

Laura INVERNIZZI

Qual è il suo nome? (*Es* 3,13)

Un nome che genera storia

La questione del nome divino, come si può ben immaginare, è molto dibattuta nell'ambito degli studi biblici. Gli interessi della ricerca si possono raggruppare in tre grandi ambiti: 1) lo studio dell'etimologia dei nomi, anche mediante la comparazione con le lingue dei popoli vicini; 2) lo studio della storia della religione di Israele e dell'emergere progressivo del monoteismo etico, attraverso la datazione e l'interpretazione degli indizi di tale percorso individuati nella Bibbia; 3) lo scrutinio letterario del testo biblico allo scopo di fare emergere non solo ciò che esso dice di Dio, ma anche il modo in cui esso comunica, determinando, con la sua poetica una certa caratterizzazione di Dio¹ e con la sua pragmatica una certa comprensione del testo e, parallelamente, un certo percorso ermeneutico per il lettore.

1. *Premessa metodologica*

I primi dei due interessi sopra menzionati, quello etimologico-semanticamente e quello afferente alla storia della religione, avendo per oggetto qualcosa che sta «dietro» al testo biblico e che viene riflesso dal testo biblico stesso, appartengono a quella che, nella terminologia di Meir Sternberg², che evita la contrapposizione tra metodi sincronici

¹ Preferisco parlare di «caratterizzazione» rispetto a «concettualizzazione» in quanto la prima evoca maggiormente la dimensione dinamico-drammatica dei racconti. La caratterizzazione come processo è considerata prima di tutto come appartenente alla strategia narrativa; il lettore, d'altro canto, però, deve decodificare e interpretare i segnali per poter interpretare il testo.

² Cfr. M. STERNBERG, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the*

e metodi diacronici perché fuorviante, è definita ricerca *source-oriented*³, cioè rivolta alle fonti⁴. Questo tipo di ricerca si avvale del metodo storico-critico. Il terzo interesse, quello letterario ed ermeneutico, invece, fa parte della ricerca *discourse-oriented*, cioè rivolta alla comunicazione, che cerca di fare emergere l'intenzionalità comunicativa che nel testo e nelle strategie compositive è incarnata e oggettivata⁵ e che il lettore è chiamato a decifrare collaborando attivamente all'interpretazione.

L'interesse per la *forma biblica* della verità, mi pare più pertinente alla ricerca *discourse-oriented*, il cui campo di indagine è l'opera letteraria in quanto tale, nella sua c.d. forma finale, e non ciò che ne sta "fuori" o "prima", sebbene evidentemente non si debba dimenticare che i testi studiati provengono da mondi e tempi diversi dal nostro, che non ci si può astenere dal conoscere (nel caso del linguaggio e del significato delle parole ciò è evidente). La pertinenza del metodo è legata all'oggetto: trattandosi della *forma biblica della verità* è imprescindibile partire dalla *forma* della Bibbia, perché – come già Herman Gunkel aveva intuito – «la forma appropriata è l'espressione necessaria del contenuto»⁶, che essa spesso integra⁷. Tale forma è quella consegnata e trasmessa dalla comunità di fede, frutto *anche* della storia di composizione, ma non determinata solo da essa e dalla datazione delle diverse parti del testo. Partire da questa forma, significa assumerne la qualità letteraria e l'ordine della comunicazione come principio ermeneutico: a livello globale, quindi, sarà l'ordine canonico a determinare l'assunzione e la cristallizzazione dei significati, a livello locale sarà la linearità narrativa⁸ il principio che guida la lettura, in quanto la

Drama of Reading, Indiana University Press, Bloomington, IN 1987, 7-23.

³ Sono *source-oriented* le ricerche dello storico delle religioni o del teologo che hanno come obiettivo quello di ricostruire la religione di Israele attraverso i cambiamenti e i conflitti occorsi; le indagini dello storico che cerca di ricostruire la «verità dei fatti»; quelle del linguista che vuol ricostruire la lingua e le sue trasformazioni; gli studi di chi ha interesse a ricostruire la genetica del testo indagando sul modo in cui si è formato (documenti, tradizioni, redazioni) ed è stato trasmesso, ecc.

⁴ Tracciando in termini di *oggetto* la linea di separazione tra le due ricerche e non in base al modo considerare il testo (diacronico o sincronico) si apre la possibilità di collaborazione dei metodi nel rispettivo campo di pertinenza.

⁵ Cfr. M. STERNBERG, *The Poetics*, 9.

⁶ «[D]ie rechte Form ist der notwendige Ausdruck des Inhalts» (H. GUNKEL, *Reden und Aufsätze*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1913, 23).

⁷ Cfr. M. BUBER, *Mosè*, Marietti, Casale Monferrato (AL) 1983, 5.

⁸ La regola fondamentale della linearità narrativa è quella di non andare contro il flusso narrativo; di non anticipare informazioni che verranno date in seguito, non ammettendo il seducente ricorso a quanto verrà «dopo» per spiegare o avvalorare al presente quanto si sta leggendo; di assecondare la cumulatività del processo di lettura.

linearità del *medium* linguistico determina anche il processo di concretizzazione attraverso il quale un testo viene ricevuto⁹. Per questo, nonostante il *locus classicus* per il tema del nome divino sia nel terzo capitolo del libro dell'*Esodo*, per dar risalto alla *forma biblica* sarà inevitabile far riferimento anche a *Genesi*.

Chi si avvale del metodo storico critico non segue né il principio dell'ordine canonico né quello della linearità¹⁰, dal momento che in tale metodo è prioritario ed ermeneutico l'ordine cronologico dei testi. Il principio della lettura in sequenza, tuttavia, sebbene non manchi chi afferma che la lettura lineare non sia stata praticata fino all'avvento del libro¹¹, è ben più antico dell'avvento della stampa ed è attestato dalla Bibbia stessa. La frase iniziale di *Gen* 1,1 «In principio Dio creò...», con la quale iniziano tanto il canone ebraico quanto quello cristiano, infatti, suggerisce eloquentemente che la nozione di sequenzialità sia in qualche modo intrinseca agli stessi materiali biblici: si basa sul senso di continuità tipico del personaggio divino, che veglia sulla parola per portarla a compimento (cfr. *Ger* 1,12), è testimoniata anche dai salmi storici¹².

Pertanto, a parte alcune osservazioni, informazioni e precisazioni terminologiche, le osservazioni che verranno proposte saranno prevalentemente *discourse-oriented* e in specie – prendendo in considerazione per lo più testi narrativi – si avvarranno del metodo narrativo.

⁹ Cfr. M. STERNBERG, *Expositional Modes and Temporal Ordering in Fiction*, Indiana University Press, Bloomington, IN 1993 [orig.: John Hopkins University Press, Baltimore, MD 1978], 93-102; M. PERRY, *Literary Dynamics: How the Order of a Text Creates Its Meanings [With an Analysis of Faulkner's "A Rose for Emily"]*, «Poetics Today» 1 (1979) 35-64, 311-361; S. RIMMON-KENAN, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, Methuen, London 1983, 44-45; J.-P. SONNET, *The Book Within the Book: Writing in Deuteronomy* (Biblical Interpretation Series 14), Brill, Leiden 1997, 15.

¹⁰ Nell'area dell'esegesi biblica il principio della linearità narrativa non è unanimemente accettato. Oltre agli storico-critici che tipicamente leggono il testo in modo non lineare, infatti, persino chi adotta una metodologia *discourse-oriented* spesso assume che la storia redazionale del testo richieda che il testo sia letto con un ordine differente da quello di presentazione, per meglio determinare l'uso del linguaggio e i riferimenti.

¹¹ «[I]t is primarily book technology that established the idea of a text as a fixed product that has to be read in a linear fashion» (C.H.J. VAN DER MERWE, *Biblical Exegesis, Cognitive Linguistics and Hypertext*, in *Congress volume Leiden 2004* [Supplements to Vetus Testamentum 109], Brill, Leiden 2006, 255-280: 71).

¹² Cfr. T.R. WARDLAW, *Conceptualizing Words for God within the Pentateuch: A Cognitive-Semantic Investigation in Literary Context* (LHB 495), Clark, New York 2008, 188; J.-P. SONNET, *Un drame au long cours. Enjeux de la «lecture continue» dans la Bible hébraïque*, «Revue théologique de Louvain» 42/3 (2011) 371-407, tr. it.: J.-P. SONNET, *Un dramma a lungo termine. Le implicazioni della «lettura continua» nella Bibbia ebraica*, in ID., *L'allez della lettura. Questioni di poetica narrativa nella Bibbia ebraica* (Lectio 1), San Paolo – G&BPress, Cinisello Balsamo (MI) – Roma 2011, 331-362.

2. Introduzione – il nome

Il nome, nel racconto biblico, è il modo più comunemente usato per caratterizzare un personaggio, perché permette che esso emerga dalla schiera di comparse e personaggi minori, che sono per lo più anonimi¹³, e perché lo designa come soggetto singolare¹⁴, specialmente nel caso in cui il nome sia accompagnato da una spiegazione poetico-etimologica di portata prolettica. L'attribuzione di un nome, che normalmente viene fatta da altri, infatti, corrisponde – in un certo senso – all'assegnazione di un posto nel mondo o di un compito. Non va dimenticato, tuttavia, che tale indicazione non esaurisce il personaggio né lo determina¹⁵: ogni personaggio ha sempre la possibilità di essere artefice del proprio destino, conquistandosi il posto desiderato, lottando e/o scegliendo con il proprio comportamento una comprensione differente e personale del proprio nome. Pertanto, nonostante la tendenza della narrativa biblica all'uso di nomi che fungono da epiteti¹⁶, conoscere il significato di un nome non significa di per sé avere indizi profondi sull'identità o su che cosa sia chiamato a diventare colui che lo porta. Un discorso a parte va fatto nel caso in cui il nome venga scelto o cambiato da Dio o dalla persona stessa. In questo caso, esso non è una semplice etichetta, ma raccoglie in una sintesi, dolente nell'unico caso in cui un personaggio umano cambia il nome a sé stesso¹⁷ (*Rt* 1,20) o carica e promettente nel caso sia cambiato da Dio (cfr. p.es., *Gen* 17,5; 32,29), la storia reale del portatore del nome e il futuro come prefigurato o rivendicato da quella storia.

