini per farsi da loro comprendere. Esamineremo ora i termini impiegati nel libro dell’Esodo che hanno dato luogo ad interpretazioni antropomorfe. A tale proposito utilizzeremo la versione italiana della Bibbia Diodati che più lascia trasparire il senso figurato di alcune parole. Nel testo ebraico dell’Esodo compreso fra i capp. 32 e 34 si rintracciano, in varie forme, 18 occorrenze del termine “panim” = “faccia”:

- 1) “Edificò un altare davanti ad esso” (Es. 32:5). L’ebraico ha “lefanav” (= alla sua faccia)
- 2) “Ma Mosè supplicò al Signore Iddio suo” (Es. 32:11). L’ebraico ha “pne *****” (= la faccia del Signore)
- 3) “D’in su la terra” (Es. 32:12); “Faccia della terra” (Nuova Riveduta)
- 4) “Sopra dell’acqua” (Es. 32:20). L’ebraico ha: “al pne hamaim” (= sulla faccia dell’acqua)
- 5) “E il Signore disse: La mia faccia andrà” (Es. 33:14)
- 6) “Sopra la terra” (Es. 33:16); “Sulla faccia della terra” (Nuova Riveduta)
- 7) “Tu non puoi veder la mia faccia” (Es. 33:20)
- 8) “La mia faccia non si può vedere” (Es. 33:23)
- 9) “Il Signore adunque passò davanti a lui” (Es. 34:6). L’ebraico ha “al panav” (= sulla sua faccia)
- 10) “Davanti a me” (Es. 34:20). L’ebraico ha “panai” (= mia faccia).
- 11) “Tre volte l’anno comparisca ogni maschio tuo davanti alla faccia del Signore” (Es. 34:23)
- 12) “E quando tu salirai per comparir davanti alla faccia del Signore Iddio tuo” (Es. 34:24)
- 13) “La pelle del suo viso” (Es. 34:29). L’ebraico ha “or panav” (= pelle della sua faccia)
- 14) “La pelle del suo viso” (Es. 34:30). L’ebraico ha “or panav” (= pelle della sua faccia)
- 15) “In sul viso” (Es. 34:33). L’ebraico ha “al panav” (= sulla sua faccia)
- 16) “E quando Mosè veniva davanti alla faccia del Signore” (Es. 34:34)
- 17) “La faccia di Mosè” (Es. 34:35)
- 18) “La faccia di Mosè” (Es. 34:35)

Le espressioni contenenti il termine “panim” e che sono in relazione con D-o sono chiaramente da intendersi in senso figurato. Ad esempio “vedere la Faccia di D-o” biblicamente significa presentarsi al Tempio di Gerusalemme durante le festività ebraiche. Il testo ebraico scritto (consonantico) in Es. 34:24 legge: “Lir’ot et pnei *****” (= vedere la Faccia di D-o), ma il testo

ebraico orale masoretico lo vocalizza come se fosse scritto nella forma passiva: “leheraot” (= vedersi) come in Deut. 3:24. Il prof. Izchack Seeligmann nel suo libro “Mechkarim besifrut hamikrà” (Ricerche nella letteratura biblica, a pag.159) afferma che il verbo “leraot” = “mostrarsi” (passivo di vedere), vocalizzato dai masoreti come un “nifal” (coniugazione passiva), anticamente era inteso come un “kal” (coniugazione semplice), da leggersi dunque: “lir’ot” (vedere). Ne consegue che l’azione fisica di presentarsi presso il Tempio di Gerusalemme nel testo ebraico scritto viene espressa in senso figurato, come se i fedeli andassero a vedere la “faccia di D-o”. La forma verbale passiva “leraot”, adottata successivamente dai masoreti, fa assumere alla particella dell’accusativo “et” il senso di “con”, cambiando il senso dell’intera frase: non più “Vedere la Faccia del Signore”, ma “Vedersi con la Faccia del Signore”, dove qui “faccia” è il cospetto del Tempio, simbolo della presenza divina. Come vedremo in seguito anche il verbo “yerau” (= si vedranno) di Esodo 33:23 (“La mia faccia non si può vedere”, trad. Diodati) è vocalizzabile come se fosse “yr’ru” (vedranno), da cui: “La mia Faccia non vedrà”, nel senso che D-o non vedrà, per giudicare il peccato di Mosè che consiste nella rottura delle prime tavole di pietra divine.

L’apparente antropomorfismo di Esodo 33:18-23 poggia su tre termini che se interpretati come parti corporee offrono il pretesto per assegnare a D-o sembianze umane. Questi termini sono:

- (1) “panai” (= mia Faccia), ricorre in Es. 33:20 e 33:23;
- (2) “accorai” (= mie parti posteriori), cfr. Es. 33:23;
- (3) “capi” (= mio palmo della mano; “caf”, raramente è usato per “mano”), cfr. Es. 33:22 e 33:23.

L’interpretazione antropomorfa, oltre che su questi tre termini, si insinua anche attraverso i verbi di radice “avar” (= passare), che apparentemente alludono al movimento corporeo, fisico. Nelle varie traduzioni D-o dice: “passerà la mia Gloria”, “finché sarò passato”, come se camminasse. A ciò si aggiunge la richiesta di Mosè a D-o di mostrare la Gloria Divina, cfr. Es. 33:18, interpretata qui come se egli chiedesse di vedere il volto di un dio antropomorfo avente sembianze umane. Ma, come vedremo fra breve, il termine ebraico usato, “cavod”, tradotto in italiano con Gloria, non dovrebbe essere reso in tal modo a causa del suo ricorrente uso figurato. A smontare definitivamente la tesi dell’interpretazione antropomorfa di Esodo 33:18-23 concorre poi l’esame del contesto letterario in cui è inserito il nostro brano, argomento di cui ci occuperemo in seguito.

Esodo 33:22 La mano di D-o (capi)

Ora prendiamo in considerazione il termine “capi”, tradotto con “mano”, che contribuisce marcatamente all’interpretazione antropomorfa di D-o. La traduzione italiana usa il verbo “coprire” in connessione con il termine “mano”, D-o infatti dice a Mosè in Es. 33:22 “Io ti porrò nella cavità della rupe e ti coprirò con la mano finché sarò passato” (CEI). Leggendo la traduzione pare di capire che D-o sarebbe passato come avrebbe fatto un comune uomo e, dopo aver messo Mosè all’interno di una grotta, ne avrebbe poi coperto l’ingresso impedendo in tal modo alla curiosità di Mosè di guardare il “volto divino” e rendersi così accidentalmente reo di morte. Inutile sottolineare quanto sia assurda una simile interpretazione riferita al D-o di Israele, la cui presenza, secondo molti versi biblici, riempie l’intero universo: Egli siede in Cielo e poggia i piedi sulla terra. Il termine “capi” è il costrutto del nome “caf” (letteralmente = parte piatta, palmo della mano o pianta del piede). “Caf”, quando è seguito da “reghel” (= piede) significa “pianta del piede” ed è applicabile sia agli uomini che agli animali, per esempio in Genesi 8:9 è scritto che “La Colomba non trovò dove posare la pianta (ebr. “caf”) del piede”. Il termine “caf” indica anche la parte piatta della coscia, ne abbiamo un esempio in Gen. 32:26 dove il termine è seguito da “ierech” (coscia) ed estensivamente indica i genitali. Il termine “caf” indica non solo parti del corpo ma anche cose od

oggetti che hanno forma piatta come “cappot temarim”, le palme dei datteri, “caf ctoret”, un arnese d’oro usato nel Tempio dai sacerdoti, anche l’impugnatura della maniglia di una porta è detta “caf” (cfr. Cantico, 5:5), ecc.

L’enciclopedia illustrata della Bibbia in 24 volumi ‘Olam ha tanach (Mondo della Bibbia) aggiunge altri significati al termine “caf” che non sono stati elencati nei dizionari, analogamente HaMilon haEnciclopedi shel haMikrà (il Dizionario enciclopedico della Bibbia) di Avnion e Milon ha’Ivrit hamikrait (= dizionario di ebraico biblico) di Kaddari. Secondo questa, “caf” designerebbe la “nuvola” e a tale proposito cita alcuni versi che riportiamo di seguito, questa volta dalla versione italiana della Bibbia C.E.I:

Giobbe 36:32 (CEI) – Arma le mani (ebr. “capaim” = palmi, ossia le nuvole) di folgori e le scaglia contro il bersaglio.

Lam. 3:41 (CEI) – Innalziamo i nostri cuori al di sopra delle mani (ebr. “el capaim” letteralmente: verso i palmi [le nuvole]), verso Dio nei cieli.

1 Re 18:44 (CEI) – Ecco, una nuvoletta, come una mano d’uomo, sale dal mare.

Poi, nell’interpretazione in loco, di carattere scientifico, l’enciclopedia spiega che la “caf” di D-o, ossia l’espressione “la mia mano” (riferita a D-o) di Es. 33:22-23 designerebbe la nuvola protettiva vista di giorno, non una mano come quella degli uomini. Ma la dimostrazione che nel passo dell’Esodo qui analizzato non intende riferirsi al palmo della mano di un corpo divino immaginato come quello di un uomo, cioè un dio antropomorfo, è data proprio dal verbo impiegato, “wesachoti”, di radice “sachach”, usato sempre per figurare protezione, in particolare protezione divina. Questa radice ha generato anche il nome della costruzione protettiva che stava sopra le mura delle città, come descrive Naum 2:6, che citiamo nella versione C.E.I.:

Naum 2:6 (CEI) – Si fa l’appello dei più coraggiosi che accorrendo si urtano: essi si slanciano verso le mura, la copertura di scudi è formata.

