

Yahveh e il Faraone

Teologia biblica ed egiziana a confronto*

Alviero Niccacci - Jerusalem

I problemi letterari, storici e teologici di Esodo 1-15 costituiscono l'oggetto di numerosi studi, come è noto¹. Il presente contributo si limita a enucleare i quattro temi teologici che sono sembrati i maggiori del racconto, cercando di mostrare che essi acquistano pieno risalto qualora vengano esaminati sullo sfondo della teologia egiziana. La ricerca si basa sul testo biblico finale, non sulle ricostruzioni critiche della varie fonti o tradizioni, per quanto ad esse si farà riferimento di tanto in tanto. In qualche caso risulterà che i dati forniti dal materiale comparativo egiziano non si accordano facilmente con l'analisi storico-critica. Ma su questo punto non sarà possibile insistere qui; basterà porre il problema.

§ 1. Mosè, profeta di Yahveh, e il Faraone

a) Alle ripetute obiezioni di Mosè in occasione della prima vocazione (Es 3-4) Dio risponde con formule basate sul verbo *hāyá*: che giocano sul nome "Yahveh"²: *'ehyeh 'immāk* "sarò con te" (3,12), *'ānōki 'ehyeh 'im-pikā* "Io sarò con la tua bocca" (4,12), *'ānōki 'ehyeh 'im pikā w'e'im pihū* "Io sarò con la tua bocca e con la sua bocca" (di Aronne: 4,15). "Sarò con la tua bocca" significa "ti insegnerò ciò che devi dire" (4,12). Poiché Mosè si lamenta di non essere dotato nel parlare (4,10), Dio gli associa Aronne: "Lui par-

* Abbreviazioni e sigle (in aggiunta a quelle usuali): KRI = K.A. KITCHEN, *Ramesseid Inscriptions, Historical and Biographical*, I-VII, Oxford 1969ss; LÄ = W. HELCK - E. OTTO, edd., *Lexikon der Ägyptologie*, I, Wiesbaden 1975 ss; Wb. = A. ERMAN - H. GRAPOW, edd., *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, I-V, Berlin reprint 1982.

1 Punto di riferimento nella presente ricerca sarà B.S. CHILDS, *Exodus. A Commentary*, London 1974.

2 Cf. A. NICCACCI, "Esodo 3,14a: 'Io sarò quello che ero' e un parallelo egiziano": *Lib. An.* 35 (1985) 7-26.

lerà per te al popolo, e così lui avrà verso di te la funzione di bocca e tu avrai verso di lui la funzione di Dio" (4,16). Nella seconda vocazione (Es 6), quando Mosè formula un'obiezione simile prevedendo che il Faraone non lo ascolterà (6,12.30), Dio gli risponde con una promessa analoga alla precedente: "Vedi, io ti pongo come Dio per il Faraone, mentre Aronne tuo fratello sarà il tuo profeta" (7,1). Poiché Yahveh sarà "sarà con" Mosè, questi diventa il messaggero di lui con la parola e con l'azione: si notino i riferimenti alla sua "bocca" (4,12.15), al suo "bastone" (4,2-5.17) e alla sua "mano" (4,6-8).

Gli esegeti hanno già riconosciuto i tratti "profetici" di Mosè nella narrazione del suo confronto con il Faraone³. Un elemento chiaro in questo senso è la cosiddetta "formula del messaggero", "Così parla Yahveh", con cui Mosè introduce i messaggi divini al Faraone per ordine di Dio stesso (4,22; 5,1; 7,17; 11,4). In alcuni di questi casi si manifesta una corrispondenza fino all'identificazione del messaggero con colui che lo manda: "Così dice Yahveh: Da questo saprai che io sono Yahveh: ecco io colpirò con il bastone che è nella mia mano l'acqua del Nilo e si cambierà in sangue" (7,17). Meglio che in altri casi simili (annunci di piaghe), si nota qui il passaggio brusco dall' "io" di Yahveh all'"io" di Mosè che, almeno grammaticalmente, si identificano. Segue poi l'ordine da parte di Dio che Aronne stenda il bastone sul fiume e così le acque diventano sangue (prima piaga: 7,19-21).

Nelle prime tre piaghe è Aronne che stende la mano con il bastone prodigioso su ordine di Yahveh trasmesso da Mosè (7,19-20⁴; 8,1-2; 8,12-13); nella quarta e quinta piaga Yahveh agisce direttamente (8,20; 9,6), mentre Mosè intercede perché cessi la quarta (8,25-26); nelle seguenti quattro piaghe (dalla sesta alla nona) è invece Mosè, non più Aronne, che agisce (9,8-10; 9,22-23; 10,12-13; 10,21-22) e Mosè stesso intercede per la cessazione della settima (9,29.33) e della ottava (10,18-19); infine nella decima piaga, quella decisiva, è ancora Yahveh che agisce personalmente (12,29). Si nota dunque un crescendo nella statura di Mosè, almeno fino alla nona piaga, mentre diminuisce la presenza di Aronne. Questo fatto si riflette anche negli incontri con il Faraone: Mosè diventa sempre più sicuro della sua missione e intransigente nelle richieste (8,21-23; 10,8-11; 10,24-29).

3 CHILDS, Exodus, 67ss.

4 Non mi pare per nulla giustificato il dubbio di CHILDS, Exodus, 128 (ad 7,20); del resto l'istruzione di Yahveh in 7,19 riguarda espressamente Aronne.

Nell'esecuzione delle piaghe si nota una corrispondenza "sincronizzata" fra l'atto di Mosè (o Aronne) e l'intervento di Yahveh. L'esempio più chiaro è 9,23: *wayyēṭ mōšeh 'et maṭṭēhū 'al-haššamayim wayhwh nātan qōlōt ūbārād* "Allora Mosè stese il suo bastone verso il cielo e nello stesso tempo Yahveh mandò tuoni e lampi"⁵. La stessa corrispondenza si manifesta nella cessazione della piaghe. Ad esempio, in occasione della seconda piaga Mosè invita il Faraone a stabilire lui stesso la data (8,5-7); poi "Mosè e Aronne uscirono dall'incontro col Faraone e Mosè gridò a Yahveh per la questione delle rane che aveva promesso al Faraone. E Yahveh fece secondo la parola di Mosè" (8,8-9a).