E del nome di Dio che cosa si può dire?

¹³ «[A]nonymity is the lot (and mark) of supernumeraries, type characters, institutional figures, embodied plot devices. Its ranks comprise wise women, messengers, and other personified voices [...]. To remain nameless is to remain faceless, with hardly a life of one's own. Accordingly, a character's emergence from anonymity may correlate with a rise in importance [...]. By analogy to the biblical world, where the absence or the blotting out of a name implies nonexistence, the abstention from naming in biblical discourse thus implies the individual abeyance of the nameless within the otherwise particularized action» (M. STERNBERG, *The Poetics*, 330).

¹⁴ Cfr. J.-P. SONNET, *L'analisi narrativa dei racconti biblici*, in M. BAUKS – C. NIHAN (ed.), *Manuale di esegesi dell'Antico Testamento*, Dehoniane, Bologna 2010, 45-85: 67.

¹⁵ Cfr. *Ivi*, 68.

¹⁶ Così Giacobbe che tiene il calcagno di Esaù alla nascita viene chiamato con un nome che ne evoca il gesto (cfr. *Gen* 25,26); il re di Moab, che viene descritto come «un uomo molto grasso» (*Gdc* 3,17) ha nome Eglon, cioè «vitellino»; il marito rude e di brutte maniere della bella e intelligente Abigail si chiama, per esempio, Nabal, cioè «stolto» (cfr. *1Sam* 25,3) ecc.

¹⁷ Noemi, replicando alle donne di Betlemme: «Non chiamatemi Noemi, chiamatemi Mara, perché l'Onnipotente mi ha tanto amareggiata!» (*Rt* 2,20), raccoglie la sua storia passata e futura sotto la cifra della smentita del proprio nome.

3. Nome o nomi divini?

Un'osservazione si impone: il primo personaggio che entra in scena nella Bibbia, letta secondo l'ordine canonico, è il personaggio divino. Questi non viene previamente presentato o definito dal narratore o da un racconto precedente come nelle letterature cosmogoniche del Vicino Oriente Antico (VOA) e viene indicato con il sostantivo *'ēlōhîm*. Evidentemente il lettore implicito deve averne una certa comprensione.

Come la parola «dio» in italiano, *'ēlōhîm* in ebraico è nome comune, ovvero indica una classe di esseri o più membri di tale classe; è una parola polisemica che nella Bibbia ebraica viene utilizzata tanto in riferimento all'unico Dio di Israele, quanto in riferimento agli dèi stranieri o ad altre entità. Adatta al dialogo interculturale, quando è riferita al Dio di Israele il verbo di cui è soggetto è coniugato al singolare, quando indica gli altri dèi al plurale¹⁸. Eppure, come Dio in italiano, anche *'ēlōhîm* in ebraico è più di frequente nome proprio, cioè designa – come in *Gen* 1,1 – una particolare persona divina, che in ebraico è più spesso indicata con un differente nome, un nome proprio, YHWH, che si incontra per la prima volta in *Gen* 2,4 nella narrazione e che entra nelle invocazioni degli uomini fin dalla seconda generazione successiva a Adamo (cfr. *Gen* 4,26).

3.1. Lo spettro semantico della denominazione divina

Come è noto, la distinzione tra i due nomi divini *'ēlōhîm* e YHWH ha costituito uno dei principali pilastri della distinzione tra le “fonti” nel Pentateuco fin dalle osservazioni Henning Bernhard Witter, un giovane pastore protestante e orientalista che nel 1711 pubblicò uno studio¹⁹ in cui fece notare la presenza di differenti nomi divini in *Gen* 1–2, e dall'analisi di Jean Astruc, medico di Luigi XV, figlio di

¹⁸ Non sempre a tale forma è dato nella traduzione il giusto rilievo. Quando Abramo spiega ad Abilmélec l'accordo fatto con Sara, per esempio, egli non dice: «Quando Dio mi ha fatto andare errando [...]» (CEI 2008), ma: «Quando gli dèi (*'ēlōhîm*) mi hanno fatto andare errando (*hit'û 'ōtî, hiphil* 3a pl.)» (*Gen* 20,13), sconfessando il proprio cammino.

¹⁹ H.B. WITTER, *Jura Israelitarum in Palæstinam terram Chananæam, Commentatione in Genesin perpetuâ sic demonstrata, ut idiomatis authenticî nativus sensus fideliter detegatur Mosis Autoris primæva intentio sollicitè definiatur adeoque Corpus Doctrinæ & Iuris Cùm antiquissimum, tum consummatissimum tandem eruatur*, Schröderus, Hildesie 1711.

pastore protestante e biblista dilettante che nel 1753²⁰ osservò la medesima cosa, non solo in *Genesi* ma anche in *Esodo* 1–2 (cioè prima della rivelazione del nome a Mosè).

La co-occorrenza di nomi diversi per una stessa divinità non è in realtà eccezionale nella letteratura del VOA e, riconsiderando il fenomeno all'interno della Bibbia ebraica, Frank H. Polak ha mostrato, analizzando un certo numero di testi non solo narrativi (anche i Salmi), che l'uso di questi nomi è una questione di pragmatica, di punto di vista, di focalizzazione, di *status* di parlante e destinatario e di rappresentazione del personaggio, mentre non comporta un significato diverso in termini semantici²¹. Poiché il titolo *'ēlōhīm* (quando indica Dio) e il nome speciale YHWH condividono la stessa denotazione (cioè si riferiscono al medesimo individuo), la differenza tra loro non riguarda il significato, ma il modo in cui colui che parla, o il narratore, si rivolge, o menziona, la divinità, vale a dire l'atteggiamento, il punto di vista o la prospettiva ideativa²².

La denominazione divina nella Bibbia, tuttavia, non si limita a tali due nomi, ma abbraccia un ampio spettro semantico, di cui i due nomi citati rappresentano i due poli, tra i quali esso si estende: il generico e il proprio²³. Così, nel modo più generico, ci si riferisce a Dio come *'ēlōhīm*, o come *'ēl* (che in alcuni antichi *pantheon* cananaici indica

²⁰ J. ASTRUC, *Conjectures sur les mémoires originaux dont il paroît que Moïse s'est servi pour composer le livre de la Genèse. Avec des remarques, qui appuient ou qui éclairent ces conjectures*, Fricx, Bruxelles 1753.

²¹ Nel Pentateuco l'uso di YHWH sottolinea la vicinanza (*Gen* 2,7); la presenza numinosa (*Gen* 28,13; *Es* 24–26); o una particolare relazione di attenzione e cura (per Noè: *Gen* 6,8; nei confronti di Giuseppe: *Gen* 39,2–3.5.21–23; ecc.), che emerge anche dalle parole dei personaggi (p.es. *Gen* 4,1; *Gen* 32,10). Mediante l'uso di *'ēlōhīm*, invece, accanto all'idea di universale sovranità (*Gen* 1,1–2,4), viene suggerita una relazione di distanza e di autorità (cfr. l'uso sistematico in *Gen* 22, ove il tetragramma indica, invece, il coinvolgimento del personaggio divino con Abramo e suo figlio in *Gen* 22,11.14–16), adatta tanto al contatto con i non Israeliti (*Gen* 20,3.13.17; 21,12.17.19.20.22–23; 39,9) quanto alla relazione con gli Israeliti, quando essa è lontana e priva di partecipazione o quando si vuol sottolineare la divina sovranità in contrasto con l'umiltà umana. Si veda, p.es., l'alternanza dei nomi divini in *Gen* 17,1–3: YHWH è usato per introdurre le parole divine, evidenziando la comunicazione divino-umana, ma quando Abramo reagisce alla chiamata, il narratore ne adotta il punto di vista di osservante devoto e usa *'ēlōhīm* o per introdurre il resto. Questa distanza può essere colta anche come ostilità (cfr. *Gen* 3,1–5, in cui, tuttavia, potrebbe trattarsi anche dell'assunzione da parte del narratore del punto di vista del serpente).

²² F.H. POLAK, *Divine Names, Sociolinguistics and the Pragmatics of Pentateuchal Narrative*, in A. BRENNER – F.H. POLAK (ed.), *Words, Ideas, Worlds: Biblical Essays in Honour of Yairah Amit* (Hebrew Bible Monographs 40), Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2012, 159–178: 160.

²³ Cfr. K. SONEK, *The Divine Name in Exodus 3.14: As a Saturated Phenomenon*, «Revue biblique» 116/2 (2009) 174–183: 174.

un nome proprio, ma nella Bibbia ebraica è usato come generico), o talora *'ādōnāy*, «mio signore»²⁴.

Tali nomi generici spesso vengono modificati da differenti attributi²⁵, come per esempio:

1. *'Ēl 'elyōn*, «Dio l'altissimo»; *Gen* 14,18.19.20.22; *Sal* 78,35.
2. *'Ēl 'olām*, «Dio dell'eternità», *Gen* 21,33.
3. *'Ēl rō'î*, «Dio della visione» (o, vocalizzando diversamente, «Dio che vede me»); *Gen* 16,3.
4. *'Ēl šadday*, un nome usato più frequentemente degli altri (*Gen* 17,1; 28,3; 35,11; 43,14; 48,3; *Es* 6,3; *Ez* 10,5; solo *šadday* si trova 3x nei testi poetici del Pentateuco: *Gen* 49,25; *Nm* 24,4.16, 31x in *Gb* e saltuariamente altrove).