In nessun altro passaggio biblico si riscontra il termine “caf” nel modo in cui è usato in Esodo 33:22, dunque esso deve necessariamente essere interpretato in modo figurato, come tutte le altre volte in cui ricorre il verbo di radice “sachach”. Solitamente, però, il verbo di radice “sachach” è usato in connessione con “canaf” (“ala”, per esempio di un uccello) ed è bene notare che probabilmente il nostro brano con “caf” (= palmo) intende “canaf” (= ala), in accadico infatti per indicare le due cose è usato lo stesso termine: “kappu”. Con “caf” (plurale: “cappot”; duale: “capaim”) si intende qualcosa che ha estensione superficiale e così come il termine indica le palme di datteri (ebr. “cappot temarim”) esso potrebbe indicare anche l’ala di un uccello, la cui struttura geometrica è simile. “Caf” potrebbe anche essere la forma assimilativa di “canaf” col decadimento della nun. Per esempio, in Geremia 2:34 l’ebraico riporta “cnafam” (duale di “canaf” = ala, angolo), ma la versione greca dei LXX traduce come se vi avesse letto “capaim” (ἐν τοῖς χερσίν σου). Anche altre traduzioni dall’ebraico, fra cui la Peshitta, hanno fatto lo stesso. In Salmi 91:4 è descritta la protezione divina mediante un verbo di radice “sachach”, “canaf” ed un suo sinonimo:

Salmi 91:4 (Diodati) – Egli ti farà riparo colle sue penne, e tu ti ridurrai in salvo sotto alle sue ale; la sua verità ti sarà scudo e targa.

Anche con “nuvola” viene usato il verbo di radice “sachach”, come in Lamentazioni 3:44 il cui testo ebraico legge: סכותה בענן לך מעבור תפלה e viene reso in traduzione dalla Diodati con:

Lam. 3:44 (Diodati) – Tu hai distesa una nuvola intorno a te, acciocché l’orazione non passasse.

Il verbo “wesachoti” (Es. 33:22)

Va però puntualizzato che il verbo “wesachoti” del nostro brano è scritto con la lettera ebraica sin e non con la lettera samech. Il testo ebraico masoretico (vocalizzato) è:

Esodo 33:22 – וְהָיָה בְעֵבֶר כְּבֹדִי וְשִׁמְתִּיךָ בְּנִקְרַת הַצֹּר וְשִׁכְתִּי כַּפִּי עָלֶיךָ עַד-עֲבָרִי

In Giobbe 10:11 il verbo di radice “sachach” è inteso come “tessere” ed è tradotto con “mi intessevi”:

Giobbe 10:11 (TNM) – “Mi vestivi di pelle e carne e mi intessevi di ossa e tendini”

Sia nel Koren (il testo ebraico scritto tradizionale) che nel codice di Aleppo questo verbo di Giobbe 10:11 è scritto con sin, il codice di Leningrado invece lo riporta con samech. Segno, questo, che la shin di questo verbo era letta come sin, che ha fonetica simile alla samech. Esistono alcuni termini ebraici nei quali la sostituzione delle lettere con altre aventi fonetica simile non comporta praticamente alcuna differenza di significato, in altri termini la differenza invece esiste ed è rilevante. La pronuncia della lettera ebraica “shin” (si può pronunciare nei due modi: shi e si) è stabilita dal sistema di punteggiatura masoretico, che è una tradizione orale, ma il testo scritto lo si può leggere anche in base al contesto (¹). Quando vediamo una shin scritta nella Torà (che non contiene la punteggiatura vocalica aggiunta dai masoreti), non sempre sappiamo con certezza se si tratti di una שׁ (“shin”, nel testo masoretico è raffigurata con il puntino in alto a destra) oppure di una שׂ (“sin”, nel testo masoretico ha il puntino in alto a sinistra) e dobbiamo dedurre la corretta lettura essenzialmente dal contesto letterario. Ora, il verbo נִשְׁכַּחְתִּי (wesachoti) di radice שָׁכַח (sachach) è vocalizzato nel testo masoretico come “sin” ed interpretato come di radice סָכַח (“sachach”, scritto con la “samech”). Ma nella Bibbia esso non viene mai scritto con “sin”, tranne i tre casi seguenti:

- 1) quello del nostro brano di Esodo, cfr. Es. 33:22;
- 2) il caso di uso anomalo che ricorre in Giobbe 10:11 (tessochcheni), dove è interpretato come “tessere” (riportato poco prima);
- 3) un’altro di uso simile in Salmi 139:13 (tessuccheni).

Mentre il secondo caso è difficilmente interpretabile nei sensi di coprire/proteggere, il terzo è invece interpretabile nei due modi: tessere oppure proteggere/coprire. La versione CEI traduce Salmi 139:13 con: “Mi hai tessuto nel seno di mia madre” e la TNM con: “Mi tenesti coperto nel ventre di mia madre”. La versione greca dei LXX presenta una variante: “dal ventre” (ἐκ γαστρὸς). Oltre ai tre verbi di cui sopra della stessa radice (scritta con la lettera “sin”) abbiamo solo altri tre nomi comuni ai quali sono stati attribuiti i significati di “spine” e “tronchi di alberi” (con rami intrecciati o ricchi di foglie). Questi nomi sono importanti per stabilire il senso base della radice alla quale appartengono, come vedremo prossimamente. Nel seguito di questa trattazione, quando esamineremo il testo parola per parola prenderemo in considerazione anche l’eventualità che il

¹ La “sin” dell’alfabeto ebraico si pronuncia come l’italiano sera, la fonetica è simile alla lettera “samech”. La “shin”, invece, è pronunciata come l’italiano sci.

verbo “wesachoti” di Esodo 33:22 si pronunciasse originariamente con “shin”, invece che con “sin”, acquistando così un senso del tutto diverso, quello della radice “shachach” = “calmarsi”. Per ora parliamo delle due radici di fonetica “sachach” ma scritte diversamente: l’una con “sin” e l’altra con “samech”. Dal confronto di alcune parole si può cercare di risalire all’etimologia di un dato termine (sempre che ciò sia possibile). Si può intuire una certa somiglianza di base fra la serie di significati espressi da questa rara radice scritta con “sin” e quelli espressi dalla ricorrente radice scritta con “samech”. Pare che le due serie di termini abbiano in comune il senso generico di base: “unità composta da una moltitudine di elementi o ramificazioni”. Il prof. Kaddari, nel suo dizionario, attribuisce, sebbene con incertezza, il senso di “grande moltitudine” alla parola “sach” (con samech) messa chiaramente in relazione con la radice “sachach” (con samech) da Rashi nella nota al verso di Salmo 42:5. Il senso base del gruppo scritto con “samech” pare sia: “coprire per proteggere con qualcosa composto da un insieme di elementi o intrecci”. Della radice “sachach” (con “samech”) fanno parte i termini Succàh e “schach”. La Succà (capanna, costruita durante la festa di “succot” = capanne) ha il tetto chiamato “schach” ed esso deve rigorosamente essere costruito da intrecci vegetali. Questo tetto non è dunque impermeabile, non può essere completamente coperto ed essendo fatto da intrecci lascia filtrare la luce di giorno e vedere le stelle di notte. Il senso dunque espresso da questa radice non è quello di “coprire per impedire di vedere attraverso” e pertanto in Esodo 33:22, sebbene scritto con Sin, non può avere nemmeno questo senso dato che gli si riconosce tale equivalenza a quelli scritti con Samech. In sintesi, dunque, il senso stabilito da traduttori, interpreti e vari commentatori è basato su un termine classificato come corrispondente oltre che usato in modo anomalo e per di più di significato incerto (come vedremo meglio nel seguito di questa trattazione). Portiamo ora due esempi classici di verbi di radice “sachach” (con samech, dato che con sin esistono solo quei tre casi di cui abbiamo già parlato): il primo è “sochchim”, usato per esprimere la funzione di protezione svolta dalle “ale” dei cherubini sopra il coperchio dell’arca del Patto:

Es. 37:9 (TNM) – “Ed erano cherubini che spiegavano due ali verso l’alto, coprendo il coperchio con le loro ali”

L’altro esempio è “wesachota”, usato per esprimere la funzione di protezione della Parochet, la tenda che copriva l’accesso al Santo dei Santi del Tempio di Gerusalemme:

Es. 40:3 (TNM) – “E devi mettervi l’arca della testimonianza e chiudere l’accesso all’Arca con la cortina”

La Mishnàh (Shekalim 8:5) riporta le dimensioni di questa tenda o cortina, detta Parochet, la cui complicata struttura consisteva di 72 corde che intrecciandosi a rete avevano maglie tali da permettere la visione del Santo dei Santi. Anche qui, dunque, il verbo di radice “sachach” è utilizzato per esprimere l’azione di copertura/protezione di un’unità composta da un intreccio e vari altri elementi. Lo stesso doveva essere analogamente anche per i misteriosi “cherubini” dell’Arca, che non potevano essere delle semplici raffigurazioni (chiaramente proibite dalla Toràh). Si trattava probabilmente di un sofisticatissimo sistema di protezione, che impediva di aprire il coperchio dell’Arca. Questa infatti aveva il compito di custodire cose carissime e pericolose, fra cui le preziosissime Tavole del Patto e il miracoloso scettro divino, che secondo il Midrash era un’arma molto potente. Il re Salomone fece inoltre costruire, accanto all’Arca, altri due cherubini, la cui portata delle “ali” proteggeva l’intero spazio del Santo dei Santi. Dato che il verbo in nostro esame esprime protezione ed è usato con sistemi ad intreccio, non si può fare a meno di considerare i moderni sistemi di allarme comunemente installati nei musei più importanti e negli scompartimenti delle casseforti delle Banche, sistemi appunto fatti ad intreccio di diversi raggi infrarossi. Consueto poi che le casseforti (analogamente all’arca), i loro magazzini, le varie porte (analogamente alla “Parochet”) e lo spazio dove sono contenute, abbiano degli allarmi separati. La “Parochet” o in italiano “cortina” (come traduce la TNM) aveva il compito di impedire l’accesso al Santo dei Santi.