Per l'azione congiunta di Dio e di Mosè risuonano in Egitto i solenni *y^ehi* (annuncio) e *way^ehi* (realizzazione) che leggiamo nel racconto della creazione (Gen 1,3; ecc.). Ciò si verifica due volte: "Stendi la tua mano verso il cielo perché venga (*wihi*) la grandine su tutta la terra d'Egitto ... Allora Mosè stese il suo bastone ... e venne (*way^ehi*) la grandine ..." (9,22-24); analogamente per le tenebre (10,21-22).

b) Questi elementi mostrano che Mosè viene presentato come il profeta autentico di Yahveh, suo portavoce e collaboratore visibile nell'esecuzione delle piaghe. Ad essi si aggiunge l'episodio del bastone trasformato in mostro marino (7,8-12) e in parte le stesse piaghe in quanto sono "segni" destinati ad accreditare la missione di Mosè presso il Faraone. E' noto che questo tipo di "credenziali" era il più adatto nei confronti del re d'Egitto, un paese dove i maghi provavano la loro capacità operando azioni prodigiose⁶. Nella storia delle piaghe i maghi egiziani vengono convocati dal Faraone per saggiare i "segni" operati da Mosè. Anch'essi sono capaci, con le loro formule segrete, di trasformare il bastone in mostro marino (7,11) e di ripetere le prime due piaghe (7,22; 8,2), ma non la terza (8,14); "e allora dissero al

5 Il passaggio dal WAYYIQTOL al WAW-x-QATAL esprime qui la simultaneità fra le due azioni: A. NICCACCI, Sintassi del verbo ebraico nella prosa biblica classica, Jerusalem 1986, § 41, P. 41.

6 Si vedano ad esempio i racconti del papiro Westcar, tradotti in E. BRESCIANI, Letteratura e poesia dell'antico Egitto, 2 ed., Torino 1969, 178ss. L'origine egiziana del termine biblico *ḥarṭummim* "maghi" sembra certa: si veda per ultimo J. QUAEGBEUR, "On the Egyptian Equivalent of Biblical *ḥarṭummim*", in S. ISRAELIT-GROLL, Pharaonic Egypt, the Bible and Christianity, Jerusalem 1985, 162-172. Nell'articolo "Sullo sfondo egiziano di Esodo 1-15" (di prossima pubblicazione in Lib. An. 36, 1986) ho studiato vari punti di contatto del racconto biblico con l'ambiente faraonico.

Faraone: - Il dito di Dio è questo! -" (8,15). E durante la sesta piaga non poterono neppure presentarsi perchè furono colpiti anch'essi (9,11). E' chiaro in questo fatto la sfida del profeta di Yahveh alla sapienza di Egitto famosa nell'antichità.

CHILDS ha mostrato bene la differenza fra la cosiddetta "leggenda profetica", in cui l'elemento essenziale è il compimento della parola divina comunicata per bocca del profeta, e la storia delle piaghe, la quale presenta Mosè soprattutto come il profeta carismatico che opera segni straordinari. In questo fatto, che egli ritiene anteriore alle fonti del racconto (J, E, P) e comune ad esse, sarebbe visibile lo stadio primitivo della tradizione⁷. Possiamo aggiungere che nel racconto dell'Esodo Mosè viene rappresentato in modo diverso, ad esempio, da Elia ed Eliseo, proprio perché la sua attività si adegua all'ambiente egiziano in cui sapienza e potere magico si identificavano ed erano altamente stimati.

Lo sfondo egiziano delle piaghe è stato notato da vari autori e mi sembra indiscutibile, benché esistano paralleli di alcuni episodi anche in altre letterature orientali antiche⁸. Le espressioni che nominano la "mano di Yahveh" (9,3), la sua "mano forte" (3,19; 6,1) e il suo "braccio disteso" (6,6), le quali diventano delle formule connesse con l'esodo dall'Egitto in modo speciale, benché abbiano paralleli nell'ambiente semitico⁹, acquistano una particolare risonanza nello sfondo egiziano del racconto. Infatti il Faraone è per eccellenza il "forte di mano", il "possessore di un braccio forte", colui che "con il suo braccio annienta i nemici"¹⁰. Ora il racconto dell'Esodo attribuisce a Yahveh queste qualità e lo mostra in azione proprio contro il Faraone, mentre Mosè acquista una potenza sovrumana quando per ordine divino stende la sua mano (7,19; 8,1; 9,22; 10,12.21; 14,16.26)¹¹.

7 CHILDS, Exodus, 142-149.

8 NICCACCI, "Sullo sfondo egiziano", in particolare §§ 11ss.

9 Cf. Diz. Theol. AT (JENNI-WESTERMANN), I, s.v. *yād* (coll. 582-583, num. 4).

10 Tale fraseologia è corrente nelle iscrizioni regali. Per *nḥt-ʿ* "forte di braccio" si veda Wb. II, 315, 22; per *nb ḥpš* "possessore di un braccio forte", Wb. III, 269, 14; e per *m ḥpš.f* "con il suo braccio forte", Wb. III, 269, 1-2. Si consultino anche A.S. YAHUDA, Die Sprache des Pentateuch in ihren Beziehungen zum Ägyptischen, Berlin-Leipzig 1929, 63-65 e A. NICCACCI, "Egitto e Bibbia sulla base della stele di Piankhi": Lib. An. 32 (1982) 19-20.

11 L'ironia pungente di questo rovesciamento terminologico potrebbe suggerire la seguente interpretazione di Es 6,1: "Ora vedrai quello che farò al Fa-

§ 2. Indurimento del cuore del Faraone

a) Il tema in sé è molto noto; meno noto è invece lo sfondo egiziano dell'espressione. CHILDS, ad esempio, nel suo excursus sull'argomento non vi accenna neppure¹². Ora risulta che le espressioni relative a questo tema sono caratteristiche del racconto delle piaghe. Fuori di questo complesso ricorrono solo due volte: 1 Sam 6,6 e Gios 11,20. La cosa è tanto più significativa in quanto le due forme principali dell'espressione hanno corrispondenti diretti egiziani. In ebraico esse sono caratterizzate da due radici verbali connesse con il termine "cuore": *kbd* al qal con soggetto il cuore del Faraone (7,14; 9,7) oppure all'hifil con soggetto il Faraone (8,11.28; 9,34) o Yahveh (10,1); e *h̄zq* al qal con soggetto il cuore del Faraone (7,13.22; 8,15; 9,35) oppure al piel con soggetto Yahveh (4,21; 9,12; 10,20.27; 11,10; 14,4.8.17). I critici letterari sono soliti attribuire i due verbi a due fonti diverse, rispettivamente J e P. Mi sembra però più importante notare che le due espressioni hanno equivalenti diretti in egiziano: *kbd* + *lēb* corrisponde a *dns ib* e *h̄zq* + *lēb* corrisponde a *šhm ib*¹³.