'Ēl šadday costituisce uno dei pochi casi in cui nelle narrazioni patriarcali un epiteto non è autoevidente e non è spiegato. Questo suggerisce che il significato sia soppresso intenzionalmente, sia sconosciuto al tempo della composizione o che l'attenzione vada posta sulle informazioni contestuali associate con l'uso nel Pentateuco, dalle quali emerge la correlazione con la benedizione e la promessa della discendenza. Nelle narrazioni patriarcali YHWH chiama sé stesso *'ēl šadday* quando promette discendenza, stabilisce alleanza e benedice e viene invocato nelle benedizioni impartite dai personaggi. Solitamente è tradotto con «Dio onnipotente», ma le etimologie suggerite differiscono notevolmente tra loro²⁶.

²⁴ Letteralmente «miei signori»: la formula di cortesia e rispetto è declinata al plurale quando riferita a Dio, al singolare quando riferita a un uomo.

²⁵ Cross chiama questi costrutti «*'Ēl*-epiteti» delle narrazioni patriarcali (cfr. F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard University Press, Cambridge, MA 1973, 64-56; G.C. DEN HERTOG, *The Other Face of God: «I Am That I Am» Reconsidered* [Hebrew Bible Monographs 32], Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2012, 48-50).

²⁶ *Šadday* evoca l'idea che Dio sia in grado di rendere fertile ciò che è sterile e di mantenere le sue promesse. Nella LXX a volte è tradotto semplicemente con θεός (più eventuali pronomi), altre (in *Gb*) con παντοκράτωρ, mentre nella *Vulgata* con *omnipotens*. Questo significato discende dalla derivazione etimologica dalla *šdd* (in base al gioco di parole in *Is* 13,6 con *šōd*, «devastazione»); il giudaismo antico vede la derivazione da *š* («che») + *dy* = *šdy*, «colui che è sufficiente», che potrebbe essere una buona approssimazione del concetto; sono possibili poi altri significati come «Dio della montagna» (dall'accadico *šadū*, «montagna») o del campo (dall'ebraico *šādeh*, o dall'ugaritico *šadu*, «campo») oppure, a partire dal termine che significa «seno» (ugaritico *īd*, ebr. duale *šādayim*, aram. duale *ʿdajjā*, arab. *īdajj*), vi è l'ipotesi che *šadday*, fosse in origine nome o epiteto di una dea della fertilità («quella del seno»), cfr. F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*, 52-60; W.R. WIFALL, *El Shaddai or El of the Fields*, «Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft» 92/1 (1980) 24-32; M. WEIPPERT, *Šaddaj* (Nome divino), in E. JENNI – C. WESTERMANN (ed.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, Marietti, Torino 1982, II, 788-796; H. LUTZKY, *Shadday as Goddess Epithet*, «Vetus Testamentum» 48/1 (1998) 15-36; T.R. WARDLAW, *Conceptualizing Words for God*, 139-141.

4. *I nomi dalla storia: una fenomenologia della denominazione divina*

Se si escludono 'ēl Šadday che è più diffuso e ha virtualmente la natura di un nome tipico²⁷ e la forma di cortesia e rispetto 'ādōnāy usata nel dialogo, queste denominazioni, cui possono essere aggiunte anche: *paḥad Yiṣḥāq*, «terrore di Isacco» (*Gen* 31,42.53); 'ābīr ya'āqōb, «potente di Giacobbe»; *rō'eh*, «pastore»; 'eḇen yiśrāēl, «pietra di Israele» (*Gen* 49,24), descrivono un aspetto particolare della persona interessata (Dio), ma servono allo stesso tempo come nome personale. Esse, inoltre, ricevono senso e spiegazione dai racconti in cui sono incorporate e, soprattutto quelle che sono presentate drammaticamente mediante la narrazione di un episodio in cui Dio è denominato da un personaggio, permettono di abbozzare una fenomenologia della denominazione.

4.1. *L'esperienza di Agar*

In *Gen* 16,13, Agar, la schiava egiziana, che fino a quel punto del racconto è parsa sfruttata ma invisibile agli occhi degli altri personaggi (né Abram né Sarai la chiamano per nome), fa esperienza di contare agli occhi di qualcuno e in base a quell'esperienza dà un nome a Dio:

[Agar] chiamò il nome di YHWH (√qr' + šēm YHWH) che le aveva parlato: «Tu sei il Dio della visione ('ēl rō'î)», perché diceva: «Non ho forse visto qui colui che mi vede?» (*Gen* 16,13).

Agar non sta invocando (√qr' + b^e + šēm YHWH) il nome di Dio, sta denominando Dio²⁸ (è l'unico personaggio nella Bibbia per cui si usa questa l'espressione: √qr' + šēm YHWH) e, pur avendo avuto con il Signore uno scambio verbale («che le aveva parlato»), riconoscendosi «vista» definisce l'esperienza di Dio che ha appena fatto, un'esperienza intensa, in termini di «visione»²⁹ e in base a ciò denomina Dio.

²⁷ Cfr. G.C. DEN HERTOOG, *The Other Face of God*, 48.

²⁸ Cfr. P. SHELLY, «Hagar and the God-Who-Sees»: *Reflections on Genesis 16:3-13*, «The Conrad Grebel Review» 11/3 (1993) 265-268: 267.

²⁹ Nella Bibbia «vedere» non indica solo la visione sensoriale ma comprende tutto il processo che porta il flusso ininterrotto dell'esperienza visuale della realtà vivente al livello del riconoscimento conscio, cioè dalla percezione cosciente all'atto della comprensione. Con la metafora della percezione visiva si indica, quindi, un'esperienza cosciente e riflessa.

4.2. L'esperienza di Abramo

Analogamente ma in modo più esteso, anche il nome con cui Abramo invoca Dio dopo la nascita di Isacco (*Gen* 21,33) è spiegato dalla storia:

[Abramo] piantò un tamerisco a Bersabea, e invocò là il nome di YHWH ($\sqrt{qr}' + b^e + \check{s}em$ YHWH), Dio dell'eternità (*'ēl 'ōlām*) (*Gen* 21,33).

In precedenza, Abramo aveva invocato Dio edificando altari, talora presso alberi, come la Quercia di Morè (*Gen* 12,6-9; 13,18), ora con la nascita di Isacco egli pianta un albero e sulle sue labbra affiora un nuovo nome divino, «Dio dell'eternità» (*'ēl 'ōlām*). Questo nome assume la funzione di rilettura della storia, raccogliendo in sé non solo un evento, ma l'esperienza vissuta in un lungo periodo di venticinque anni così riassunta sotto la cifra della fedeltà: l'alleanza eterna (*b^erīt 'ōlām*, cfr. *Gen* 17,7.13.19) che Dio aveva stabilito con lui è entrata nel tempo del compimento e Dio è denominato nella forza del suo «per sempre».

Dall'intuizione dell'esperienza connessa agli eventi, il conferimento del nome intende, quindi, consciamente o inconsciamente identificare qualcosa che si è manifestato nella storia passata, ma che auspicabilmente permane e diventa qualifica permanente.

4.3. L'esperienza di Isacco e di Giacobbe

Per i nomi «terrore di Isacco», «potente di Giacobbe», «pastore», «pietra di Israele» non viene narrato l'episodio in cui vengono attribuiti a Dio, tuttavia conoscendo le vicende di Isacco e di Giacobbe non è difficile immaginare le radici di tali denominazioni: l'esperienza del Moria per Isacco (*Gen* 22,1-19); l'esperienza della potenza di Dio che trasforma (*Gen* 32,23-32) e che l'ha aiutato a formarsi un gregge suo (*Gen* 31,5-13) per Giacobbe, nel cui ciclo la pietra è stata un motivo ricorrente (*Gen* 28,11.18.22;29,2.3[2x].8.10;34,45;35,14) e ora diventa il nome di Dio. L'economia della narrativa biblica lascia, così, al lettore il compito di inferire ciò che può essere dedotto, partecipando attivamente all'atto ermeneutico.

4.4. Denominazione e inculturazione

Una parola a parte deve essere riservata a *'ēl 'elyôn*, «Dio l'altissimo». Nella sua prima ricorrenza, è presentato dal narratore come il Dio di cui Melchisedek è sacerdote. Si tratta, quindi, di una divinità altra da YHWH. *'Ēl*, infatti, è il nome proprio del dio del cielo nel *pantheon* cananaico, ed *'elyôn* è, evidentemente, una divinità associata, al punto che i due appaiono come un nome composto³⁰. Tale nome, però, da Abram viene trasformato in un epiteto del Dio di Israele.

La scena è in due parti. Abram dapprima accetta di essere benedetto da Melchisedek in nome di questa divinità (*Gen* 14,18-20) senza nulla eccepire e anzi offrendogli la decima di tutto attraverso il suo sacerdote.

¹⁸ Intanto Melchisedek, re di Salem, offrì pane e vino: era sacerdote del Dio altissimo (*'ēl 'elyôn*) ¹⁹ e benedisse Abram con queste parole: «Sia benedetto Abram dal Dio altissimo (*'ēl 'elyôn*), creatore del cielo e della terra,

²⁰ e benedetto sia il Dio altissimo (*'ēl 'elyôn*), che ti ha messo in mano i tuoi nemici».

Ed egli diede a lui la decima di tutto (*Gen* 14,18-20).

Poi, nelle trattative con il re di Sodoma, Abram emette addirittura un giuramento nel nome di *'ēl 'elyôn*.