Essa era anche “cheruvim” (attributo plurale indefinito) ossia protettrice, anche le porte e i cancelli hanno i loro sistemi d’allarme separati. Il nome “Parochet” lo si può spiegare confrontandolo con l’accadico “paraku” il cui senso è “bloccare la strada”, qualche volta l’accadico usa anche il termine “pariktu” (derivante da “paraku” e con fonetica molto simile a “Parochet”), il cui senso è quello di “barricata”, “parete divisoria”.

Solamente i due versi seguenti contengono verbi di radice “such” (scritta con Sin) variante di “sachach”, che esprime protezione con il senso di chiudere con un recinto:

1) **Osea, 2:8(a) (TNM)** – Perciò, ecco, cingo di spine la tua via.

2) **Giobbe, 1:10 (TNM)** – Non hai tu stesso posto una siepe attorno a lui e attorno alla sua casa e attorno a ogni cosa che ha tutt’intorno?

Il verbo del secondo passaggio, שכת (“sachta” = hai protetto chiudendo), è quello che si sarebbe dovuto impiegare nel nostro brano di Esodo 33:22 per esprimere protezione chiudendo l’ingresso della “grotta”. Il verbo “wesacoti” è scritto ושכתי e leggendolo direttamente dalla Toràh, senza l’ausilio della vocalizzazione masoretica, lo si interpreterebbe “wesachti”, della stessa radice “such”, perchè si sarebbe influenzati dal contesto individuato, cioè la chiusura dell’ingresso della grotta, fosse pure per impedire a Mosè di affacciarsi a guardare, come vuole quella assurda interpretazione antropomorfa di Esodo 33:22. “Wesachti” invece che “wesacoti” della forma anomala e non ricorrente della radice “sachach” scritta con una sin, perchè come abbiamo detto, la forma ricorrente è quella scritta con samech e si vuole forzatamente intendere questo verbo come se fosse scritto con samech, ma senza alcuna dimostrazione di utilizzo in altre ricorrenze bibliche. Le uniche prove sarebbero la fonetica adottata dal testo masoretico, dunque non l’evidenza del testo scritto, e le varie traduzioni posteriori.

La Roccia (Es. 33:22)

A questo punto, però, sorge la domanda: per quale motivo i masoreti non adottarono la fonetica “wesachti” che esprimerebbe perfettamente quel contesto? Se esiste già un verbo scritto con “sin”, perchè allora vocalizzare il termine come se esso fosse scritto con “samech”? In ogni caso entrambi i verbi hanno senso di “proteggere” e non propriamente dalla vista, altrimenti si sarebbero usati altri verbi di radice del tutto diversa e compatibili con il complemento oggetto “capi” (mio palmo della mano). Con molta probabilità il verbo è da leggersi con “shin” e non con “sin”, come abbiamo già accennato precedentemente, cioè “weshicoti” (calmerò), dato che questo ha la fonetica più simile a “wesicoti” e la tradizione orale masoretica, col trascorrere del tempo, lo ha potuto trasformare in “sin”, probabilmente influenzato dal verbo “wehasiroti” (toglierò). All’azione del “togliere” si è fatta precedere l’azione inversa del “porre” (la “palma” della mano divina per poi successivamente toglierla). I targumim Unkelos e pseudo Jonathan traducono il nostro verbo ebraico “wesacoti” da ebraico ad aramaico con “weaghen” (= proteggerò). Non solo, ma aggiungono anche altri termini esplicativi ben lontani da ogni antropomorfismo associato a D-o. Riportiamo l’antichissima traduzione in aramaico di Esodo 33:22, come dal Targum pseudo Jonathan:

Esodo 33:22 (pseudo Jonathan) – שכניתי ואישוינך באספלידא דטינרא ואגין במימרי עלך עד זמן דאעיבר יייהי במיעיבר יקר

che traduco letteralmente qui di seguito: “E avverrà nel passare della Gloria della Mia presenza ti metterò nella spaccatura della roccia e ti proteggerò con la Mia Parola fino al tempo in cui passerò”. Il termine “spaccatura” nel targum aramaico è אספלידא (“ispelida”) un termine raro, la cui etimologia si è tentato di spiegare in vari modi. Secondo alcuni si tratterebbe di una assimilazione

dal greco: σπήλαιον, da σπήλαιον (= grotta) oppure σπήλιδιον (= simile a grotta, a forma d'arco). Altri invece propongono il termine πσαλιδιον (= negozio, capanna). Il Targum pseudo Jonathan usa questo termine esclusivamente in Esodo 33:22, traduce invece con il termine aramaico מערתא (“meartà” = grotta) tutte le altre ricorrenze del termine ebraico מערה (“mearà” = grotta). Il Targum della Toràh (Pentateuco) ha usato questo termine particolarmente per tradurre il termine נקרת (“nikràt”) da נקרה (“nikrà” = spaccatura o copertura), unica ricorrenza in tutti i cinque libri della Toràh. Pertanto si può solo ipotizzare che questo termine significhi “spaccatura” della roccia. Nei Profeti ricorre un’espressione simile a quella di Esodo 33:22, בנקרת הצור (“beNikràt haZur”), ma questa volta al plurale: בנקרות הצרים (“beNikrot haZurim”, cfr. Isaia 2:21) e qui il Targum pseudo Jonathan traduce con במערת תנריא (“biMearat tinrià”). Qualche verso prima traduce allo stesso modo anche l’espressione ebraica: במערות צרים (“biMearot Zurim” = nelle grotte di rocce, cfr. Isaia 2:19). Qui il Targum utilizza lo stesso termine aramaico “meartà” (= grotta) indifferentemente per i due ben distinti termini ebraici “mearà” (= grotta) e “nikrà” (= spaccatura, copertura). Un termine aramaico simile all’ebraico “nikrà” si riscontra solo una volta nel Talmud: נקרתא (“nekarta” = tunnel, passaggio sotterraneo), per designare il sottopassaggio costruito da Marco Aurelio Antonino, che dal suo castello portava fino all’abitazione di un famoso rabbino (AZ 10b). La LXX in Isaia 2:19 traduce in greco con σπήλαια (= grotta) mentre in Isaia 2:21 traduce con τὰς τρώγλας τῆς στερεᾶς πέτρας l’espressione ebraica בנקרות הצרים (“beNikrot haZurim”). La Vulgata latina traduce con: “fissuras petrarum”. La LXX in Esodo 33:22 traduce con: ὀπήν τῆς πέτρας, la Vulgata invece riporta: “foramine petrae”. Il dizionario aramaico-ebraico “Milon arami-’ivri” di Ezra Zion Melamed, alla voce אספלידא (“ispelida”) riporta: מערה, אכסדרה (“mearà” = grotta, “acsadrà” = sala). Tuttavia, il senso di grotta questo dizionario lo deduce dal greco: σπήλαιον, da σπήλαιον (= “grotta”), come riporta in una nota in calce. Krupnik e Silberman nel loro dizionario del Talmud, Midrash e Targum, alla voce אספלידא (“ispelida”) riportano אולם (“ulam” = sala), Halle, Hall. Anche secondo il dizionario tecnico di ebraico-aramaico Reuven Alcalay אספלידא (ispelida) è una imponente sala che generalmente ha delle colonne. Secondo Rashi in loco l’ebraico בנקרת הצור (“beNikràt haZur”) è da intendersi come “spaccatura della roccia”, anche in altri due luoghi della Bibbia, lo conferma nel contesto di altre note. Nel capitolo successivo, invece, nella nota di Esodo 34:29, lo intende come מערה (“mearà” = grotta). Il Targum Unkelos traduce con במערת תנרא (“biMearat tinra” = grotta della roccia). Ma il termine aramaico אדילפסא (“ispelida”) che compare nel Targum pseudo Jonathan lo ritroviamo anche nel Talmud e nel Midrash. Secondo Rashi nella nota in Baba Batra 7a “ispelida” significa: הפי וילקרט (“tarklin iafè” = sala grande e bella). Nel Midrash Rabbà di Ester (terza parashà) nel commento di Ester 1:9 אספלידא (“ispelida”) è la בית המלכות (“bet hamalcuta” = reggia, palazzo reale): “Inoltre, Vasti la regina tenne essa stessa un banchetto per le donne nella casa reale che apparteneva al re Assuero.” (Ester 1:9, TNM). Se si segue questa linea interpretativa per cui l’aramaico “ispelida” è una “gran bella sala”, ovvero una costruzione umana, dobbiamo vedere se ciò combacia con l’originale ebraico “nikrà”. Il termine ebraico “nikrà” in questo caso significherebbe “costruzione con tetto”, si noti per esempio l’uso del verbo המקרה (“hamekarè”) da מקרה = costruttore a tetto: המקרה במים עליותיו (“haMekarè bamaim ‘aliohav”) che fra le sue interpretazioni sceglieremo quella della CEI che fa al nostro caso:

Salmi, 104:3 (CEI) – “Costruisci sulle acque la tua dimora”