L'influsso della terminologia egiziana su queste due espressioni bibliche appare fuori dubbio, non solo perché esse sono strettamente collegate con il racconto dell'Esodo, ma anche perché non costituiscono il modo ebraico normale per indicare "ostinazione", che viene espressa piuttosto con la radice *qšh* "essere duro" unita a un organo del corpo. L'autore biblico - o la tradizione che egli riferisce - dovette quindi essere al corrente della concezione egizi-

raone, poiché con mano forte li rimanderà e con mano forte li cacerà dalla sua terra" (*kī b'eyād ḥazāqā y'ešall'eḥem ūb'eyād ḥazāqā y'gār'ešem mē'aršō*); invece CHILDS, Exodus, ad loc.: "... Because of a strong arm ..., and because of a strong arm..." (riferito a Yahveh). Il "braccio forte" andrebbe riferito cioè al Faraone (non a Yahveh), secondo la terminologia ufficiale egiziana; l'ironia riguarderebbe allora l'impiego di quella forza: rimandare, anzi cacciare, Israele sotto la pressione del gastigo supremo (cf. 12,33.38) dopo aver rifiutato testardamente di rimandarlo prima. L'interpretazione proposta rende senza forzature l'espressione ebraica e rivela il contrasto sarcastico con l'espressione corrispondente riferita a Dio: *kī b'eyād ḥazāqā ḥōši'akā yhw̄h mimmišrayim* "poiché è con mano forte che Yahveh ti ha fatto uscire dall'Egitto" (13,9).

12 CHILDS, Exodus, 170-175.

13 Cf. N. SHUPAK, "Some Idioms Connected with the Concept of 'Heart' in Egypt and the bible", in ISRAELIT-GROLL, Pharaonic Egypt, 202-212 (pp. 206-211), su cui si basa in gran parte la mia esposizione.

ana del "cuore duro" che troviamo nelle istruzioni e nelle autobiografie. Egli però non l'ha semplicemente adottata ma l'ha trasformata profondamente. Mentre infatti nelle fonti egiziane la "durezza di cuore" è per lo più qualità positiva che viene raccomandata o di cui un personaggio si vanta, nel racconto biblico essa diventa una qualità decisamente negativa. Un altro elemento importante di differenza è che talvolta nel racconto biblico Dio stesso è presentato come colui che "rende duro il cuore" del Faraone. Sono queste due trasformazioni estremamente significative che, come vedremo subito, derivano dalla concezione israelitica di Dio.

b) Secondo CHILDS l'indurimento del cuore del Faraone non sarebbe collegato con lo stato psicologico del Faraone stesso né deriverebbe dalla causalità divina sugli eventi; esso sarebbe piuttosto il mezzo letterario usato dagli autori biblici per spiegare un fatto strano trasmesso dalla tradizione: cioè che tutta una serie di segni divini inviati al Faraone non raggiunse lo scopo voluto, che era la conoscenza di Yahveh¹⁴. Sono d'accordo che una spiegazione psicologica è insoddisfacente e che l'indurimento ha una funzione letteraria nel racconto; mi sembra però che il ruolo della riflessione teologica non si possa escludere dall'interpretazione del testo¹⁵. Anzi, anche in base ai paralleli egiziani che vengono intenzionalmente modificati, mi pare che la riflessione teologica sia direttamente responsabile del tema dell'indurimento del cuore. Essa riguarda però non il problema "libero arbitrio-predestinazione", secondo un'interpretazione frequente che CHILDS giustamente critica, ma la concezione del Dio di Israele come sovrano unico della storia.

Nella titolatura di Ramesse II (comunemente ritenuto il Faraone oppressore) compare spesso l'epiteto "forte di cuore" (*šm ib*), mentre l'epiteto equivalente "pesante di cuore" (*dns ib*) compare almeno una volta nella titolatura di Ramesse III. Ambedue gli epiteti alludono al coraggio e sicurezza del re nella battaglia, per cui egli viene paragonato a uno degli dèi guerrieri (Seth, Montu, Baal), e sono connessi con altri titoli che esaltano il Faraone come

14 CHILDS, Exodus, 174-175.

15 Dopo CHILDS (nota precedente), R.R. WILSON, "The Hardening of Pharaoh's Heart", CBQ 41 (1979) 18-36 ha riesaminato tutto il problema cercando di precisare la cronologia e lo sviluppo delle varie tradizioni. Il motivo dell'indurimento sarebbe una innovazione di J rispetto alla tradizione, mentre il senso teologico dell'espressione (Yahveh "rende duro" il cuore del Faraone) sarebbe opera di E e soprattutto di P. Si veda però qui di seguito.

colui che difende i confini dell'Egitto, reprime e assoggetta i popoli stranieri¹⁶. E' evidente che, dal punto di vista egiziano, si tratta di una qualità positiva, in quanto il Faraone compie il suo dovere fondamentale verso la nazione per incarico divino. Ma è altrettanto evidente che, dal punto di vista israelitico, si tratta invece di una qualità e di un compito negativi che contrastano un ordine esplicito e ripetuto di Yahveh. Per l'israelita è naturale interpretare la resistenza del Faraone come opera del suo Dio che è per lui l'agente supremo della storia umana; e perciò in realtà è Yahveh che "rende duro" il cuore del Faraone anche quando è il Faraone stesso che "rende duro" il proprio cuore. Ritengo perciò che questa interpretazione teologica sia da ritenere come parte integrante del racconto originario delle piaghe, non come un motivo introdotto posteriormente, appunto perché solo nell'ambiente egiziano esso acquista la sua piena giustificazione.

Delle due menzioni letterariamente simili di quel motivo che compaiono fuori dell'Esodo, una fa esplicito riferimento all'esempio del Faraone (1 Sam 6,6: *kibbēd l'ēbāb*), mentre l'altra applica la stessa terminologia ai popoli cananei (Gios 11,20: *hizzēq l'ēbāb*, con soggetto Yahveh). L'espressione variante di Es 7,3 (*'aqšeh 'et-lēb par'ōh*; cf. 13,15 senza *lēb*) si ritrova infine riferita a Sehon re di Heshbon: *hiqšā yhw h'elōheykā 'et-rūhō w'immēs 'et-l'ēbābō* (Deut 2,30b). Gli ultimi due testi (Gios 11,20 e Deut 2,30b) congiungono quel motivo all'ideologia della "guerra santa". Ma le riflessioni che precedono invitano decisamente a concludere che esso fu trasferito in quel contesto dalla tradizione dell'Esodo, non viceversa¹⁷.