²¹ Il re di Sòdoma disse ad Abram: «Dammi le persone; i beni prendili per te». ²² Ma Abram disse al re di Sòdoma: «Alzo la mano davanti al Signore (YHWH), il Dio altissimo (*'ēl 'elyôn*), creatore del cielo e della terra: ²³ né un filo né un legaccio di sandalo, niente io prenderò di ciò che è tuo; non potrai dire: io ho arricchito Abram. ²⁴ Per me niente, se non quello che i servi hanno mangiato; quanto a ciò che spetta agli uomini che sono venuti con me, Aner, Escol e Mamre, essi stessi si prendano la loro parte» (*Gen* 14, 21-24).

Nel giuramento di Abram, però, non si consuma il sincretismo di chi abdica alla propria identità, perché i due termini, *'ēl 'elyôn*, sono interpretati come semplici parole ebraiche che significano – come si è detto – «Dio l'Altissimo» e diventano un nome per YHWH, una sorta di epiteto che esprime la comprensione di Abram: la benedizione datagli da Melchisedek, infatti, compie la promessa di YHWH (*Gen* 12,1-3), che quindi davvero si rivela come *il Dio Altissimo*.

³⁰ Cfr. R. ALTER (ed.), *Genesis: Translation and Commentary*, Norton, New York 1996, 61.

Il nome pagano, cooptato elegantemente in chiave monoteistica dalle parole di Abram, evidenzia che la denominazione di Dio non si esaurisce nell'esperienza personale, ma è un'operazione che non teme l'inculturazione né il contesto pluralistico, in modo che la fede si spinga fino a prendere a prestito le parole di un'altra cultura e di un'altra religione senza perdere la propria identità.

Tutti gli atti di denominazione si esprimono quindi come tensione a individuare e indicare l'identità intrinseca di colui cui si dà il nome, cioè Dio, a partire dall'esperienza di trasformazione della storia che di lui si è fatta. Il nome dato a Dio in tali racconti corrisponde, o esprime, quella qualità intrinseca o quell'energia personale, che il personaggio ha sperimentata, sicché la storia spiega il significato del nome assegnato³¹.

C'è però nelle Scritture un nome che non deriva dalla storia³² e non è spiegato dalla storia, ma dal quale la storia sembra derivare³³: *Yod-He-Waw-He*; YHWH.

5. *YHWH: la storia dal nome*

Rispetto ai nomi visti fin qui, il nome YHWH risalta perché non compare come nome dato dai personaggi a Dio in episodi di “denominazione dalla storia”, ma è il nome che Dio stesso si dà (*Es 3,14-15*), e con cui, da Mosè in avanti, vuol essere ricordato. Tuttavia, c'è un paradosso: tale nome non si pronuncia.

5.1. *Nome ineffabile?*

È bene precisare: il tetragramma *ora* non si pronuncia. Questa usanza vien fatta talora discendere da un'interpretazione del comando del decalogo («Non pronuncerai invano il nome del Signore, tuo

³¹ Gli esempi proposti, tratti dal libro della *Genesi*, riguardano inequivocabilmente nomi attribuiti a Dio, che in alcuni casi sono usati anche altrove. Vi sono, però, altri casi, non solo in *Genesi*, in cui il processo di denominazione coinvolge il luogo della manifestazione divina e il nome divino diviene il nome del luogo. Il meccanismo di denominazione pare il medesimo: il nome è dato a partire dall'esperienza ed è spiegato dalla storia. Per esempio: *YHWH yir'eh*, «YHWH vede» (*Gen 22,14*); *'el 'ēlōhē Isrā'el*, «'el è il Dio di Israele» (*Gen 33,20*), «Dio di Betel» (*Gen 35,7*); *YHWH nissī*, «YHWH (è) il mio vessillo» (*Es 17,15*); *YHWH šālôm*, «YHWH (è) pace»; *YHWH šidqēnū*, «YHWH nostra giustizia» (*Ger 23,6; 33,16*), ecc.

³² Cfr. A. ADLER, *What's in a Name? Reflections upon Divine Names and the Attraction of God to Israel*, «Jewish Bible Quarterly» 37 (2009) 265-269: 266.

³³ Cfr. J.G. JANZEN, *What's in a Name: Yahweh in Exodus 3 and the Wider Biblical Context*, «Interpretation» 33/3 (1979) 227-239: 228.

Dio», *Es* 20,7; *Dt* 5,11) risalente al periodo del Secondo tempio e confluita nella *Mishnah*³⁴, che ritiene che il nome divino sia pronunciato «invano» cioè «male» se è pronunciato fuori dal tempio³⁵. Nel racconto biblico, tuttavia, non è data evidenza del fatto che tale nome non potesse essere pronunciato: esso, infatti, è impiegato nei dialoghi dei personaggi.

5.1.1. La pronuncia e la vocalizzazione

È, altresì, opinione comune che nell'antichità la pronuncia dovesse essere nota al popolo ebraico almeno fino al V sec. a.C., sebbene già quando la Settanta fu tradotta nel III sec. a.C. gli ebrei avessero sviluppato una tale paura di abusare del nome di Dio che smisero di pronunciarlo ad alta voce, per timore della morte se lo avessero pronunciato male (cfr. *Lv* 24,16) e lo rimpiazzarono con *'ādōnāy*³⁶. Secondo l'opinione maggioritaria la pronuncia era *Yah-weh* (in lettere dell'alfabeto fonetico internazionale: *ja:wæ*). La prova principale di questa pronuncia sarebbe fornita da alcuni Padri della Chiesa, che operano la traslitterazione del nome (*'Iaō* presso Clemente Alessandrino, *'Iaβē* presso Epifanio di Salamina, che però usa anche *'Iaō*, e Teodoreto)³⁷. La pronuncia meglio attestata delle vocali del nome divino, tuttavia, sarebbe *a-o*. Queste vocali sono suggerite sia dalla presenza di consonanti che funzionano come *matres lectionis* inducendo a tale vocalizzazione, sia dalla presenza di *Iaω* come nome divino in alcuni manoscritti della Settanta; dalla scrittura consonantica *Yhw*, *Yh*, e *Yw* che compare sui papiri aramaici dei Giudei di Elefantina (400 a.C.) e che fa supporre una pronuncia *Yahō*, *Yā*, *Yō*; e dall'elemento finale trovato in nomi propri come *Yirm^eyāhū* (Geremia). Anche Geronimo (400 d.C.) traslittera *Iaho*.

³⁴ La *Mishnah* fu redatta da Rabbi Yehudah HaNasi prima della sua morte verso il 217 d.C., in un'epoca in cui, secondo il Talmud, la persecuzione degli ebrei e il passar del tempo mettevano a rischio la sopravvivenza della tradizione orale dei Farisei, iniziata dal periodo del Secondo Tempio (536 a.C.-70 d.C.).

³⁵ Cfr. *Mishnah Tamid* 7,2; *Mishnah Sotah* 7:6 in cui si distingue il nome pronunciato nel tempio (evidentemente YHWH), dal soprannome pronunciato nel paese (*'ādōnāy*).

³⁶ Cfr. D.I. BLOCK, *Bearing the Name of the Lord with Honor*, «Bibliotheca Sacra» 168 (2011) 21. Di diversa opinione è H.C. Brichto che ipotizza non sia mai esistita una pronuncia per il nome YHWH; cfr. H.C. BRICHTO, *The Names of God: Poetic Readings in Biblical Beginnings*, Oxford University Press, New York 1998, 28-31.

³⁷ Cfr. G.C. DEN HERTOOG, *The Other Face of God*, 51-53 e la tabella riportata in A. SURLS, *Making Sense of the Divine Name in Exodus: From Etymology to Literary Onomastics* (Bulletin for Biblical Research Supplements 17), Eisenbrauns, Winona Lake, IN 2017, 80.

I masoreti, studiosi attivi tra il VII e il IX secolo che hanno fissato la pronuncia del testo ebraico della Bibbia vocalizzandolo, hanno suggerito, però, una lettura alternativa ponendo sotto il tetragramma (cioè le quattro consonanti Y-H-W-H) le vocali di *'ădōnāy*, «mio Signore», o di *'ēlōhîm*, «Dio»³⁸. Da qui nel Rinascimento derivò la forma *Yehōwah*, di cui l'italiano *Geova* è un adattamento: nasce dalla lettura ibrida del nome YHWH con le vocali di *'ădōnāy*.

5.2. Etimologia storica ed etimologia popolare

L'origine e l'etimologia di YHWH, generalmente reso in italiano con «Signore», sono discusse³⁹. Se si tratta di un nome semitico, esso probabilmente è una forma (di terza persona singolare) del verbo *hāwâ* che è una forma antica di *hāyâ*, che in ebraico significa «accadere», «diventare», «essere» oppure, se dietro tale forma vien visto un *hiphil*⁴⁰, che è un modo causativo, «far essere», «far accadere». L'indagine etimologica, tuttavia, non è molto utile per i nostri scopi che sono mossi dall'interesse per la forma biblica della verità. La ricerca sul significato originale pre-israelita (Kenita, Cananeo, Amorreo o di altra provenienza), svolta nell'ambito della filologia comparativa e della storia delle religioni⁴¹, infatti, permette di raggiungere un significato etimologico che è riflesso solo in parte nella tradizione biblica.

La narrazione biblica offre approccio “etimologico”⁴² di altro tipo rispetto a quello archeologico. Si tratta di un'etimologia popolare, poetico-letteraria, incastonata nella dinamica narrativa, che, più della

³⁸ Per riguardo alla sensibilità ebraica, la Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti ha promulgato, il 29 giugno 2008, la *Lettera alle Conferenze episcopali sul Nome di Dio* nella quale impone che nelle celebrazioni liturgiche, nei canti e nelle preghiere, il nome di Dio nella forma del tetragramma YHWH non sia né usato né pronunciato.