“Mekarè” è di coniugazione piel, di radice “karà” e il nifal (coniugazione riflessiva) di questa è “nikrà” (= “si costruì a tetto”) che se usato come nome, significa “costruzione con tetto”. Pertanto “nikrat haZur” significherebbe: “Costruzione della Roccia”, per alludere al futuro Tempio di Gerusalemme costruito appunto su una particolare e misteriosa “Roccia”. La radice “karà” si fonda sul termine “kar” = fresco ed “hamekarè” significa letteralmente: “ciò che causa il fresco” e in kohelet 10:18 המקרה (hamekarè = il tetto) è il tetto della casa perchè questo appunto causa il fresco,

l'ombra che ripara dal sole. Della stessa radice abbiamo anche il termine "korà" che è la trave su cui poggia il tetto e "haMekarè" è anche il "costruttore del tetto". Ne conviene che il passivo "nikrà" significa anche "ciò che è coperto", cioè una "copertura". Pertanto "nikrat haZur" potrebbe anche significare: "Copertura della Roccia". Una curiosa coincidenza linguistica vuole che anche la Moschea di Omar, costruita sopra le rovine del Tempio di Gerusalemme, distrutto nel 70 d.C., abbia un nome simile: "Kubat E-Zahhra" che in arabo significa: "Cupola della Roccia". Questa cupola poggia su colonne erette intorno alla Roccia che, secondo la tradizione ebraica, oltre ad essere il fondamento del Tempio, è il luogo dove fu legato Isacco per essere sacrificato ed è anche l'ombelico del mondo, la pietra miliare, il luogo della creazione di Adamo, primo uomo della storia e fondamento dell'umanità. Secondo il Talmud la Roccia ha un cunicolo profondissimo e secondo la Bibbia il monte del Tempio, alla fine di questa era, si spezzerà in due a causa di fenomeni endogeni per poi essere innalzato più di tutti gli altri monti della Terra. Secondo il Midrash da questa "Roccia", chiamata "pietra miliare" (ebr. "even haShtià") fu distesa la crosta terrestre ed essa è l'ombelico del mondo (pirkei r. Eliezer), su di essa fu posta una stele da Giacobbe (cfr. Gen. 28:22) che ne segna il luogo, da qui anche il nome di "Sion", dall'ebraico "Zion" da "Ziun" (= segno, contrassegno). Una antica interpretazione della Genesi afferma che la prima parola "bereshit" (= in principio) significa anche "barà shit", ovvero "Costruì un fondamento" (ebr. "Shit") riferito proprio alla "even hashtià" (= pietra miliare, "shtià" da Shit = fondamento). Questa pietra miliare è il principio della Creazione e su di essa poggiava il Tempio divino con Erez Israel. Al centro di questa pietra vi poggiava l'Arca del Patto i cui cherubini proteggevano le Tavole di Pietra come analogamente i cherubini del "gan Eden" proteggevano il suo ingresso. Le tavole di pietra sono il fondamento del popolo di Israel come la pietra miliare è il fondamento del mondo. Abbiamo dunque due tipi di pietra una che sta in basso, la pietra miliare, e l'altra sta sopra di essa ed è la Stele che ne segna il luogo.

Nel Nuovo Testamento si riscontra un significato analogo: il Cristo sarebbe la pietra miliare ed egli impone il nome di "Kefa" (aram. = pietra) al suo rappresentante Simone che diviene il fondamento della chiesa cristiana. La vera pietra però, secondo il Nuovo Testamento, rimane Cristo ed egli, secondo la teologia cristiana è "la Parola", in greco ó λόγος. Ne conviene che Pietra = Parola e questa equazione la useremo fra breve per spiegare la misteriosa interpretazione del Targum pseudo Jonathan. Nel Nuovo Testamento sono i vangeli di Giovanni e di Matteo a narrare il conferimento del nome di Pietro da parte di Gesù al discepolo Simone:

Gv. 1:42 (TNM) – "Tu sei Simone, il figlio di Giovanni; sarai chiamato Cefa"

Mt. 16:18 (TNM) – "Tu sei Pietro e su questo masso di roccia edificherò la mia congregazione"

Pietro viene dal greco Πέτρος, il maschile di πέτρα, e questi sono anche i due termini usati nel Nuovo Testamento. Il greco πέτρα traduce l'aramaico כּיפּא ("kefa") ed esso è lo stesso termine che usano i targumim per tradurre l'ebraico צור ("Zur") e un suo sinonimo סלע ("sela"). La frase rivolta da Gesù a Pietro ha le sue antiche basi nell'espressione di Giacobbe, quando egli pose la Stele per il fondamento del Tempio di Gerusalemme:

Gen., 28:22 (TNM) – "E questa pietra che ho eretto come colonna diverrà una casa di Dio, e in quanto a ogni cosa che mi darai te ne darò immancabilmente la decima [parte]"

Per ricercare l'etimologia dei termini ebraici arcaici si confrontano questi con quelli delle altre lingue semitiche, in special modo l'aramaico, lingua molto vicina all'ebraico. Prima abbiamo cercato di confrontare la parola ebraica נִקְרָה, "nikrà", con l'aramaico נִקְרָתָא, "nekarta" (= tunnel) leggibile anche "nikrata". L'ebraico "nikrà" è anche stato spiegato attraverso un verbo ebraico, il cui senso allude allo "scavare, con asportazione di materiale" e questo risultato è lo stesso ottenuto col confronto col suddetto termine aramaico. Ma abbiamo stabilito che il termine "nikrà", essendo

unico nel Pentateuco, si distingue dal termine “mearà” (= grotta) perchè tradotto in aramaico con una parola anch’essa unica: “ispelida”, sebbene il vero significato di “ispelida” non sia noto. Ora azzarderemo una ipotesi confrontando il termine aramaico כִּפָּא (“kefa” = pietra) con l’ebraico כִּיפָה (“kippà” = cupola). In precedenza abbiamo esposto un solo aspetto del termine כָּף (caf”) il quale indica generalmente qualcosa che ha estensione superficiale, che può essere piatta oppure incurvata o che comunque provoca l’incurvarsi. Esso, come il termine כִּיפָה (“kippà”) è di radice כָּפַף (“cafaf”), che significa letteralmente “incurvare”. “kaf”, il palmo della mano, da piatto può incurvarsi e contenere qualcosa; una maniglia di una porta provoca l’incurvarsi del palmo della mano e un arnese sacerdotale che ha la forma di cucchiaio. Anche “Kippà” assume significati simili: “Kippà” significa anche “Cupola” e la “Cupola della Roccia” in ebraico è detta “kippat haSela”. Il termine aramaico “kefa” ha anche lo stesso significato, ma esso può indicare, oltre che una pietra che presenta incurvature, anche una pietra di qualunque altra forma. Anche il termine italiano “pietra”, originariamente significava “pietra quadrata”, ma oggi viene utilizzato a indicare pietre di qualunque forma. L’aramaico “kefa” è scritto in modo molto simile all’ebraico “kippà” e anche questo potrebbe indicare una pietra a forma di cupola. La “Kippà” sarebbe il parallelo di “Mazzevà”, cioè la stele, la pietra superiore, il monumento che contrassegna (“Ziun”) il luogo del Tempio per conservarne il ricordo nei secoli avvenire. Anche Pietro, la pietra superiore, diviene il custode della fede cristiana che consiste principalmente nel credere nel Cristo, la pietra miliare. “Nikrat haZur” è dunque il monumento di pietra e simbolicamente è il rifugio fortificato di Mosè. Anche il termine Mazzevà, la stele di Gen. 28:22, designa una fortezza e, come spiegato da Radak nella nota ad Ezechiele 26:11, è una “torre alta usata come rifugio militare”, simbolo anche di controllo. Come Mosè, anche Pietro, cioè “Kefa”, è la massima autorità cristiana, la Kippà. כִּיפָה (“kippà”) in ebraico indica la massima autorità governativa come diremmo in italiano il “vertice”. Questo senso figurato non si fonda sull’omonimo “kippà” che indica la sommità degli alberi specialmente la palma (“E nulla gioverà all’Egitto di quello che potran fare il capo o la coda, la palma o il giunco”, Isaia 19:15, Luzzi); ma è proprio uno dei sensi di questa radice “kafaf”: “che causa l’incurvarsi”, che in questo caso è il prostrarsi dei sudditi. Il targum in loco di Isaia 19:15 traduce “kippà” con “shilton” = governo. Il termine “kaf” nella Bibbia è spesso usato con questo senso. Riportiamo un esempio:

Ger. 15:21 (TNM) – וּפְדִיתִיךָ מִכַּף עֲרִיצִים (ufiditikha mikaf arizim = “ti redimerò dalla palma dei tiranni”)