§ 3. Senso delle piaghe

a) L'azione di Dio verso il Faraone ha uno scopo ben preciso, che viene ripetuto più volte. Raccogliendo i dati sparsi nel racconto si vede che in realtà tale scopo è duplice: verso Israele e verso il Faraone.

Lo scopo verso Israele si manifesta in 6,7 e in 10,1-2. Il primo testo fa parte di un brano detto la "seconda vocazione" di Mosè (attribuito a P) che precisa la missione di questi verso Israele (6,2-8). Pur non giocando esplici-

16 Cf. KRI II,165,11; 196,3; ecc. (Ramesse II); KRI V,46,13 (Ramesse III).

17 Contro l'opinione di WILSON, "The Hardening", particolarmente pp. 33-34.

citamente sul nome "Yahveh", come il suo parallelo 3,6-18 (supra, § 1,a), questo brano esprime ugualmente la continuità fra il Dio dei Padri e il Dio dell'Esodo (6,2b-3.6). Tale continuità fra passato e futuro si realizza attraverso lo stesso Dio che si presenta come "Yahveh". Lo scopo, o meglio qui la conseguenza, dell'azione divina è: "E così saprete che io sono Yahveh vostro Dio che vi ho fatto uscire dai lavori forzati d'Egitto" (v. 7). Lo scopo vero e proprio è indicato il 10,1-2 (ritenuto redazionale): "Va' dal Faraone perchè io ho reso duro il suo cuore e il cuore dei suoi servi affinché io ponga questi miei segni in mezzo a lui e affinché tu racconti al tuo figlio e al figlio di tuo figlio come mi presi gioco dell'Egitto e i segni che posi tra loro; e così saprete che io sono Yahveh". La realizzazione positiva dello scopo divino verso Israele è riferita in 14,30-31 (attribuito a J): "E così Yahveh salvò in quel giorno Israele dalla mano dell'Egitto... E il popolo temette Yahveh e credette a Yahveh e a Mosè suo servo".

Nell'azione di Dio verso il Faraone i testi fanno distinzione tra il "moltiplicare i segni" e lo "stendere la mano" sull'Egitto. I testi interessati sono: 7,3-5 (attribuito a P); 9,14-16 (considerato redazionale); 11,1 (attribuito a E) con 11,9-10 (attribuito a P). I segni vengono indicati più volte come destinati al Faraone affinché comprenda, mediante la formula: "Da questo saprai che io sono Yahveh" (7,17, attribuito a P) e varianti (8,6 J; 8,18 J; 9,14 redazionale; 9,29 J; 11,7 J). In ognuno di questi casi però il racconto biblico annota che il segno non raggiunse il suo scopo perchè il Faraone si ostinò (7,22; 8,11; 8,28; 9,34-35; 14,4.8). Il fallimento finale viene riassunto in 11,9-10, dove l'autore presenta la cosa come prevista e voluta dal Dio di Israele: "Yahveh disse a Mosè: Il Faraone non vi ascolterà perchè si moltiplichino i miei prodigi nella terra d'Egitto. Ora, benché Mosè e Aronne avessero fatto tutti quei prodigi davanti al Faraone, tuttavia Yahveh rese ostinato il cuore del Faraone che non rimandò i figli di Israele dalla sua terra"¹⁸. Questo brano richiama da vicino 7,3-4a e costituisce anche l'esito finale negativo di 6,11. Esso rappresenta dunque la conclusione della sezione 6,2-11,10. Ciò significa che la seconda missione di Mosè, quella verso il Faraone, si conclude negativamente, al contrario di quella verso Israele (14,30-31).

18 Per il v. 10 si veda NICCACCI, Sintassi del verbo § 45, p. 43.

L'altra espressione, che cioè Yahveh "stende la sua mano" sull'Egitto, designa invece la decima piaga e l'episodio collegato del passaggio del mare (7,4-5; cf. 14,4.17-18), quando Israele viene portato fuori dal paese. In questo caso l'intervento di Dio non ha più di mira il Faraone ma il popolo egiziano: "E così gli Egiziani sapranno che io sono Yahveh" (*w^eyād^e 'î mišrayim kî-'ani yhw^h*, 7,5; cf. 14,4.18, tutti attribuiti a P). Il motivo di moltiplicare i segni prima di ricorrere al colpo decisivo della mano divina viene spiegato da Dio stesso al Faraone per bocca di Mosè: "Poiché ora, se avessi steso la mia mano e avessi colpito te e il tuo popolo con la peste, saresti stato annientato dalla terra. Tuttavia per questo ti ho lasciato sussistere, per mostrarti la mia forza e affinché tu racconti il mio nome su tutta la terra" (9,15-16). Nonostante questa distinzione, lo scopo sia dei segni che dell'intervento decisivo di Dio è costante. Viene espresso per lo più con la formula: "Perché tu sappia / via sappiate che io sono Yahveh" (cf. infra, § 4).

b) Esamino per ora due varianti della formula appena nominata; "Perché tu sappia che io sono Yahveh in mezzo al paese" (8,18) e "...che a Yahveh appartiene il paese" (9,29). Nei due casi ho tradotto "paese" riferendo il termine *'eres* direttamente all'Egitto, non alla terra in generale. Questa interpretazione si giustifica confrontando altri esempi in cui il riferimento generale, non specifico all'Egitto, è chiaro: "Non c'è nessuno come me in tutta la terra" (*b^ekol-hā'āreš*, 9,14); "A me appartiene tutta la terra" (*kol-hā'āreš*, 19,5).

Fermiamoci un momento su questa rivendicazione del possesso del "paese", cioè dell'Egitto, da parte di Yahveh. E' verosimile che essa si opponga volutamente alla superbia del Faraone, al quale Ez 29,3b pone in bocca la seguente affermazione: "A me appartiene il mio Nilo, / poiché sono io che l'ho fatto per me!"¹⁹. L'affermazione viene ripetuta in 29,9 in contrasto diretto con la rivendicazione divina "Io sono Yahveh": "E così (gli Egiziani) sapranno che io sono Yahveh, per il fatto che (il Faraone) ha detto: Il Nilo appartiene a me, poiché sono io che l'ho fatto!". E' stato già notato che questa sfida di Yahveh al dominio del Faraone sul Nilo ricorda un passo del "Viaggio