³⁹ Cfr. le sintesi delle varie posizioni in B.S. CHILDS, *Il Libro dell'Esodo. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato (AL) 1995 [orig. inglese: 1974], 76-80 e A.M. KITZ, *The Verb *yahway*, «Journal of Biblical Literature» 138/1 (2019) 39-62.

⁴⁰ Albright attribuisce questa suggestione a un certo Le Clerc (Clericus) che rese il nome divino con *creator et effector rerum*, cfr. W.F. ALBRIGHT, *Contributions to Biblical Archaeology and Philology*, «Journal of Biblical Literature» 43/3-4 (1924) 363-393; 375-378. In ambito accademico la discussione è stata iniziata da P. Haupt (P. HAUPT, *Der Name Jahwe*, «Orientalistische Literaturzeitung» 12 [1909] 211-214).

⁴¹ Per questo tipo di ricerca cfr. F.M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*.

⁴² Si tratta di un'etimologia popolare, che spesso nella Bibbia è impiegata nella produzione di una spiegazione prolettica basata sull'assonanza dei nomi; cfr. Y. ZAKOVITCH, *Explicit and Implicit Name-Derivation*, «Hebrew Annual Review» 4 (1980) 167-181; ID., *A Study of Precise and Partial Derivations in Biblical Etymology*, «Journal for the Study of the Old Testament» 15 (1980) 31-50; H. MARKS, *Biblical Naming and Poetic Etymology*, «Journal of Biblical Literature» 114/1 (1995) 21-42.

storia della religione di Israele e del VOA, è il contesto adatto per comprendere. Nell'episodio della rivelazione al roveto ardente (*Es* 3), infatti, come ben sottolinea J. Gerald Janzen, «vien detto esplicitamente che cosa significhi intrinsecamente il nome YHWH, in modo tale che venga compreso non il nome dalla storia, ma la storia dal nome»⁴³.

5.3. *Il contesto narrativo*

Per comprendere la portata della rivelazione del nome divino al roveto è necessario accostarsi al testo e affrontarlo valorizzando la sua forma narrativa e riportando alla memoria il contesto, che può essere evocato sotto la cifra sintetica del fallimento: la storia narrata nel libro dell'*Esodo* alla fine del cap. 2 è giunta a un punto "morto". Il progressivo peggioramento delle condizioni di vita degli Israeliti e le vicende che hanno portato Mosè – nel quale erano riposte le speranze del lettore – a fuggire a Madian e ad accasarsi lì mettono in evidenza che «se il reale è l'unico motivo e limite del possibile, [...] il futuro riserva solo la morte»⁴⁴.

I capitoli 1–2 dell'*Esodo*, tuttavia, terminano misteriosamente notando che, sebbene Mosè fosse lontano dall'Egitto e gli Israeliti gemessero ancora nella loro miseria senza indirizzare a qualcuno il loro grido, che tuttavia sali a Dio (*Es* 2,23), questi ('*ēlōhîm*, Dio) «vide i Figli di Israele e Dio ('*ēlōhîm*) conobbe». E dopo una pausa nella narrazione la storia si concentra nuovamente su Mosè: «Mentre Mosè pascolava il gregge di Ietro, suo suocero, sacerdote di Madian, guidò il bestiame oltre il deserto e giunse al monte di Dio, l'Oreb» (*Es* 3,1), ove avviene la teofania.

Dopo un iniziale scambio di sguardi (*Es* 3,2-4), Mosè è chiamato per nome e risponde subito: «Eccomi» (3,4). Dio, dopo essersi preliminarmente identificato come «il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe» (*Es* 3,6), cioè nei termini della

⁴³ «Here we are told, explicitly, what the name of Yahweh intrinsically means, in such a way that we are to understand, not the name from the history, but the history from the name» (J.G. JANZEN, *What's in a Name*, 229).

⁴⁴ *Ivi*, 233; cfr. anche la lettura di Charles David Isbell, che mette in evidenza come la narrazione produca nel lettore sentimenti di speranza o di disperazione, correlando tali categorie psicologiche con indicatori letterari, quali: un sistema di parole-chiave (p.es. il vocabolario della schiavitù), da espressioni significative (p.es. la *√yr*, «temere», con oggetto ('*ēlōhîm*) o senza oggetto e dall'avanzamento o retrocessione nell'intreccio rispetto all'obiettivo della liberazione; C.D. ISBELL, *Exodus 1-2 in the Context of Exodus 1: Story Lines and Key Words*, in D.J.A. CLINES – P.R. DAVIES – D.M. GUNN (ed.), *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series 19), JSOT Press, Sheffield 1982, 37-61.

storia in cui è diventato noto, annuncia la sua intenzione di agire in modo di “essere all’altezza” di quel nome⁴⁵, nella fedeltà al suo popolo il cui grido è giunto fino a lui (*Es* 3,7-8) e coinvolgendo Mosè nel suo piano per liberare gli Israeliti dall’Egitto (*Es* 3,9-10). La menzione dell’Egitto e degli Israeliti, però, porta immediatamente Mosè alla domanda sulla sua identità: «Chi sono io?» (*Es* 3,11).

Sullo sfondo appena tratteggiato, questa domanda non può essere presa come un mero tentativo di sottrarsi alla missione o come una domanda retorica⁴⁶ che non ha bisogno di risposta: essa emerge come un dubbio genuino, come una vera e propria questione esistenziale e, come tale, riceve risposta: «Io sarò con te» (*kî ’ehyeh ’immāk*). Si tratta di una risposta rapida e per così dire “precipitosa”, come pare indicare l’introduzione del narratore ridotta in termini essenziali: «e disse»⁴⁷. Si tratta, però, anche di una risposta che si differenzia da risposte analoghe precedenti. «Io (sono) con te» (*’ānōkî ’immāk*), infatti, è il modo in cui il personaggio divino rassicura Giacobbe che ha paura del futuro (*Gen* 28,15). Qui però dicendo: *kî ’ehyeh ’immāk* il personaggio divino dà a *hāyā*, un senso dinamico⁴⁸ che non esprime solo lo «stare» («Io starò con te»), ma anche il «diventare», l’«essere», o l’«essere insieme», affiancato nella missione («lavorerò insieme a te»). A meno che *’ehyēh* non vada inteso come nome⁴⁹.

La risposta divina, che spalanca il futuro, ridefinisce, quindi, implicitamente l’identità di Mosè: egli non sarà più in balia di quanto

⁴⁵ Cfr. J.G. JANZEN, *What’s in a Name*, 233-234.

⁴⁶ Secondo den Hertog si tratta di una domanda retorica che funziona come espressione di indegnità nella quale coloro che la pongono si presentano come se non sapessero più chi sono. Ciò suggerisce che ci sia una discrepanza tra il modo in cui conoscono sé stessi e il modo in cui dovrebbero essere in base al compito loro affidato (cfr. G.C. DEN HERTOOG, *The Other Face of God*, 19). La domanda di Mosè esprimerebbe quindi la sua esitazione sul compito che lo attende.

⁴⁷ Il narratore segnala semplicemente e convenzionalmente il cambio di turno, senza puntualizzare chi sta parlando (F.H. POLAK, מבחן והשתלשלותו סיפור, חינוך, in R. KASHER et al. (ed.), *Zer Rimomim: Studies in Biblical Literature and Jewish Exegesis Presented to Prof. Rimom Kasher* [Society of Biblical Literature / International Voices in Biblical Studies 5], Society of Biblical Literature, Atlanta 2013, 40-60: 45). Per il confronto con le precedenti introduzioni, però, questo dettaglio non è irrilevante, perché segnala la posizione degli interlocutori e rende lo scambio molto più rapido.

⁴⁸ In questo senso l’espressione *’ehyeh ’immāk* si trova spesso inserita in sequenze di azioni in discorsi al futuro, cfr. *Gen* 26,3; 31,3; *Dt* 31,23; *Gs* 1,5; 3,7. In *Gdc* 6,16, invece, Gedeone timoroso riceve la medesima risposta di Mosè: *’ehyeh ’immāk*.

⁴⁹ In quel caso la frase avrebbe la medesima sintassi di altre rassicurazioni (*Gen* 28,15; *Gdc* 6,12): «Io – YHWH – *’ehyēh* con te» e può trattarsi della presentazione della realtà con la quale il personaggio divino fonda la consistenza di Mosè su di sé. Già Abraham ben Meir Ibn ’Ezra (1092-1167) riteneva che si trattasse di un nome (הוא מטעם הראשון) «un altro nome che ha il medesimo significato del primo»: https://www.sefaria.org/Ibn_Ezra_on_Exodus.3.15 [visto il 12 dicembre 2022]).

altri e la storia passata hanno deciso di lui; non sarà definito solo in base a ciò da cui è fuggito, ma sarà definito in futuro dalla presenza di Dio.

5.4. *Nome proprio, etimologia, nome pubblico*

Per sapere chi è colui che gli ha assicurato la sua presenza, evitando di porre direttamente la domanda «Chi sei?» (*mî 'attâ?*), «Come ti chiami?» (*mî š^emekâ?*), Mosè crea una scena fittizia, futura ed eventuale in cui saranno gli Israeliti a chiedere quale sia il nome, o il senso del nome (*mah š^emô?*), di quello che Mosè definisce, rivelando di sentirsi estraneo, «il Dio dei *vostr*i padri». Tale denominazione, infatti, è certamente significativa e rassicurante, ma, in quanto ricordo di cose passate, non è ancora all'altezza di una denominazione opportunamente associata all'essere divino, all'essenza, alla potenza, a ciò che oggi chiamiamo ontologia. È questo il «nome» di Dio, proprio nel senso rivelatore e linguistico, che – secondo quanto Mosè immagina – il popolo vorrà conoscere ed egli dovrà fornire⁵⁰.