Una espressione simile a quella di Esodo 33:22, ma con l’uso di un altro verbo, è quella di Salmi, v. 139:5, che legge in ebraico: וַתִּשֶׁת עָלַי כַּפְכָּה (“watashet allai kapekha” = “mettesti su di me la tua palma”) e questa espressione figurata significa: “mi governasti”. Pietro-Kefa-Kippà è il custode della fede in Cristo-Kefa-Parola. Il corrispondente ebraico di “kefa” = pietra è “Kef” ed esso si scrive in modo del tutto identico al termine “kaf” = palma: כָּף (“kaf” = palma); כֶּף (“kef” = pietra). In Deut. 4:13 לְחֹת אֲבָנִים (“luchot avanim” = tavole di pietre) il targum Unkelos traduce in aramaico con: לֹחֵי אֲבַנְיָא (“luchè avnaià”). Lo stesso termine aramaico אֲבַנְיָא (“avnaià” = pietre) traduce l’ebraico כִּפִּים (“kefim” = pietre), come in Giobbe 30:6, חֲרֵי עֶפֶר וְכִפִּים (“chore afar wekefim” = buchi di polvere e pietre) dove il Targum aramaico traduce: בִּנְקִירְתָּא דְעֶפְרָא וְאֲבַנְיָא (“binkirata de’afra weavnaià” = nei buchi di polvere e pietre). In Ger 4:29 l’ebraico כִּפִּים (“kefim” = pietre) è tradotto con l’aramaico כִּיפִיא (“khefià” = pietre) il plurale dell’aramaico כִּיפָא (“kefa” = pietra). Pertanto il termine di Esodo 33:22 כָּפִי (“kapi” = mia palma della mano) è leggibile anche come כִּפִּי (“kefai” = mie pietre) alludendo alle tavole di pietra della Legge, che contengono la Parola di D-o. I figurativi “kaf”, nel senso di governare, e “kef” nel senso di pietra sono entrambi interpretabili come “la Parola”. Ciò giustifica i targumim che in Esodo 33:22 traducono l’ebraico כָּפִי (“kapi” = mia palma) con מִימְרֵי (“memri” = mia parola). Poco sopra, abbiamo detto che l’aramaico כִּיפָא (“kefa”) traduce l’ebraico צוּר (“Zur”), che è il termine della nostra espressione in Esodo 33:22, הַצּוּר נִקְרָא (“nikrat haZur”) che abbiamo ipotizzato di rendere con “cupola della Roccia” che in ebraico è

detta כיפת הסלע. Il termine סלע (sela') è chiaramente equivalente a צור ("Zur") in quanto la stessa roccia da dove lo scettro divino consegnato a Mosè fece uscire l'acqua è detto "Zur", in Esodo 17:6, e "Sela", in Numeri 20:8. "Zur" è anche uno degli attributi divini, come vedremo prossimamente. Siamo giunti quasi al termine della raccolta degli elementi basilari che ci introdurranno alla trattazione del cuore del problema di Esodo 33:18-22, interpretato erroneamente come un antropomorfismo biblico.

La visione della Gloria di D-o (Es. 33:18)

Vediamo ora come una analisi del contesto del brano di Esodo 33:18-23 renda alquanto debole una interpretazione antropomorfa di tale passaggio. Mosè, costituito come capo e legislatore del popolo di Israele, è all'interno di un rifugio di pietra, qualunque esso sia e qualunque forma esso abbia. Il termine ושמתיה ("wesmtikha" = ti porrò, ti conferirò) usato con Nikrat haZur significa anche conferire, assegnare, costituire una carica governativa. Questo complesso insieme di significati deve essere tenuto in conto per l'interpretazione del nostro brano, metteremo assieme le varie possibilità interpretative quando esamineremo la traduzione letterale del passaggio e le varie possibili letture, effettuate a prescindere dal testo masoretico e confrontate poi con altri brani biblici simili e con le antiche interpretazioni. Nel nostro capitolo, in Es. 33:18 Mosè dunque domanda a D-o di mostrargli la sua Gloria:

Esodo 33:18 (testo ebraico) – ויאמר הראני נא את כבודך

Esodo 33:18 (N. Riv.) – Mosè disse: «Ti prego, fammi vedere la tua gloria!»

Esodo 33:18 (CEI) – Gli disse: «Mostrami la tua Gloria!»

La non comprensione da parte del traduttore o del lettore di questa richiesta di Mosè a D-o è il preambolo per l'assurda interpretazione antropomorfa, come se Mosè avesse avuto la pretesa di chiedere di vedere D-o da un punto di vista fisico, di guardare il Suo "corpo". Per quale motivo Mosè avrebbe chiesto di vedere D-o in Es. 33:18 quando non solo lo aveva già visto ma assieme a lui lo avevano già visto tutti gli anziani di Israele? Infatti una decina di capitoli prima di Es. 33:18 lo stesso libro dell'Esodo narra quanto segue:

Es. 24:9-11 (Diodati) – 9. Poi Mosè, ed Aaronne, e Nadab, e Abihu, e settanta degli Anziani d'Israele, salirono. 10. E videro l'Iddio d'Israele; e sotto i piedi di esso vi era come un lavorio di lastre di zaffiro, risomigliante il cielo stesso in chiarezza. 11. Ed egli non avventò la sua mano sopra gli Eletti d'infra i figliuoli d'Israele; anzi videro Iddio, e mangiarono e bevvero.

Se anche questi versi vengono interpretati da un punto di vista antropomorfo, coerentemente con una certa interpretazione antropomorfa del D-o ebraico, allora l'interpretazione di Esodo 33:18 secondo una chiave di lettura antropomorfa non può assolutamente reggere, nemmeno ricorrendo a fantasiosi artifici esegetici. Si può anche aggiungere che la "Gloria del Signore" (ebr. "kevod ****") tutto il popolo di Israele l'aveva addirittura già vista ancor prima della richiesta di Mosè, come attesta questo passaggio dell'Esodo:

Es. 16:6-8 (N. Riv.) – 6. Mosè e Aronne dissero a tutti i figli d'Israele: «Questa sera voi conoscerete che il SIGNORE è colui che vi ha fatti uscire dal paese d'Egitto. 7. Domattina vedrete la gloria del SIGNORE, poiché egli ha udito i vostri mormorii contro il SIGNORE. Quanto a noi, che cosa siamo perché mormorate contro di noi?» 8. E Mosè disse: «Vedrete la gloria del SIGNORE quando stasera egli vi darà carne da mangiare e domattina pane a sazietà; perché il SIGNORE ha udito le lagnanze che voi mormorate contro di lui. Noi infatti, che cosa siamo? I vostri mormorii non sono contro di noi, ma contro il SIGNORE».

Le lamentele del popolo all'esaurirsi del cibo che era stato condotto fuori dell'Egitto hanno costretto la profezia ad una dimostrazione pratica, tangibile, che dovette dimostrare senza alcun ombra di dubbio che era D-o il vero Condottiero del popolo e non Mosè ed Aronne. Ma il vedere la Gloria del Signore consistette principalmente nel mostrare la Sua Grazia procurando buon cibo in un deserto di morte, nonostante le lamentele del popolo, la cui ingiustificata carenza di fede era vista da Mosè ed Aronne come un insulto alla Divinità, che aveva già mostrato in modi inequivocabili la Sua provvidenza. Vedere la Gloria di D-o significò dunque vedere la grandiosità delle sue opere, ma ancor più cogliere la profondità delle Sue alte qualità morali spesso irraggiungibili e per tale ragione male interpretati dall'impazienza e dalla piccolezza umana. Ma la Gloria di D-o non era visibile solo nelle grandi opere come la liberazione dalla schiavitù dell'Egitto e nei miracoli della Manna e delle quaglie nell'aridità del mortale deserto; la Sua provvidenza e guida erano ben visibili nella presenza di una strana nuvola:

Es. 16:10 (N. Riv.) – Mentre Aronne parlava a tutta la comunità dei figli d'Israele, questi volsero gli occhi verso il deserto, ed ecco la gloria del SIGNORE apparire nella nuvola.

Come si evince da questo verso, la Gloria del Signore non è il Signore stesso, ma è un suo mezzo, una Sua manifestazione. D-o mostra al popolo che Egli è presente e lo dirige, è la Sua Grazia a mostrare visivamente che il popolo non deve temere nulla di male perchè è nelle mani di D-o. Anche il “palmo di D-o”, secondo Rav. Saadia haGaon, il compilatore del primo dizionario ebraico, è la nuvola della Gloria. Dunque non sono stati per primi i professori delle università israeliane ad interpretare il “palmo di D-o” del nostro brano di Esodo con la nuvola della Gloria, come abbiamo esposto precedentemente citando l'enciclopedia “Olam haTanach”. Anche lo scienziato rav. Levi ben Gershom (RALBAG), Ibn Ezra e Malbim avevano inteso allo stesso modo. Secondo questi antichi commentatori “kaf” significa “nuvola” ed è il parallelo di “kevod *****” (= Gloria del Signore). A tale proposito è interessante notare che nei loro commenti a Giobbe 36:32, dove figura il termine “caf” al plurale, Ibn Ezra e Ralbag, per sostenere che si tratta di nuvole, portano come prova proprio Esodo 33:22. Doveva dunque essere chiaro ai loro dintorni che l'accoppiamento di “caf” con il verbo “wesachoti” non può altro che dare il senso di “nuvola” al termine “caf”. Pertanto il termine “Kevodi” (kavod + i = Mio Onore, Mia Gloria) di Esodo 33:22 è interpretabile anche come un sinonimo di “capi” (caf + i = Mia palma, Mia nuvola) come vedremo quando prenderemo in esame le varie possibili letture ed interpretazioni. Il lettore ebreo, che legge direttamente dall'ebraico, non potrà fare a meno di notare che i termini del nostro brano tradotti con “gloria” sono scritti in ctav chasser (= scrittura incompleta) cioè senza la wav che segna la presenza di una vocale lunga, come consuetudine nel resto delle ricorrenze (cfr. ad esempio Genesi 45:13 e Isaia 48:11). In tutto sono solo 12 le ricorrenze in ctav chasser in cui la tradizione orale del TM ricorda come Kavod = Onore, Gloria invece di Koved = durezza o kaved = pesante, ostinato, potente, in confronto alle altre 179 volte in cui questo termine ricorre in ctav malè (= scrittura completa). Così interpreta il Midrash Tanchuma (parashat wayerà) i due opposti di Numeri 23:19:

1) לא איש אל וכזב = non è uomo D-o e non mentirà;

2) והוא אמר ולא יעשה = quello disse e non farà.