19 Il suffisso personale di *'āsītini* è dativale: L. BOADT, *Ezekiel's Oracles against Egypt*, Rome 1970, 29-30.

di Unamon", un racconto egiziano della fine della XX dinastia (c. 1090-1080 a.C.)²⁰. L'inviato egiziano Unamon proclama solennemente di fronte alle pretese di Zakar-Baal re di Biblo: "Non c'è nave sul fiume che non appartenga ad Amon! Suo è il mare e suo è il Libano di cui tu dici: E' mio!" (2,23-24). Unamon afferma cioè che tutte le ricchezze del Libano appartengono al dio supremo egiziano Amon. Questa rivendicazione si accorda con il tenore della fraseologia ufficiale egiziana. Innanzitutto il termine *t'* "terra", che è l'equivalente di *'eres*, designa per l'egiziano la terra d'Egitto, in contrapposizione ai paesi stranieri che sono detti *ḥ'swt* "terre montagnose". Solo a partire dal Nuovo Impero, le spedizioni di conquista verso l'Asia introducono in Egitto una concezione più aperta che attenua quella contrapposizione²¹. Nel linguaggio ufficiale il titolo "signore delle Due Terre" (*nb t'wy*), cioè delle due parti tradizionali dell'Egitto (cf. il biblico *mišrayim*, al duale), è applicato sia a differenti dèi che al Faraone²². Sulla base di questa concezione la rivendicazione di Yahveh equivale a uno scontro frontale. Il Faraone riconosce solo i suoi dèi, di cui rappresenta la presenza fisica sulla terra e incarna la sovranità universale. La sua reazione, riportata in Es 5,2, è perciò del tutto naturale: "Chi è Yahveh perché io ascolti la sua voce così da rimandare Israele? Non conosco Yahveh e neppure rimanderò Israele!". Si comprende inoltre che lo scopo essenziale delle piaghe sia: "perché tu sappia che io sono Yahveh", "perché l'Egitto sappia che io sono Yahveh".

Un'altra variazione della formula "Io sono Yahveh" va ricordata qui: "perché tu sappia che non c'è nessuno come Yahveh nostro Dio" (8,6), oppure "che non c'è nessuno come me in tutta la terra" (9,14). Un'espressione simile è attestata in Egitto già prima della riforma di Tel el-Amarna, quando il faraone Amenofi IV (1365-1349 a.C.) dette ad essa un senso esclusivo, mentre prima essa veniva intesa semplicemente nel senso di "dio unico nel suo genere"²³. Rivendicando la propria unicità e incomparabilità Yahveh si pone anche qui in

20 Traduzione in BRESCIANI, Letteratura e poesia, 508ss.

21 Cf. LÄ I, s.v. "Ägypten im Selbstbewußtsein des Ägypters", 76-78.

22 Referenze in Wb. V, 218,8 (per il re) e 11 (per gli dèi).

23 Sull'argomento si vedano tra gli ultimi E. HORNING, *Der Eine und die Vielen*, Darmstadt 1971, 180-181; l'articolo dello stesso autore in O. KEEL, ed., *Monotheismus im Alten Israel und seiner Umwelt*, Fribourg 1980, 83-97; M. GÖRG, *Gott-König-Reden in Israel und Ägypten*, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1975, 263-265; V.A. TOBIN, "Amarna and Biblical Religion", in ISRAELIT-GROLL, *Pharaonic Egypt*, 231-277.

alternativa assoluta a tutti gli dèi egiziani e al Faraone stesso, loro plenipotenziario sulla terra.

Dobbiamo notare però che gli dèi egiziani non vengono mai menzionati da Mosè di fronte al Faraone. Durante tutto il racconto delle piaghe essi vengono nominati solo una volta, ma in un discorso di Yahveh riferito da Mosè agli Israeliti: "E io passerò per la terra d'Egitto in questa notte e colpirò ogni primogenito nella terra d'Egitto, dall' 'uomo all' animale, e su tutti gli dèi d'Egitto farò giudizi. Io sono Yahveh" (12,12). In questo passo il Dio di Israele si confronta direttamente, proprio in occasione della piaga decisiva, con gli dèi d'Egitto e ne annuncia la disfatta, concludendo con la formula di incomparabilità "Io sono Yahveh". Ma per il resto, in tutto il corso del confronto Mosè-Faraone, mai si fa riferimento agli dèi egiziani.

La cosa non può non sorprendere. Infatti mentre da parte israelitica il confronto è totalmente teologico (Mosè parla e opera a nome di Yahveh, cf. § 1), da parte egiziana non lo è esplicitamente. L'avversario è il Faraone, anche se accanto a lui sono nominati talvolta i suoi ministri e il suo popolo. Ora sappiamo che nei contrasti fra le nazioni vicino-orientali antiche era normale che gli dèi prendessero parte attiva o fossero chiamati in causa dai contendenti. Per l'Egitto basti ricordare ancora il racconto di Unamon (§ 3,b) che contiene una disputa teologica sulla preminenza tra il dio egiziano Amon-Ra e quello fenicio Seth-Baal. Per la Bibbia segnaliamo il discorso del gran coppiere assiro che, durante l'assedio di Gerusalemme, disquisisce su Yahveh e sugli altri dèi delle nazioni conquistate dall'Assiria (2 Re 18); il giudice Iefte che mette a confronto il Dio di Israele e Kemosh dell'avversario ammonita (Giudc 11), o infine David che affronta Golia "nel nome di Yahveh Sabaot, Dio delle schiere di Israele" che il filisteo insultava (1 Sam 17). Del resto l'intervento divino nei conflitti fra i re era un elemento costante della "guerra santa", la quale costituiva un'ideologia comune nel vicino-oriente antico e non era un "proprium" di Israele²⁴.

Credo che la mancata menzione degli dèi egiziani lungo il confronto Mosè-Faraone si possa comprendere nel quadro dell'ideologia regale egiziana. Secondo il linguaggio ufficiale di corte il Faraone era "Horo vivente", "figlio di Ra uscito dal suo corpo", "il dio buono", "signore delle Due Terre", "dota-

24 M. WEIPPERT, "Heiliger Krieg" in Israel und Assyrien", ZAW 84 (1972) 460-493.

to di vita, stabilità e salute come Ra in eterno". Era cioè incarnazione di Horo, il dio patrono della regalità egiziana, il figlio corporale del dio-sole Ra e quindi il rappresentante unico del potere divino sulla terra²⁵. Anche se il Faraone non diventava un dio a pieno titolo prima della morte, era però in tutto e per tutto il plenipotenziario degli dèi. Penso che per questo motivo il profeta di Yahveh può rivolgersi a lui direttamente, in quanto egli impersona non solo la nazione come entità umana ma anche l'insieme degli dèi protettori e garanti di essa. Allora si comprende anche che Yahveh possa presentare agli Israeliti il suo confronto con il Faraone come un giudizio sugli dèi egiziani (12,12).