Ponendo la domanda sulle labbra degli Israeliti, che Dio ha appena chiamato «mio popolo» (*Es* 3,10), Mosè sfrutta, così, il legame tra Dio e il suo popolo per ottenere risposta a una domanda per lui cruciale, mantenendo il discorso sul piano diplomatico, senza passare al «tu» e nello stesso tempo forzando, per così dire, la mano a Dio⁵¹.

La strategia di Mosè ha effetto: il personaggio divino reagisce e risponde: *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh*. Il fatto che l'introduzione del narratore ricordi che «Dio disse a Mosè» (3,14), tuttavia, lascia intendere che Dio si renda ben conto della strategia e del “giocare sotto copertura” di Mosè e a lui risponda prima di tutto, riformulando poi in due riprese successive, frammezzate dal silenzio attonito di Mosè⁵², la risposta per

⁵⁰ Cfr. M. STERNBERG, *Hebrews Between Cultures: Group Portraits and National Literature* (ISBL), Indiana University Press, Bloomington, IN 1999, 264.

⁵¹ Per l'analisi della strategia di Mosè cfr. L. INVERNIZZI, *L'articulation des voix divine et prophétique en Exode 3–7*, in A. WÉNIN (ed.), *La contribution du discours à la caractérisation des personnages bibliques. Neuvième colloque international du RRENAB, Louvain-La-Neuve, 31 Mai – 2 Juin 2018* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium 311), Peeters, Leuven 2020, 135-151: 139-142.

⁵² La ripetizione di «e disse», «Dio disse ancora» indica che non si tratta di un unico discorso divino, ma di due battute differenti di un dialogo in cui Mosè salta il suo turno. La poetica narrativa riesce, così, a registrare anche il silenzio del personaggio. Si tratta regolarmente, in questi casi, di «un silenzio teso, pesante e attonito da parte dell'interlocutore: quest'ultimo non dice niente perché si trova *a quia*, sorpreso o perfino imbarazzato dalle parole che ha appena sentito; o anche questo silenzio è strategico, destinato a spingere l'interlocutore più

i Figli di Israele, come lo schema mette in evidenza:

¹³Mosè disse a Dio

«Ecco, io vado dagli Israeliti e dico loro: “Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi”. Mi diranno: “Qual è il suo nome?”. E io che cosa risponderò loro?»

¹⁴Dio disse a Mosè

«Sarò quello che sarò!» (*'ehyeh 'ăšer 'ehyeh*).

E disse

«Così dirai agli Israeliti: “Sarò (*'ehyeh*) mi ha mandato a voi”»

¹⁵Dio disse ancora (*'ôd*) a Mosè

«Dirai agli Israeliti: “YHWH, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha mandato a voi”. Questo è il mio nome per sempre; questo è il titolo con cui sarò ricordato di generazione in generazione [...]» (*Es* 1,13-15).

Ma che genere di risposta è *'ehyeh 'ăšer 'ehyeh*? Non è il nome YHWH che forse il lettore (e anche Mosè?) si aspettava. È un nome? O è il senso del nome? Come va intesa la sintassi? Quella che Dio dà è una risposta (che significa: «*'ehyeh 'ăšer 'ehyeh* è il mio nome») o è un modo di eludere la domanda («Lascia che il mio nome sia quello che sia», «Lasciami essere ciò che vorrei essere»⁵³)? Quando si tratta di misteri divini, quella di Dio è una lingua straniera per gli esseri umani⁵⁴.

Mosè tace. Se si ignora che la risposta ricevuta sia o no un nome, come si può dire che cosa sia racchiuso in quel nome?

5.4.1. La traduzione

Il modo tradizionale di tradurre la prima risposta divina è «Io sono colui che sono». Questa, tuttavia, è solo *una* delle numerose possibili traduzioni e tale traduzione sembra suggerire che la risposta fornisca

avanti nel suo cammino verso la verità» (J.-P. SONNET, *L'analisi narrativa*, 70).

⁵³ Considerando entrambe le ricorrenze di come coortativi, Pannell ritiene che l'enfasi della risposta sia posta non sulla definizione del proprio essere in base a un'azione (p.es. la creazione) ma sull'autodeterminazione o sul controllo del proprio essere. La risposta equivarrebbe all'espressione: «Nessuno mi controlla tranne me»: cfr. R.J. PANNELL, *I Would Be Who I Would Be! A Proposal for Reading Exodus 3:11-14*, «Bulletin for Biblical Research» 16/2 (2006) 351-353.

⁵⁴ Cfr. M. STERNBERG, *Hebrews Between Cultures*, 265.

una definizione. La formulazione ebraica, però, non contiene un'affermazione astrattamente ontologica, come forse la traduzione della LXX (Εγώ εἰμι ὁ ὢν) potrebbe far pensare soprattutto a causa della ripresa successiva non di Εγώ εἰμι, ma di ὁ ὢν come soggetto della frase da riportare agli Israeliti:

Es 3,14 TM		Es 3,14 LXX	
Wayyō' mer 'ēlōhīm 'el Mōšeh	Dio disse a Mosè:	Dio disse a Mosè:	καὶ εἶπεν ὁ θεὸς πρὸς Μωϋσῆν
'ehyeh 'āšer 'ehyeh	Sarò quello che sarò!	Io sono <i>colui che è!</i>	Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν·
wayyō' mer	E disse:	E disse:	καὶ εἶπεν
kō tō 'mar liḥnē Yisrā'el	Così dirai agli Israeliti	Così dirai agli Israeliti	Οὕτως ἐρεῖς τοῖς υἱοῖς Ισραὴλ
'ehyeh š'lāḥani 'ālēkem	Sarò mi ha mandato a voi	<i>Colui che è</i> mi ha mandato a voi	Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμῶν

Il verbo, tuttavia, come Buber sottolinea, «nella lingua biblica, non rende affatto questo significato di esistenza pura, ma significa accadere, divenire, esserci, essere presente, essere così e così, ma non essere in sé»⁵⁵, quanto, piuttosto come «forza che interviene nel mondo»⁵⁶.

Il personaggio divino, quindi, non sta fornendo una definizione o un'etichetta, ma una teologia⁵⁷, espressa con una formula aperta e connotata da ambiguità, che la grammatica può aiutare a esplicitare, ma che dispiega la sua forza se si considera che l'ambiguità è una potente risorsa narrativa e teologica.

Dal punto di vista morfologico, 'ehyeh è *yiqtol* o imperfetto *qal* in prima persona del verbo *hāyâ* («essere») e tale forma indica che l'azione è continuata. Dal punto di vista della temporalità⁵⁸, 'ehyeh, può abbracciare tanto il passato⁵⁹ (ero), il presente, con sfumature ricorrenti e durative («sono»/«continuo a essere»/«sono solito essere»), quanto il futuro («sarò»).

Inoltre, il realitativo 'āšer può essere tradotto con «ciò che»/«quello», «colui che»/«chi»; mentre dal punto di vista sintattico la frase non ha

⁵⁵ M. BUBER, *Mosè*, 47.

⁵⁶ B. JACOB, *The Second Book of the Bible: Exodus*, KTAV, Hoboken, NJ 1992, 72.

⁵⁷ Cfr. V.P. HAMILTON, *Exodus: An Exegetical Commentary*, Baker Academic, Grand Rapids, MI 2011, 66.

⁵⁸ Cfr. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* (Subsidia Biblica 27), Gregorian&Biblical Press, Roma 2011² (= JM) § 111i.

⁵⁹ P.es. in 2Sam 15,34.

paralleli in tutto l'Antico Testamento⁶⁰.

Possono così essere proposte le seguenti traduzioni:

- 1) Io sono chi/colui che sono (continuo a essere);
- 2) Io sono chi/colui che ero;
- 3) Io sono chi/colui che sarò;
- 4) Io ero quello che sono;
- 5) Io ero quello che ero;
- 6) Io ero quello che sarò
- 7) Io sarò quello che ero⁶¹;
- 8) Io sarò quello che sono;
- 9) Io sarò quello che sarò;

L'*yiqtol*, tuttavia, esprime anche modalità⁶² e quindi *'ehyeh*, può anche essere tradotto con «posso»/«potrei essere»; «devo essere»; «voglio»/«vorrei essere», ecc. Le possibilità di traduzione, pertanto, si moltiplicano ulteriormente, abbracciando oltre alla modalità molteplice anche una temporalità che unisce passato, presente e futuro.

La costruzione *idem per idem*, inoltre, può significare intensificazione («è proprio quello che sarò che sarò») o essere una risposta evasiva, alla stregua di altri rifiuti divini di dire il proprio nome in contesto teofanico come a Giacobbe in *Gen* 32,30 o a Manoach in *Gdc* 13,17, dove, però, è ignorata la superiorità dell'interlocutore⁶³. In *Es* 3 Dio si è già rivelato come un *certo* Dio e il fatto che nella terza ripresa sia presente il tetragramma YHWH induce a pensare che non si tratti di una risposta evasiva⁶⁴.