(1) = Quando D-o promette del bene: non è come un uomo che promette un regalo al figlio e poi quando esso lo fa arrabbiare annulla la promessa. Il Signore invece promette di fare del bene e anche se i suoi figli peccano non si pente del regalo promesso.

(2) = Ma se invece D-o minaccia una disgrazia ed il popolo si pente, Egli ritira la Sua minaccia: “Quello disse e non farà”.

In Es. 23:20 è detto che D-o manda il suo “mal’ach” davanti al popolo per custodirlo durante l’esodo e condurlo nel luogo che ha preparato. Tale promessa non fu mai annullata, neppure a causa del gravissimo peccato del vitello d’oro. Essa viene rinnovata in questi termini:

Es. 33:1-3 (CEI) – 1. Il Signore parlò a Mosè: «Su, esci di qui tu e il popolo che hai fatto uscire dal paese d’Egitto, verso la terra che ho promesso con giuramento ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe, dicendo: Alla tua discendenza la darò. 2. Manderò davanti a te un angelo e scaccerò il Cananeo, l’Amorreo, l’Hittita, il Perizzita, l’Eveo e il Gebuseo. 3. Va’ pure verso la terra dove scorre latte e miele... Ma io non verrò in mezzo a te, per non doverti sterminare lungo il cammino, perché tu sei un popolo di dura cervice».

D-o annuncia che la promessa, nonostante l’avvenuta trasgressione, sarà mantenuta, ma il popolo non sarà esente da punizione ed oltre alla peste, gli viene inflitta la punizione più grave: l’abbandono divino, il distacco, la mantenuta distanza. D-o minaccia di non rimanere più col Suo popolo, il testo qui dice che Egli “non salirà in mezzo al popolo”, similmente sono usate espressioni di questo tipo con l’uso del verbo: camminare, passeggiare. Egli non “passeggerà” più in mezzo al popolo come aveva fatto finora. Il verbo “passeggiare” è usato più volte nella Bibbia per designare la Shekinàh, la Presenza Divina. D-o guida e custodisce il Suo popolo passeggiando in mezzo ad esso: מִתְהַלֵּךְ (“mithalech” = passeggia) come in Deut. 23:5, che legge:

Deut. 23:4 (Diodati) – “Conciossiachè il Signore Iddio tuo cammini nel mezzo del tuo campo, per salvarti, e per mettere in tuo potere i tuoi nemici; perciò sia il tuo campo santo; e fa ch’egli non vegga alcuna bruttura in te, onde egli si rivolga indietro da te.”

Lo stesso verbo מִתְהַלֵּךְ (“mithalech” = passeggia) è usato in Gen. 3:8, dove il soggetto è la Voce Divina:

Gen. 3:8 (Diodati) – Poi, all’aura del dì, udirono la voce del Signore Iddio che camminava per lo giardino.

La Presenza Divina è ugualmente resa con lo stesso identico verbo in:

2 Sam. 7:6 (Diodati) – Conciossiachè io non sia abitato in casa, dal dì che io trassi fuori di Egitto i figliuoli d’Israele, infino a questo giorno; anzi son camminato qua e là in un padiglione ed in un tabernacolo.

La versione Diodati aggiunge le parole “anzi” e “qua e là”, assenti nel testo ebraico, che ne cambiano il senso, come hanno fatto in modo simile altre traduzioni. Il distacco, la mantenuta distanza, l’allontanamento della Shekinàh vengono messe in pratica da Mosè, che subito obbedisce trasferendo il Tabernacolo fuori dall’accampamento:

Es. 33:7 (Diodati) – “E Mosè prese il Padiglione, e se lo tese fuor del campo, lungi da esso; e lo nominò: Il Tabernacolo della convenenza; e, chiunque cercava il Signore, usciva fuori al Tabernacolo della convenenza, ch’era fuor del campo.”

Il popolo ora è invitato a pentirsi, a fare “tshuvàh”, il ritorno a D-o. Ora è il popolo che deve cercare di avvicinarsi D-o, che offeso dalla grave trasgressione del vitello d’oro, si era allontanato da esso. L’allontanamento rappresenta dunque l’offesa e Mosè farà da intermediario per placare l’ira divina che ancora continuava a minacciare la distruzione dell’intero popolo. A causa della gravità della trasgressione D-o aveva infatti proposto di mantenere le promesse fatte ai padri, attraverso una nuova discendenza il cui capostipite sarebbe stato Mosè. Ma egli si rifiuta e lotta con tutte le sue forze perchè il popolo non venga distrutto. Egli contende con D-o come se contendesse con un

uomo e come un avvocato disperato invoca il Cospetto Divino in vari modi per ottenere la Grazia. Questa sua estenuante lotta lo farà divenire il più grande di tutti i profeti, il più potente di tutti gli avvocati, ma il segreto della sua riuscita fu l'essere l'uomo più umile della terra:

Num. 12:3 (N. Riv.) – Or Mosè era un uomo molto umile, più di ogni altro uomo sulla faccia della terra.

L'espressione di Esodo 33:11, "Ora, il Signore parlava a Mosè a faccia a faccia, come un uomo parla al suo compagno", ha il senso di contendere, lottare, confrontarsi. L'espressione ebraica "panim el panim" qui deve essere intesa come "fronte a fronte", nella lotta giuridica di Mosè per salvare il popolo, come analogamente è usata in Gen 32:31 nella lotta di Giacobbe per salvare se stesso nella sorpresa notturna del nemico che lotta con lui fino alle prime luci dell'alba. Come abbiamo spiegato nell'introduzione il termine "panim" in ebraico ha vari significati ed è usato spessissimo in senso figurato oltre che letterale e simbolico. Per spiegare l'espressione "panim el panim" di Gen 32:11, Or haChaim ci rimanda a 2 Re 14:8 in cui questo termine indica il fronte nella battaglia:

2 Re 14:8 (CEI) – Allora Amazia mandò messaggeri a Ioas figlio di Ioacaz, figlio di Ieu, re di Israele, per dirgli: «Su, guardiamoci in faccia».

Riportiamo ora l'espressione: «Su, guardiamoci in faccia» di questo verso come da varie traduzioni:

Nuova Riveduta: "Vieni, affrontiamoci!"

Luzzi: "Vieni, mettiamoci a faccia a faccia!"

Diodati: "Vieni, veggiamoci in faccia l'un l'altro."

Nuova Diodati: "Vieni, affrontiamoci l'un l'altro in battaglia"

Mariani, Garzanti: "Orsù, misuriamoci"

L'uomo più umile della terra ebbe il coraggio di contendere con D-o per salvare il suo popolo e l'Onore Divino davanti ai popoli gentili, che sarebbero stati delusi se quel popolo, che era stato protagonista di così tanti portenti, fosse stato distrutto. Ma Mosè chiede di più, non solo esige la Grazia, ma invoca anche il ripristino della "Shekhinah", cosciente che senza il Culto Divino il popolo di Israele non sarebbe mai sopravvissuto. Allo stesso modo anche Giacobbe dovette lottare per salvare il nascente popolo di Israele dall'abolizione del culto voluta dal fratello Esav. Secondo la tradizione orale, infatti, Esav non volle assolvere il proprio dovere e non portò a termine i compiti sacerdotali richiesti dalla primogenitura così Giacobbe dovette ricorrere all'inganno, proponendo se stesso come primogenito-sacerdote cosciente del fatto che senza la religione dei padri il popolo di Israele non avrebbe avuto ragione di essere. Giacobbe lottò anche fisicamente contro la politica di opposizione del fratello nella lotta col suo messaggero durante l'ingresso in Erez Israel e poi richiese la benedizione Divina ed il riconoscimento della sua primogenitura ottenuta attraverso l'inganno. Anche Giacobbe dunque richiede la Grazia presentandosi al fratello nel pericolo con la sua pretesa di portare avanti i suoi ideali culturali. Mosè, come Giacobbe, dovette affrontare due lotte, una spirituale e l'altra fisica: contendere con D-o come per costringerlo con gli inganni giuridici ad ottenere la Grazia e muovere guerra con la sua tribù contro i fautori del culto straniero del vitello d'oro, i rappresentanti dell'opposizione che attentano alla sua stessa vita.

L'espressione: "panim el panim" ricorre nella Bibbia sempre nel senso di giudizio e lotta giuridica:

- 1) In Genesi 32:31, nella lotta di Giacobbe.
- 2) In Esodo 33:11, nel nostro capitolo, nella lotta di Mosè.
- 3) In Deut. 34:10, nel proclamare il più alto grado di profezia di Mosè ricordando quella lotta giuridica.
- 4) In Giudici 6:22, nella lotta di Ghid'on ben Yoash per ripristinare il Culto Divino e l'abolizione del culto straniero.
- 5) In Ezechiele 20:35 nel giudizio finale: “ Vi condurrò nel deserto dei popoli e verrò in giudizio con voi a faccia a faccia; “ (Ez. 20:35, N. Riveduta); “Vi condurrò nel deserto dei popoli e lì a faccia a faccia vi giudicherò.” (C.E.I.).

Appurato dunque che anche l'espressione “panim el panim” non è un antropomorfismo, continuiamo ora con l'analisi dello svolgimento dei fatti descritti nel cap. 33 dell'Esodo. Quando il popolo udì che sarebbe stato trasferito il Tabernacolo (simbolo della presenza divina) fuori dell'accampamento fece lutto, considerando questo atto una cosa gravissima. Ora, dopo il trasferimento, la difesa di Mosè si svolge dentro il Tabernacolo con l'ingresso serrato dalla nuvola visibile dall'esterno al resto del popolo e non dunque sul monte. Il popolo attende impaziente i verdetti divini e ciascuno si prostra all'ingresso della propria tenda alla vista di quella misteriosa nuvola. Mosè apre la difesa (v. 12):

Es. 33:12 – Ecco vedi, Tu mi dici: “Fai salire questo popolo”, e Tu non mi hai mostrato cosa manderai con me e Tu hai detto: “Ti mostrerò in nome” (= ti renderò famoso) e anche: “Hai trovato Grazia ai miei occhi.”