c) L'incomparabilità di Yahveh si manifesta in vario modo lungo il racconto delle piaghe; ad esempio, nel modo sovrano come egli dispone del Nilo, della terra e dell'equilibrio ecologico dell'Egitto, cioè dei beni che secondo la concezione egiziana cadevano sotto la diretta responsabilità del Faraone e dipendevano della sua intercessione presso gli dèi²⁶. D'altra parte il racconto nota più volte che Yahveh, mentre colpisce l'Egitto, fa eccezione per la terra di Goshen dove abitavano gli Israeliti, per la loro proprietà e per i loro primogeniti (8,18-19; 9,4.26; 11,7). Ciò significa che egli veramente protegge il suo popolo e alla fine lo strappa dalla mano straniera, mentre il Faraone è incapace di difendere il proprio popolo e di resistere alla potenza del Dio di Israele.

Un caso particolare che, secondo il racconto biblico, manifesta la cura di Yahveh per gli Israeliti è il famoso "spogliamento degli Egiziani", un tema che viene presentato con un rilievo notevole e risulta connesso con lo "stendere la mano" da parte di Yahveh in occasione della decima piaga, sia nella prima sezione del racconto (3,20-22) che soprattutto nella seconda (11,1-3; 12,35-36). Questo tema ha posto problemi di interpretazione sia agli esegeti ebraici e cristiani antichi, come anche ai moderni²⁷. CHILDS ha suggerito di intendere lo "spogliamento" nel quadro della lotta fra Israeliti ed Egiziani: l'intervento di Yahveh permette di riportare non solo la vittoria ma anche il bottino dei vinti²⁸. Questa interpretazione non è inverosimile, dato che la

25 Cf. LÅ III, s.v. "Königsdogma" e "Königsideologie".

26 Cf. LÅ II, s.v. "Fürbitte"; D. SWEENEY, "Intercessory Prayer in Ancient Egypt and the Bible", in ISRAELIT-GROLL, Pharaonic Egypt, 213-230.

27 Si veda l'esposizione sintetica di CHILDS, Exodus, 175-177.

28 CHILDS, Exodus, 177.

piaga dei primogeniti e il passaggio del mare assumono nel racconto biblico le caratteristiche della "guerra santa"²⁹. Mi sembra però che un'altra interpretazione sia preferibile in base al contesto e ai paralleli biblici. Dopo aver annunciato la piaga dei primogeniti, Mosè dice al Faraone: "E tutti questi tuoi servi scenderanno da me e si prostreranno davanti a me dicendo; Esci tu e tutto il tuo popolo che ti segue. Dopo di questo uscirò!" (11,8). E' ragionevole supporre che i ministri del Faraone non si siano presentati a Mosè a mani vuote. Si trattava di ottenere l'allontanamento di una calamità insopportabile e del capo di un popolo asiatico che ne era la causa.

Nella Bibbia abbiamo due episodi che sono paralleli al testo di Esodo. 1 Sam 5-6 racconta come l'arca di Dio fu presa dai Filistei e condotta ad Ashdod. Essa però provocò non solo la caduta del dio Dagon ma anche una pestilenza nella città. Questo fatto pose il popolo in una situazione disperata. I sacerdoti e gli indovini ordinarono allora di rimandare l'arca di Yahveh, non senza pagare un tributo di ammenda consistente in cinque bubboni d'oro e cinque topi d'oro. Come già accennato sopra (§ 2), il testo fa diretto riferimento ai fatti dell'Esodo: "Perché indurite il vostro cuore come l'Egitto e il Faraone indurirono il loro cuore? Forse che quando si prese gioco di loro non li rimandarono ed essi se ne andarono?" (1 Sam 6,6). Se si legge tutto il racconto avendo presente l'Esodo, si scopre che i contatti di vocabolario tra i due sono molto più estesi di quanto si aspettasse. In realtà il soggiorno dell'arca in Filistea viene presentato sulla falsariga del soggiorno degli Israeliti in Egitto³⁰. Ma per il nostro argomento interessa notare che i sacerdoti e gli indovini filistei suggeriscono di dare un tributo in oro per allontanare il flagello causato dalla "mano" di Yahveh.

29 Cf. ad esempio WILSON, "The Hardening", 33-34.

30 Sarebbe necessario studiare la questione in modo completo, cosa che mi sembra non sia stata ancora fatta. Elenco per il momento i punti di contatto: "La mano di Yahveh fu pesante" (5,6 *wattikbad yad-yhwh*; cf. 5,9.11): Es 6,3.5.9; "Gli abitanti di Ashdod dissero: Non rimanga l'arca del Dio di Israele tra noi perché..." (5,7): Es 10,7; 12,33; "Yahveh colpì gli abitanti della città dal piccolo al grande" (5,9): Es 12,29; "Hanno portato l'arca per far morire me e il mio popolo" (5,10 *lahamitēni w'et-ʿammī*; cf. 5,11): Es 12,33; "Rimandate (*šallēhū*) l'arca" (5,11; 6,2.3.8): Es 4,23; 5,1; ecc.; "E il lamento della città salì al cielo" (5,12): Es 11,6; 12,30; "Non rimandatela a mani vuote (*rēqām*)" (6,3): Es 3,21; "E darete gloria al Dio di Israele" (6,5 *ūnʿattem... kābōd*): Es 14,4.17 (*w'ikkabēdā*); Yahveh "si prese gioco (*hitʿallēl*) dell'Egitto e del Faraone" (6,6); Es 10,2.

Un altro parallelo è 2 Sam 21, in cui si racconta come David, saputo dall'oracolo divino che la carestia prodottasi durante il suo regno era causata dalla strage dei Gabaoniti a opera di Saul, chiese ad essi come potesse riparare il torto, di modo che essi "benedicessero" (v. 3; cf. Es 12,32!) Israele. "I Gabaoniti gli risposero: Non è per me questione di argento e oro con Saul e il suo casata e non è per noi questione di uccidere qualcuno in Israele" (21,4). In questo caso quindi i Gabaoniti rifiutano il compenso in argento e oro; richiedono invece la vendetta del sangue contro la casa di Saul.