⁶⁰ L'unicità è data dal fatto che il primo elemento, cui si riferisce il relativo è verbale (una forma finita del verbo) e non nominale, a meno che *'ehyeh* non debba essere considerate nominale (un nome personale); cfr. A. NICCACCÌ, *Esodo* 3,14a: «Io sarò quello che ero» e un parallelo egiziano, «Liber Annuus» 35 (1985) 7-26: 8

⁶¹ Alviero Niccacci sostiene essere questa la traduzione corretta, deducendolo in base alla sintassi di 2*Sam* 15,34 e a un parallelo egiziano reperito nel *Viaggio di Unamum*, un testo della fine della XX dinastia e datato c. 1090-1080 a.C. La formula di *Es* 3,14a viene vista come proposizione verbale di senso correlativo, che cioè identifica l'asse temporale del passato con quello del futuro (cfr. *Ivi*, 25). Tale soluzione, però, non è condivisa dagli studiosi: Benno Jacob ritiene, p.es., che *'ehyeh* possa essere tradotto solo come azione reiterata o futura (cfr. B. JACOB, *Exodus*, 73) e Robert Alter (*The Five Books of Moses: A Translation with Commentary*, Norton, New York 2008) che la costruzione più plausibile dell'ebraico sia «Io sarò quello che sarò».

⁶² Modalità dell'imperfetto: assuntiva, dubitativa, obbligatoria permissiva, abilitativa (A. GIANTO, *Mood and Modality in Classical Hebrew*, «Israel Oriental Studies» 18 (1998) 183-198: 190-191).

⁶³ Giacobbe in *Gen* 32,30 e Manoach in *Gdc* 13,17, ignorando chi stia loro davanti, ricevono una risposta evasiva perché, in base a una visione del tempo antico, se una potenza spirituale rivela il nome può essere dominata e controllata da altri.

⁶⁴ Cfr. G.C. DEN HERTOG, *The Other Face of God*, 45.

5.4.2. L'articolazione della risposta divina

La risposta che Dio dà non è costituita solo dalla frase *idem per idem*, in quanto è prolungata dalle due riprese successive introdotte da «e disse», «e disse ancora Dio a Mosè», che registrano il silenzio di Mosè, il quale salta, per così dire, un turno nel dialogo⁶⁵. Ed è proprio l'articolazione delle tre risposte in successione a permettere di riconoscere che la prima risposta non fosse elusiva. Anche se, quanto al significato, non migliora molto le cose.

La prima ripresa della risposta, infatti, riduce la frase originaria alla parola *'ehyeh*, e fornisce il resto della frase, che Mosè, in un'«arditissima avventura linguistica»⁶⁶, dovrà dire al popolo: «*'ehyeh*, mi ha mandato a voi». In questa ripresa parrebbe, quindi, esserci l'esplicitazione della risposta data prima a Mosè in modo che possa essere compresa come risposta alla domanda: «Così dirai agli Israeliti: “Io-Sarò (*'ehyeh*) mi ha mandato a voi”» (*Es* 3,14). In questa formulazione la presenza della forma *'ehyeh*, in prima persona seguita da un verbo in terza persona («mi ha mandato») suggerisce che nel linguaggio divino *'ehyeh*, vada inteso come nome proprio⁶⁷.

Al di là dell'idea di «essere», o meglio «essere presente» o «esserci», facilmente decodificabile dall'etimologia (da *hāyā*), però, che cosa significa il nome *'ehyeh*? La costanza nel tempo di colui che porta tale nome? L'ubiquità nello spazio? Indica un'esistenza assoluta o trascendente? Una presenza provvidente futura o continua?

Mentre tutte queste opzioni sono lasciate al gioco delle ipotesi, e si mescolano con effetti divergenti, Mosè continua a tacere⁶⁸. È necessario quindi un nuovo intervento divino. «L'auto-rivelazione – sottolinea Meir Sternberg – richiede l'auto-traduzione, un incrocio tra immagine accessibile e identità arcana»⁶⁹, più di quanto potesse essere inizialmente previsto.

⁶⁵ Nell'esegesi storico-critica le tre parti della risposta vengono viste come segno della presenza di fonti differenti, ma nell'esegesi narrativa è importante notare la correlazione tra le tre espressioni.

⁶⁶ M. BUBER, *Mosè*, 48.

⁶⁷ Il v. 14 e il v. 15, infatti, riprendono la domanda di Mosè («che cosa dirò loro?») e intendono essere risposta a quella. Tale risposta inizialmente è data usando *'ehyeh* come nome («*'ehyeh* mi ha mandato a voi») e nel versetto successivo, il v. 15, sostituendolo con tetragramma, che forse i lettori aspettavano già in 3,14 come risposta a Mosè: «YHWH [...] mi ha mandato a voi». Il v. 15 riprende, quindi, la designazione che ha usato Mosè e differisce dal v. 14b solo per il nome divino.

⁶⁸ Cfr. M. STERNBERG, *Hebrews Between Cultures*, 265.

⁶⁹ *Ivi*.

La seconda formulazione per gli Israeliti (*Es 3,15*), o terza risposta, traduce, corregge e precisa la prima: «Dirai agli Israeliti: “YHWH, Dio dei vostri padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe, mi ha mandato a voi”». Tale formulazione suggerisce che *'ehyeh*, usato prima, sia correlativo e sostitutivo del nome divino YHWH, il nome che già in *Genesi* era presente negli scambi dei personaggi del racconto e nelle benedizioni e che forse il lettore attendeva già come prima risposta, in modo che potesse funzionare da “lasciapassare” presso gli Israeliti.

Quindi, in questo terzo tentativo Dio si accontenta del titolo composito «YHWH, il Dio dei tuoi padri, il Dio di Abramo [...]». In esso, dal momento che nel tetragramma YHWH, è conservata la radice linguistica *hāyā* di *'ehyeh*, e con essa l'idea di radice dell'essere, l'ontologico si mescola con l'autoreferenzialità storica, la promessa futura sottesa da *'ehyeh* con la tradizione.

Come possono essere intese dinamicamente, quindi, le tre fasi della risposta data a Mosè?

A Mosè – il primo inviato del racconto biblico – che domanda come potrà convincere gli Israeliti del suo mandato, il personaggio divino risponde:

- 1) *'ehyeh 'āšer 'ehyeh* (*Es 3,14a*): la prima risposta divina, un nome in forma enfatica, acquista senso nel contesto. Ben sintetizza Cornelis den Hertog: «l'effetto indefinito della costruzione si realizza come indefinitezza in relazione alle aspettative del popolo: Dio può essere diverso da ciò che il popolo, in linea con le sue precedenti rivelazioni, pensava fosse»⁷⁰. In questo modo, YHWH sottolinea la natura sorprendente della sua presenza e della sua manifestazione e apre la strada al fatto che Mosè diventi suo rappresentante.
- 2) Nella seconda risposta YHWH, disambiguando la sintassi, usa la parola *'ehyeh* come nuovo nome divino, questa volta in forma nucleare, per legittimare l'invio di Mosè. Come nome di prima persona *'ehyeh*, esprime l'incontro con Dio e quindi è appropriato per la trasmissione del messaggio divino. Nel medesimo tempo, però, questa risposta è la continuazione della prima risposta, che – all'apparire della seconda – diventa l'etimologia autorizzata del nome, il senso da dare a *'ehyeh*⁷¹.

⁷⁰ Cfr. G.C. DEN HERTOOG, *The Prophetic Dimension of the Divine Name: On Exodus 3:14a and Its Context*, «The Catholic Biblical Quarterly» 64/2 (2002) 213-228: 226.

⁷¹ Cfr. *Ivi*, 228.

- 3) In terza battuta, quasi correggendosi e traducendo in linguaggio umano quanto comunicato a Mosè, Dio introduce YHWH come proprio nome e come nome che deve essere usato, «livellando il mistero»⁷². Se *'ehyeh*, nome in prima persona, come tale, può essere usato solo da Dio stesso⁷³ ed è rivelato al solo Mosè, YHWH è la controparte umana del nome divino. La premura divina nel dare a Mosè un nome differente perché lo usi nella trasmissione agli Israeliti può riflettere la concezione, antica, che dare il nome a qualcuno implichi dare potere a questa persona. La versione finale della denominazione divina, tuttavia, non consiste solo di un nome. La versione finale completa da trasmettere ricorre all'apposizione come ultima risorsa autoesplicativa e genera una composizione ricorsiva: a YHWH subito viene aggiunto: «il Dio dei vostri padri» (già Mosè aveva intuito che tale designazione fosse essenziale per identificare il mandante) e, per chiosare la glossa, esplicita: «il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe».

5.5. *La forma biblica dell'(auto)denominazione divina*

Che cosa si può ricavare, quindi, dalla forma biblica di questa (auto)denominazione divina?

5.5.1. *Trascendenza*

Il nome in prima persona *'ehyeh*, attira l'attenzione su sé stesso in modo tale da non poter essere considerato semplicemente una forma di transizione. Nella Bibbia, infatti, ci sono vari nomi costruiti come forme verbali di terza persona (*Yisrā'ēl*, *Še'ār yāšūb*), ma non ci sono nomi costruiti con forme verbali in prima. La motivazione è molto semplice: i nomi sono generalmente dati da altri e sono quindi conati dal loro punto di vista, anche quando si tratta di nomi correlati di etimologia popolare. Anche se ci sono alcuni nomi propri che sono spiegati per mezzo di forme verbali in prima persona (p. es. *Es* 1,10, Mosè: «io l'ho tratto dalle acque»; *Es* 2,22: «Vivo come forestiero in terra straniera»), il nome riflette il punto di vista del donatore, non quello della persona nominata.

⁷² M. STERNBERG, *Hebrews Between Cultures*, 266.

⁷³ Non ci si può rivolgere a lui in questa forma, è solo Dio che può parlare di sé come *'ehyeh*.

'Ehyeh, invece, risulta un nome particolare: è in prima persona (mentre YHWH può essere visto come forma verbale in terza persona), ed è un nome espresso dal punto di vista di chi lo porta⁷⁴.

Dandosi un nome e spiegandolo dal proprio punto di vista, pertanto, il personaggio divino manifesta la propria trascendenza.