Come dire: mi hai costituito condottiero di questo popolo senza però dirmi con chi avrei avuto a che fare, senza rivelarmi le sue tendenze peccaminose: avresti dovuto informarmi ed io avrei agito di conseguenza. Tu, al contrario, mi hai parlato di Grazia, hai affermato che ho trovato Grazia davanti a te. Ma ora mi ritrovo peccatore, con un popolo che si è macchiato di un peccato gravissimo ed anche io sarò ritenuto responsabile di non essere stato un buon condottiero. Mosè si sente in colpa anche per aver distrutto le Tavole del Patto e contesta a D-o che prima gli aveva parlato di Grazia mentre ora minaccia di distruggere il Suo popolo, privandolo del suo culto, della Sua Presenza. Già all'inizio della sua missione, durante la rivelazione nel roveto, Mosè aveva mostrato i primi dubbi riguardo alla perseveranza nella fede del popolo di Israele. La grande umiltà impediva a Mosè di esercitare in pieno il ruolo di leader ed oratore che impartisce ordini a un popolo, a suo dire di poca fede: si ritenne quindi necessario un cambio di programma, la scelta di un altro oratore, il fratello Aronne, primogenito-sacerdote, il quale avrebbe ricevuto ordini in privato direttamente da Mosè, senza così compromettere l'alta qualità dell'uomo più umile della terra. La rottura delle tavole è la conseguenza della rottura del Patto derivata dalla grave infrazione del culto straniero del vitello d'oro, la violazione della prima e seconda regola del Patto inciso col dito di D-o nella pietra. In un momento di ira Mosè aveva lasciato cadere le pesanti tavole tagliate e lavorate direttamente dalla Divinità e poi, a pace fatta, con la riformulazione del Patto, Mosè rimedierà dietro richiesta divina, tagliando da se le imponenti tavole di pietra sostitutive delle prime. L'umiltà di Mosè è sorpresa dalle trasgressioni e dalle spedizioni punitive che egli stesso sarà costretto a comandare. Avrebbe preferito che tutti fossero sotto la Grazia, senza mai assistere a punizioni, ma ora dovrà accettare il fatto che davanti ad una così grave trasgressione la sua direzione non può rimanere passiva. Mosè davanti a D-o esige la Grazia per tutto il popolo, non vuole che il popolo venga distrutto, egli ha mostrato di amare il popolo e di amare la Grazia e non ha ceduto all'allettante proposta di divenire lui stesso il capostipite di un nuovo popolo in sostituzione del popolo di Israel. Ma perchè D-o

aveva scelto il più umile di tutti gli uomini per portare avanti una missione così difficile? Di solito i re, i condottieri sono persone dure, superbe, che credono necessario mostrare in pubblico la loro gloria per dare più peso ai loro poteri. Qui invece siamo davanti al più grande condottiero della storia che svolge la sua missione nascondendosi dietro le capacità oratorie del fratello. Ma la risposta sta proprio qui, nell'umiltà, è proprio questa eccelsa qualità che forma il vero condottiero. L'umiltà fa sì che il condottiero si sente allo stesso livello del più piccolo del popolo, amandolo e interessandosi di lui. Lo scopo delle punizioni non deve essere quello di terrorizzare il popolo per assicurarsi il potere, piuttosto esse servono per correggere il popolo quando sbaglia, esse mirano a proteggere il popolo e non a proteggere il potere. Aronne è soltanto il portavoce di Mosè, egli non è in grado di proteggere il popolo da quella grave trasgressione e, dopo essere sceso dal monte, Mosè ne fa una questione personale dicendo al fratello Aronne: "Cosa ti ha fatto questo popolo, che gli hai permesso di commettere un peccato così grave?" (Es. 32:21). Quasi come se la permissività di Aronne fosse stata dettata dalla sua volontà di vendetta contro il popolo colpevole di qualche privata trasgressione nei suoi confronti. Sarà forse stata la incompresa umiltà di Mosè ad indurre Aronne ad essere troppo permissivo nei confronti del popolo, non essendo stato in grado di distinguere la vera umiltà dall'ipocrisia? Oppure il ruolo di portavoce era troppo difficile da esercitare, specialmente quando non si condividono le idee ed i metodi del vero condottiero ed Aronne era forse troppo infastidito dal difficile compito di avere a che fare con un popolo che, a suo dire, tende al male. Egli infatti risponde che anche Mosè avrebbe dovuto sapere di questa nota tendenza e che quindi la gravità del peccato andrebbe ridimensionata. Ma abbiamo visto che Mosè apre la sua difesa giuridica davanti a D-o proprio su questo punto, lamentandosi del fatto che D-o non gli aveva fatto conoscere questo aspetto negativo del popolo. Quando un popolo pecca, il condottiero si sente colpevole di non aver governato bene il popolo, di non aver fatto abbastanza i preparativi per proteggerlo durante la sua assenza. Con la rottura delle tavole Mosè complica il suo rapporto con D-o ponendosi egli stesso nella stessa condizione del popolo sciogliendo il divino accordo di cui anch'egli era parte. Mosè continua la sua arringa dicendo:

Es. 33:13 – E adesso, se [è vero che] ho trovato Grazia davanti a te mostrami le tue vie (= la tua Grazia) e ti conoscerò (= il tuo modo di fare Grazia) così che troverò Grazia davanti a te e guarda perchè questo è il tuo popolo.

Il senso di questa frase è più comprensibile se si comprende bene quella successiva che costituisce la risposta di D-o: וַיֹּאמֶר פְּנֵי יְלִכּוּ וְהִנַּחְתִּי לָךְ (wayomer panai ielechu wahanichoti lach = il mio cospetto andrà e mi calmerò a te). Ma la frase successiva, nel verso di Esodo 33:14, è tradotta nelle varie versioni italiane come segue:

Nuova Riveduta: Il SIGNORE rispose: «La mia presenza andrà con te e io ti darò riposo»

CEI: Rispose: «Io camminerò con voi e ti darò riposo»

Diodati: E il Signore disse: «La mia faccia andrà, e io ti darò riposo»

Nuova Diodati: L'Eterno rispose: «La mia presenza andrà con te, e ti darò riposo»

Mariani/Garzanti: E gli rispose: «Verrò io in persona con te e ti darò riposo»

Nuovo Mondo: Quindi disse: «La mia propria persona andrà e certamente ti darò riposo»

Da un lato la Nuova Diodati corregge la vecchia Diodati aggiungendo "con te": "andrà con te", invece di "la mia faccia andrà", ma secondo la versione C.E.I si dovrebbe utilizzare la seconda persona plurale: "Io camminerò con voi". La LXX legge in greco: Ἀὐτὸς προπορεύσομαί σου

καὶ καταπαύσω σε (= Io stesso andrò davanti a te) e anche la Vulgata utilizza la seconda persona singolare: “Facies mea praecedet te” (= la mia faccia andrà davanti a te).

Tra tutte le versioni di cui sopra, indubbiamente la traduzione più letterale dall’ebraico è quella della vecchia Bibbia Diodati: “La mia faccia andrà”. Ma cosa significa: “La mia faccia andrà?” Vedremo ora come fu intesa anticamente la corrispondente ebraica: “panai ielechu”. Gli antichi scritti ebraici riportano un insegnamento da questa espressione, che era intesa molto diversamente da come abbiamo visto intendono le traduzioni. “Panai”, che letteralmente significa “mia faccia” qui acquista il senso di “mio umore” e l’intera frase rientra perfettamente nel suo contesto, anche la seconda parte di questo verso acquista un senso del tutto diverso: “la mia faccia della collera se ne andrà ed io accorderò ciò che hai chiesto”. L’insegnamento che trassero gli antichi maestri è quello di non cercare di riconciliarsi col proprio prossimo mentre esso è ancora in collera, ma di aspettare prima che esso si calmi. Il Targum pseudo Jonathan usa l’espressione aramaica: סבר אפין דרוגזא (“svar apin derugza”), che letteralmente significa: “aspetto facciale di collera”. In italiano tradurremo con “cattivo umore”:

Esodo 33:14 (pseudo Jonathan) – ואמר אמתן עד דיהכון סבר אפין דרוגזא ומן בתר כדון אנוה לך (= attendi fino a quando passerà il mio cattivo umore e da allora in poi ti accorderò).

Ibn Ezra spiega il senso della “faccia che se ne andrà” con la “faccia che se n’è andata” citando l’episodio di Hanna, che nella disperazione della sua sterilità invoca D-o davanti al Sacerdote Eli, che in un primo momento aveva male interpretato la sua grande tristezza. Dopo la rassicurazione del Sommo Pontefice che la preghiera di Hanna era stata esaudita, il suo aspetto triste si mutò in una faccia serena che riacquista la speranza perduta. Anche qui l’ebraico usa un’espressione poco comune alle lingue occidentali: ופניה לא היו לה עוד (upanea lo haiù la ‘od) che letteralmente significa: “e la sua faccia non l’aveva più” e così descrive tale cambiamento d’umore la traduzione protestante N. Riveduta:

1 Sam. 1:18 (N. Riv.) – Lei rispose: «Possa la tua serva trovare grazia agli occhi tuoi!» Così la donna se ne andò per la sua via, mangiò, e il suo aspetto non fu più quello di prima.