I due testi sono simili tra loro e capaci di suggerire una motivazione plausibile per lo "spogliamento" degli Egiziani. Quello che il testo biblico presenta come conseguenza del fatto che Yahveh rese gli Israeliti graditi agli occhi degli Egiziani, poté essere "in realtà" un tributo propiziatorio per ottenere l'allontanamento della piaga dei primogeniti. Il senso del verbo ש'ל (3,22; 11,2; 12,35) è allora "chiedere come compenso", non "prendere in prestito"³¹. Su ordine divino il compenso viene richiesto agli Egiziani dai singoli Israeliti: 3,22 donna; 11,2 uomo e donna; 12,35 i figli di Israele.

§ 4. "Io sono Yahveh!"

a) Nel primo racconto di vocazione il nome "Yahveh" viene rivelato a Mosè secondo un'interpretazione basata sul verbo *hāyā*³²: "Io sarò quello che ero... Io-sarò mi ha mandato a voi" (3,14); "Yahveh il Dio dei vostri Padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi. Questo è il mio nome per sempre e questo è il mio ricordo di generazione in generazione" (3,15). Questa esegesi del nome divino sottolinea l'identità, nell'essere e nell'operare, del Dio dei Padri con il Dio dell'esodo. Yahveh è il nome nuovo che sintetizza la conoscenza che Israele ebbe del suo Dio in seguito all'esperienza in Egitto. Tale esperienza fu certamente unica e originale; il fatto però che essa venga fissata letterariamente attraverso l' "etimologia"

31 Così interpreta CHILDS, Exodus, 176.

32 Si veda al riguardo l'articolo citato nella nota 2.

del nome del proprio Dio riflette un modo egiziano dotto di raggiungere la conoscenza dei vari aspetti dell'essere divino appunto attraverso l'etimologia (reale o per assonanza) del nome³³.

Il secondo racconto della vocazione di Mosè non è costruito, come il primo, su un gioco di parole basato sul nome divino, ma su una formula legata al nome stesso: *'ani yhwh* "Io sono Yahveh" (6,3.6.7.8). Benché sia stata studiata più volte nelle sue varie attestazioni lungo l'AT (soprattutto in Esodo, Codice di Santità, Ezechiele e Deuteronomio)³⁴, mi pare utile esaminare quella formula separatamente nel racconto dell'Esodo, dove essa nasce, sia dal punto di vista della sintassi che del senso teologico. La formula *'ani yhwh* compare in tre usi differenti:

a) All'inizio del discorso divino, seguita da WAYYIQTOL (6,2b-3; cf. 6,5b) o anche da WAW-x-QATAL per porre l'enfasi sull'elemento "x"³⁵: "e persino (*w^egam*) ho stabilito la mia alleanza con loro" (6,4), "e io stesso (*w^egam* *'ani*) ho udito il lamento dei figli di Israele" (6,5a). La stessa formula vien poi ripetuta all'inizio di una serie di *w^eQATALTI* (6,6-8). Poiché questa forma verbale "inversa" non è mai iniziale³⁶, è chiaro che la formula *'ani yhwh* costituisce il suo antecedente sintattico e semantico; si tradurrà quindi: "e perciò vi farò uscire da sotto i pesi dell'Egitto..."³⁷. Analogamente quando *'ani yhwh* precede un imperativo asindetico: "(E perciò) parla al Faraone ...!" (6,29)³⁸.

b) Alla fine del discorso divino, staccata grammaticalmente da ciò che precede: 12,12.

- 33 Cf. S. MORENZ, "Wortspiele in Ägypten", riprodotto in S. MORENZ, Religion und Geschichte des alten Ägypten. Gesammelte Aufsätze, Köln-Wien 1975, 328-342; LÄ II, s.v. "Götternamen, -bildung, -zusammensetzung". L'ultima opera enumera, tra i mezzi della conoscenza di Dio, "direkt Wortspiele mit den G[ötternamen] selbst, in denen der Versuch erkennbar wird, mit Hilfe der etymologischen Methode Erkenntnisse vom Wesen des Göttlichen zu erlangen" (coll. 696-697).
- 34 W. ZIMMERLI, "Ich bin Jahwe", riprodotto in Theol. Bü. 19, München 1969, 11-40; K. ELLIGER, "Ich bin der Herr - euer Gott", riprodotto in Theol. Bü. 32, München 1966, 211-231; Diz. Teol. AT (JENNI-WESTERMANN), I, s.v. *'ani* (coll. 191-193, num. 4-5).
- 35 Per la differenza fra i due costrutti WAYYIQTOL e WAW-x-QATAL si veda NICCACCI, Sintassi del verbo, § 163, p. 112.
- 36 NICCACCI, Sintassi del verbo, §§ 57.156, pp. 50.110.
- 37 Così anche in Lev 19,36b-37 *'ani yhwh... ùš^emartem*.
- 38 Altrove *'ani yhwh* precede una forma asindetica di YIQTOL negato: Es 20,2-3; Deut 5,6-7; Lev 18,2b-3.

Negli esempi menzionati finora la formula *'ani yhwh* è una proposizione nominale indipendente e costituisce l'affermazione principale della frase, la base o il coronamento di tutto il discorso divino.

c) All'interno di una proposizione conclusiva: "E così saprete (variante: sapranno) che..." (6,7; 7,5; 10,2; 14,4.18), o altra simile con il verbo alla seconda persona singolare (7,17; 8,18).

In tutti i casi esaminati fin qui compare invariabilmente la formula *'ani yhwh*. In altri invece essa viene sostituita da espressioni varianti, più ampie ed esplicite, che fanno luce sul contenuto di essa. Le varianti attestate lungo il racconto delle piaghe sono le seguenti: "perché tu sappia che non c'è nessuno come Yahveh nostro Dio" (8,6); "affinché tu sappia che non c'è nessuno come me in tutta la terra" (9,14); "perché tu sappia che a Yahveh appartiene il paese" (9,29); "perché sappiate che Yahveh fa distinzione fra l'Egitto e i figli di Israele" (11,7). Da queste varianti risulta che la formula *'ani yhwh* ha un senso pregnante: designa l'unicità del Dio di Israele (in confronto implicito con gli dèi egiziani: 8,6; 9,14) e la sua sovranità sulla terra d'Egitto (9,29; 11,7; cf. § 3).

E' chiaro perciò che *'ani yhwh* è molto più di una semplice "formula di auto-presentazione"³⁹. Anzi nella maggior parte dei casi in cui Dio parla a Mosè, o in cui Mosè riferisce le parole di lui in modo diretto, quella formula non compare; dove invece compare, essa è veicolo di prerogative assolute. E' dunque la formula con cui Dio rivendica la sua incomparabilità di fronte agli dèi egiziani e al Faraone loro rappresentante sulla terra. Direi perciò che, dal punto di vista grammaticale, *'ani* è il predicato della proposizione nominale, mentre *yhwh* è il soggetto: "Sono io Yahveh!", e nessun altro. Il nome "Yahveh" andrebbe inteso naturalmente nel senso indicato sopra; il Dio sovrano della storia. Questa interpretazione si accorda con il senso pregnante che la formula possiede e con la sua struttura grammaticale, in quanto il pronome personale, occupando la prima posizione nella frase, reca su di sé l'enfasi ed è perciò il predicato⁴⁰. Mi sembra che un'analisi del genere si applichi ai tre usi indicati qui sopra (a, b, c), ma in modo più chiaro nel terzo.

39 "Selbstvorstellungsformel", secondo la terminologia di ZIMMERLI (nota 34).

40 Sul valore sintattico della "prima posizione nella frase" si veda NICCACCI, Sintassi del verbo, §§ 134-138, pp. 103-106.

Si deve osservare che l'ambiente meglio appropriato nel quale poteva nascere una formula del genere era proprio l'Egitto, non tanto perché esso era la massima potenza mondiale del tempo, quanto perché era la patria delle "aretalogie". Il famoso inno greco "Io sono Iside...", che la tradizione antica indica come di origine egiziana, ha effettivamente una serie di modelli faraonici risalenti al Primo Periodo Intermedio (c. 2135-2040 a.C.) e attestati fino al periodo tolemaico⁴¹.

b) I vari temi fin qui esaminati convergono nell'esaltare l'incomparabilità di Yahveh nei confronti del Faraone, incarnazione degli dèi d'Egitto, incomparabilità che si riassume nella formula "Io sono Yahveh!". Il "canto del mare" (Es 15) conclude perciò degnamente il racconto delle piaghe con un inno solenne alla potenza unica del Dio di Israele.

La portata di questo inno si comprende meglio se lo si confronta con una famosa iscrizione poetica del Nuovo Impero che esalta la potenza del Faraone. Composta in onore di Tutmosi III, il trionfatore dell'Asia, venne riusata da altri faraoni posteriori, sia della stessa XVIII dinastia che delle seguenti XIX e XX⁴². In essa parla il dio Amon-Ra che accoglie nel suo tempio di Karnak il Faraone suo figlio che torna trionfante dalle spedizioni. L'inno vero e proprio è incorniciato da un prologo di benvenuto e da un epilogo di benedizione. Si compone di dieci strofe ripetitive, per lo più con la stessa struttura sintattica, nelle quali variano i nomi dei popoli vinti e le immagini che qualificano il re. Stralcio alcune frasi: "Io stendo le mie mani e lego (i principi stranieri) per te..., poiché io assegno a te la terra nella sua lunghezza e nella sua larghezza, gli occidentali e gli orientali sono sotto il tuo controllo" (prologo, lin. 5-6); "Io sono venuto per far sì che tu calpestassi i principi di Giahi (Palestina-Siria), per stenderli sotto i tuoi piedi lungo le loro terre, per far sì che essi vedessero la Tua Maestà come signore della luce, perché tu risplendessi ai loro occhi come mia im-

41 Cf. tra gli ultimi J. BERGMAN, *Ich bin Isis. Studien zum memphitischen Hintergrund der griechischen Isisaretologien*, Uppsala 1968, 219-233; LÄ I, s.v. "Aretalogien". È noto che l'argomento è stato studiato spesso in rapporto alle formule "Io sono..." dell'AT e del NT.

42 È la cosiddetta "stele poetica di Tutmosi III": BRESCIANI, *Letteratura e poesia*, 243ss.

magine... Io sono venuto per far sì che tu calpestassi la terra occidentale, perche Keftiu e Isi fossero sotto la tua magnificenza, per far sì che essi vedessero la Tua Maestà come toro giovane, dal cuore fermo e dalle corna aguzze, che non può essere attaccato" (inno, lin 13.16); "Le mani della Mia Maestà sono alzate per allontanare il male; io assicuro la tua protezione, figlio mio, mio amato, Horo-toro-che-appare-in-Tebe, che io ho generato" (epilogo, lin. 23).

Sono notevoli in questa "stela poetica" alcuni elementi che appartengono al quadro ideologico della "guerra santa", come lo "stendere le mani" da parte del dio per abbattere i nemici del Faraone (lin. 5), oppure il tenerle "alzate" per assicurare la sua protezione e invincibilità (lin. 23). L'inno ripete che il dio in persona ha accompagnato il re suo figlio nelle sue campagne; e questo per due scopi paralleli: per concedergli di annientare i vari popoli stranieri e perche essi vedessero la maestà di lui sotto diversi aspetti (splendore, forza, vittoria, ecc.). L'opera del dio è tutta rivolta alla glorificazione del Faraone, a presentarlo come sua propria "immagine" di fronte ai popoli del mondo.

Sullo sfondo di questa concezione acquistano un risalto nuovo le parole di Yahveh: "Ecco io rendo ostinato il cuore dell'Egitto perché li insegua e perché io sia glorificato sul Faraone e su tutta la sua armata, sui suoi carri e sui suoi cavalieri. E così l'Egitto saprà che io sono Yahveh, per il fatto che sarò glorificato sul Faraone, sui suoi carri e sui suoi cavalieri" (14,17-18). Ciò che Israele "vede" dopo il passaggio del mare è l'opposto di ciò che dovevano "vedere" i popoli del mondo secondo l'inno egiziano: "Israele vide l'Egitto morto sulla spiaggia del mare. E così Israele vide la mano grande che Yahveh fece contro l'Egitto. Il popolo vide Yahveh e credette in Yahveh e in Mosè suo servo" (14,30b-31). Il canto del mare perciò, di fronte all'immensa potenza dell'Egitto annientata, proclama: "Chi è come te fra gli dèi, o Yahveh, / chi è come te maestoso fra i santi, / terribile fra i gloriosi, o autore di prodigi?" (15,11)⁴³.

43 Il triplice parallelismo *ba'ēlim//baqqōdeš* (quest'ultimo in stato costrutto, equivalente alle due frasi preposizionali precedenti) presenta il fenomeno di due nomi astratti per concreti. *qēdōšim* è nome delle divinità cananee in Sal 16,3 (M. DAHOOD, Psalms I: 1-50, Garden City, N. Y. 1966, 87), mentre *tēhillā* è epiteto di Yahveh in Sal 33,1 (DAHOOD, Psalms I, 200-201) e 147,1 (M. DAHOOD, Psalms III: 101-150, Garden City, N.Y. 1970, 344).