Ma vediamo pure come rendono altre traduzioni l’espressione ebraica letterale: “E la sua faccia non l’aveva più”:

TNM: E la sua faccia non fu più preoccupata.

CEI: Il suo volto non fu più come prima.

Diodati: La sua faccia non fu più quale era prima.

Sì, la sua faccia non fu più quella di prima perchè quella di prima se ne era andata. Qui si descrive un’azione compiuta, mentre nel nostro verso di Esodo 33:14 si descrive un’azione ancora da compiersi, che avrà effetto nel futuro: “la mia faccia andrà”. Anche in Giobbe (9:27) si riscontra un’espressione simile: אעזבה פני (“e’ezvà panai”) che letteralmente significa: “abbandonerò la mia faccia”: אם אמרי אשכחה שיחי אעזבה פני ואבליגה (Giobbe 9:27). Nessuna delle comuni traduzioni ha individuato il vero senso di questa frase di Giobbe 9:27, neppure quella greca dei LXX. Ne riportiamo alcune:

TNM: Se ho detto: “Voglio dimenticare la mia preoccupazione, Voglio cambiare il mio viso e rasserenarmi”

N. Riveduta: Io dico: “Voglio dimenticare il mio lamento, abbandonare questa faccia triste, e stare allegro”

Luzzi: Se dico: “Voglio dimenticare il mio lamento, deporre quest’aria triste e rasserenarmi”

CEI: Se dico: “Voglio dimenticare il mio gemito, cambiare il mio volto ed essere lieto”

LXX: ἐάν τε γὰρ εἶπω, ἐπιλήσομαι λαλῶν, συγκύψας τῷ προσώπῳ στενάξω (= anche se dissi dimenticherò il discorso, conterrò la mia espressione e farò un respiro profondo)

La frase ebraica è: **אם אמרי אשכחה שיחי אעזבה פני ואבליגה** (= se dissi a me stesso, dimenticherò la mia conversazione, abbandonerò la mia faccia e mi conterrò). L’espressione **אעזבה פני** (= abbandonerò la mia faccia) significa: “lascero la mia collera”, nel senso di: “smetterò di essere adirato”. Qui il termine “panai” (= mia faccia) acquista il senso di “mia ira”, la “faccia” è la faccia della collera come quando questa espressione è riferita a D-o diviene la faccia del giudizio esecutivo, come espresso in Lev. 20:3 **אתן את פני** (“eten et Panai” = darò la Mia Faccia):

Lev. 20:3 (Diodati) – E io ancora metterò la mia faccia contro a quell’uomo, e lo sterminerò d’infra il suo popolo.

Pertanto il verso di Giobbe 9:27 è così da intendersi: “Se ho detto a me stesso: ‘dimenticherò ciò che ho detto’, smetterò di essere arrabbiato e conterrò la mia collera.” Ne segue che alla richiesta di Mosè di cui al verso di Esodo 33:13, “Se ho trovato Grazia davanti a te mostrami le tue vie (= le vie della Grazia) e ti conoscerò, così che troverò Grazia davanti a te e guarda perchè questo è il tuo popolo”, la Divinità risponde con una frase che ha questo senso: “La Mia Collera passerà ed Io accorderò ciò che hai chiesto”. Così traduce da ebraico ad aramaico il Targum pseudo Jonathan il verso precedente:

Esodo 33:12 (pseudo Jonathan) – דאנת שלח עמי ואנת במימך אמרת מנית יתך בשום טב ואוף אשכחת רחמין קדמי ואמר משה קדם יי חמי מה דאנת אמר לי סליק ית עמא הדין ואנת לא אודעתני ית מאן

La traduzione del passo dello pseudo Jonathan è: “Disse Mosè davanti a ****: Guarda cosa mi dici: ‘fai salire questo popolo’ e tu non mi hai fatto conoscere chi mandi con me e tu nella tua parola avevi detto: ‘ti ho preposto in un buon nome’ e anche ‘hai trovato perdono davanti a me’”. Sono dunque chiari i toni con cui Mosè si presenta a D-o, egli crede di poter contendere con D-o. Dopo aver chiesto il perdono ricordando il favore dei padri pretende che D-o perdoni laddove la punizione non poteva mancare. Il discorso di Mosè, profondamente preoccupato per il suo popolo, assume questi duri e quasi irriverenti termini: “Se è vero che sei Buono e Uno che perdona, allora esigo il perdono per il popolo”. Dopo la disputa sulla grazia, D-o gli dice di non contendere con Lui, di non venirsi a lamentare del Suo modo di agire: se chiedi coerenza credendo che Io sia obbligato a perdonare allora sappi che il perdono non è un obbligo, ma un libero dono, ad ogni colpevole spetta una punizione, solo Io potrò decidere a chi acconsentire il perdono e a chi no, nessuno può esigerlo perchè non è un diritto e non si può contendere con Me perchè si verrebbe certamente riconosciuti colpevoli. “Nessuno può vedere la mia faccia e vivere” significa proprio questo: nessuno può presentarsi al Mio Cospetto di Giudice e rimanere vivo. Alla richiesta di Mosè di essere cancellato dal libro gli viene risposto che solo i colpevoli saranno puniti e che Lui, quando “passerà” per punire, lo proteggerà dall’esecuzione del giudizio facendo in modo che esso non si abbatta anche su di lui.

Ma Mosè nello svolgersi della dura conversazione “panim el panim” si trova nel Tabernacolo

simbolo della Presenza divina che poi sarà sostituito con il Tempio di Gerusalemme. Il duro giudizio della peste inflitto al popolo a causa del grave peccato del vitello d'oro e la spedizione punitiva dei leviti comandata da Mosè aveva provocato rancori e costituito fazioni politiche presso il popolo. La stessa scelta della costruzione del simbolo del culto straniero aveva già provocato delle sedizioni, l'intera tribù di Levi in effetti non partecipò alle proibite celebrazioni. Secondo la tramandazione orale le tensioni che si erano create nel popolo avevano fatto nascere una dura opposizione, alcuni gruppi attentarono alla vita di Mosè per eliminarlo e sostituire lo scomodo condottiero. Alla luce di queste circostanze deve intendersi la rassicurazione di D-o rivolta a Mosè nei successivi versi del cap. 33 dell'Esodo, da 21 a 23.

Esodo 33:21 Aggiunse il Signore: “ecco un luogo vicino a me”

Esodo 33:21 è stato inteso in modo sostanzialmente diverso dagli antichi saggi. Per esempio quando dice: הנה מקום אתי (“hinnèh makom iti” = ecco luogo con me) secondo i saggi qui D-o dichiara che Egli è “il Luogo del mondo” perchè il luogo è con Lui ed è dunque al di fuori di Lui, o meglio è il luogo a stare in Lui. Questa inversione logica esprime l'idea che lo Spazio, per quanto possiamo definirlo infinito, non può contenere D-o. “Egli è il Luogo del mondo ed il mondo non è il Suo luogo”. Secondo il ragionamento umano ogni essere ed ogni cosa stanno sempre all'interno di un luogo, circoscritti in uno spazio, ma secondo i saggi D-o non sta in nessuno spazio perchè Egli Stesso è lo spazio, il Luogo, è la Presenza Divina che genera lo Spazio, alimenta ogni cosa, l'energia da Lui emanata mantiene in movimento le particelle degli atomi e permette l'esistenza della materia che sta sempre all'interno di uno spazio. La Presenza di D-o, dunque, riempie l'intero Universo, Egli è presente in ogni luogo allo stesso tempo, proprio per il fatto che Egli è al di fuori delle dimensioni spazio-temporali con cui siamo abituati a ragionare. Spesso nella letteratura ebraica D-o è chiamato “haMakom” = “il Luogo”. Ma “hamakom” è anche il luogo del Tempio di Gerusalemme, simbolo della Presenza Divina. Il verso Es. 33:21 afferma:

Esodo 33:21 – ויאמר יהוה הנה מקום אתי ונצבת על הצור = E **** disse: “Ecco Luogo è con Me e sarai reso saldo nella Roccia”.

Ma la “Roccia” è D-o stesso, è sempre Lui e l'intera espressione è da intendersi in questi termini: “Ecco, Io sono in ogni luogo, ho il perfetto controllo di tutti i luoghi dell'Universo e tu sarai reso saldo, se confidi in Me, la Roccia”. Ma anche la Roccia, analogamente al Luogo, sono simboli del luogo del Tempio. La Roccia e il Luogo sono anche la Presenza Divina nel Tabernacolo e in Esodo 33:9 è la nuvola, fermatasi alla porta del Tabernacolo, che parla con Mosè. Come abbiamo già esposto, vi sono due pietre, due simboli: una che sta sotto e l'altra che, a forma di edificio, costituisce la sua protezione, la “Casa di D-o”. Abbiamo visto che anche la Mazzevà, la “stelle” costruita da Giacobbe, è interpretabile come una costruzione, una fortezza e questa si trovava proprio nel luogo del Tempio. In questa clima di rassicurazione Divina, D-o dice a Mosè che, confidando in Lui, abitando nella Sua Casa, il Tabernacolo, Egli lo avrebbe protetto da quelli che volevano attentare alla sua vita e la sua palma, ossia la Sua Nuvola lo avrebbe protetto, chiudendo l'ingresso del Tabernacolo. “Nikrat haZur”, la costruzione della Roccia, l’“ispelida”, ovvero la grande sala reale, qui è il Tabernacolo simbolo del futuro Tempio.