5.5.2. Libertà

L'indeterminatezza della frase *idem per idem*, che costituisce l'etimologia autorizzata del nome divino, protegge la libertà di Dio nella storia: la sua presenza non viene limitata e del suo nome non si può fare un uso magico o idolatrico. Poiché la formula riprende ed espande la rassicurazione data a Mosè nel v. 12 (*kî 'ehyeh 'immāk*), essa si presenta come promessa: Dio assicura la sua assistenza, che tuttavia resta imprevedibile e si declinerà ogni volta in base alle complicazioni dell'intreccio in successivi *'ehyeh*:

- | | | |
|----------------------------|-----------|---|
| «Chi sono io?» | → Es 3,12 | Io sarò con te (<i>kî 'ehyeh 'immāk</i>) |
| «Qual è il suo nome?» | → Es 3,14 | Io sarò quello che sarò
(<i>'ehyeh 'āšer 'ehyeh</i>). |
| «sono impacciato di bocca» | → Es 4,12 | Io sarò con la tua bocca
(<i>'ehyeh 'im pîkā</i>) |
| «manda chi vuoi mandare | → Es 4,15 | Io sarò con la tua e la sua bocca
(<i>'ehyeh 'im pîkā we 'im pîhû</i>) |

Con un nome aperto, quindi, «Dio segna le contingenze, i differimenti, le *impasse* della storia umana con il ritmo della sua assistenza»⁷⁵.

5.5.3. Relazionalità e drammatica della rivelazione

La conoscenza intima di Dio costituisce il motivo basilare di ogni missione, ma *c'è uno scarto tra la rivelazione intima e ciò che di essa si può comunicare o condividere*. A Mosè è rivelato il nome intimo di Dio, il suo nome eterno, provvisto della sua etimologia autorizzata (il nome in forma enfatica) e aperta al futuro. Ciò

⁷⁴ Esiste un solo altro caso nella Bibbia in cui il nome è formulato dal punto di vista di chi lo porta in *Rt* 1,20, ma lì Noemi fornisce per sé un nome in prima persona, che è solo una variazione (un'inversione) del suo nome esistente.

⁷⁵ J.-P. SONNET, *Ehyeh asher ehyeh (Exodus 3:14): God's "Narrative Identity" among Suspense, Curiosity, and Surprise*, «Poetics Today» 31/2 (2010) 331-351: 337.

contribuisce a caratterizzare Mosè come profeta: il profeta parla di Dio in prima persona, cioè parla con la prima persona divina (e così farà Mosè); tuttavia, dall'immediata traduzione in «YHWH» emerge chiaramente che dell'esperienza intima fatta da Mosè egli potrà comunicare solo una minima parte⁷⁶, che nondimeno sarà evocativa e assorbirà il senso di quel «nome sotto il nome», di quella «frase segreta nascosta sotto il nome (ricevuto) di Dio»⁷⁷. In altre parole, la rivelazione piena è data a Mosè, o meglio le chiavi per comprendere. Il lettore è privilegiato perché assiste a tutto il dialogo, mentre i Figli di Israele sono destinatari *solo* di un nome che designa un Dio tutto da conoscere. Il nome in terza persona, che poi “sostituisce” il nome intimo di prima persona *'ehyeh*, non venne introdotto come nuovo nome non ancora conosciuto ma viene così ridefinito nel significato. Come L.M. Eslinger mette in evidenza, infatti, nominare YHWH non significa conoscerlo⁷⁸.

La forma biblica della rivelazione in *Es* 3 contiene paradossalmente sia il rivelare che il nascondere. Anche se YHWH risponde (in qualche modo) alla richiesta di Mosè, egli resta un mistero dietro il suo nome ineffabile che non può essere subito compreso interamente⁷⁹. Il modo in cui Dio si autodenomina, infatti, è una risposta alla domanda di Mosè, ma, nel medesimo tempo, non esaurisce l'argomento e lascia che sia il futuro a rivelare quale senso Israele dovrà attribuire al nome. «YHWH offre il suo nome come un “piolo” cui appendere le descrizioni di tutto ciò che sta per fare, essere e dire»⁸⁰.

⁷⁶ Ben esplicita Meir Sternberg la radicale differenza nella portata di *'ehyeh* e YHWH, il Dio dei [...]: «are coordinate and co-referential, but otherwise hardly symmetrical: from length (one vs. eight words in the original) to sense, even sense-modality (e.g., ontology vs. history), to viewpoint or discourse role and bearing. The first member is a or the proper name, the second a portrait-like array of descriptive references; the first ineffable, therefore obscure, the second earthbound and interpretive; the first geared to the speaker's will or challenge to revelation, the second to the (present, a fortiori prospective) auditor's horizons of knowledge and understanding. In short, the redundant and ill-paired apposition serves to minimize dialogic friction or, if you like, opposition. And judging by results (4:27-31), the mixture has done the trick» (M. STERNBERG, *Hebrews Between Cultures*, 266).

⁷⁷ J.-P. SONNET, *Ehyeh asher ehyeh*, 340.

⁷⁸ Cfr. L.M. ESLINGER, *Knowing Yahweh. Exod 6:3 in the Context of Genesis 1–Exodus 15*, in L.J. DE REGT – J.P. FOKKELMAN – J. DE WAARD (ed.), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Van Gorcum, [Assen] 1996, 188-198: 194-195.

⁷⁹ Cfr. M. SCARLATA, *The Abiding Presence: A Theological Commentary on Exodus*, SCM Press, London 2018, 53.

⁸⁰ «YHWH offered his name as a peg on which to hang description of all that he was about to do, be and say»: A. SURLS, *Making Sense*, 79.

5.5.4. Dimensione temporale: continuità, senso e novità

Mentre la definizione «il Dio dei padri» è storica e rivolta al passato⁸¹, il nome in prima persona *'ehyeh* è rivolto al futuro. L'atto di denominazione divina, che avviene del dialogo che coglie Mosè nel suo presente fallimentare, assume in esso la promessa del passato e la rilancia verso il futuro, che è così assicurato, pur restando imprevedibile. «Il Nome – commenta Paul Beauchamp – sembra quindi essere la breccia che trafora il tessuto della storia per fondarne la continuità, il senso»⁸². In altre parole, perché colui che si è presentato come «il Dio di tuo padre» (v. 6) sia riconosciuto e creduto come «il Dio dei vostri padri» (v. 13) è necessario che sia presentato come «YHWH, il Dio dei vostri padri»⁸³ (v. 16), ma il senso di YHWH non si riduce all'esperienza passata, perché è ridefinito dalla quello di *'ehyeh*: il Dio dei padri si rivela come YHWH in quanto *sarà* per gli Israeliti in Egitto quello che *era* per i padri, non nell'identità statica di una definizione, ma nella dinamica di una relazione, che si specifica nella contingenza della vita del popolo che egli rivendica come suo (v. 7).

6. Echi e risonanze

La rivelazione al roveto riecheggia in tutta la narrazione dell'*E-sodo* e non solo. È la sua stessa forma – *open ended* – a richiedere di avere un seguito e ciò risuona massimamente nei punti in cui il reale è sperimentato come limite del possibile.

Mosè ne fa subito esperienza. Dalla rivelazione al roveto è sfidato ad andare oltre la propria comprensione di sé e della propria identità e a ridefinire sé stesso come uno a cui è promessa la presenza (Es 3,12: «*'ehyeh* [io sarò] con te») di colui che «sarà chi sarà» (3,14). In

⁸¹ L'espressione «il Dio del mio/tuo/vostri/ padre/i» nella Genesi (cfr. p. es. *Gen* 28,13; 31,5.29.42.53; 32,10; 43,23; 46,1.3; 49,25; 50,17) e nel VOA era generalmente un termine generico per la divinità, che la identificava come avente una specifica caratteristica, una precisa sfera di interesse o di azione, una determinata abilità. Nella *Genesi* tale Dio è nominato, riconosciuto e invocato come guida, protezione, ispirazione di efficaci piani e organizzatore di trame perfette. Le risorse derivate da questo Dio familiare, tuttavia, sembrano insufficienti a proteggere gli Israeliti dalla forza schiacciante dell'oppressione egiziana. Da qui deriva la necessità di un'apertura al presente e al futuro; cfr. J.G. JANZEN, *Exodus*, Westminster John Knox, Louisville, KY 1997, 32-33.

⁸² P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura* (Biblioteca di cultura religiosa 46), Paideia, Brescia 1985 [orig. francese 1976], 327.

⁸³ Cfr. A. NICCACCÌ, *Esodo 3,14a: «Io sarò quello che ero» e un parallelo egiziano*, 18.

linea di principio, l'autocomprensione di Mosè dovrà rimanere aperta a possibilità che si schiuderanno solo nelle successive situazioni e contingenze che si troverà a vivere e ad affrontare⁸⁴.

Nel suo primo incontro con il faraone (*Es* 5,1-5), p.es., Mosè sperimenta il fallimento e alla trattativa naufragata consegue il peggioramento della situazione del popolo. Precipitato nella crisi più nera, egli non solo vede fallita la missione, ma anche non intende più il senso della propria chiamata («Perché, dunque, mi hai inviato?», 5,22), sperimentando la disparità tra la promessa e la realtà storica. In tale occasione la risposta divina è una vigorosa autoaffermazione del nome⁸⁵: «Io sono YHWH» (6,3). Tale nome, ridefinito al rovetto nel suo significato, garantisce che l'attuale non sia il limite del possibile. Sorprendentemente in questa presentazione, però, Dio non usa il nome intimo in prima persona *'ehyeh*, che appartiene al linguaggio della relazione intima con Mosè, ma la controparte umana di esso, ovvero quello in terza persona, YHWH, che il popolo deve usare e ricordare (3,15). In questo modo la parola divina si presenta in prima istanza come risposta alla crisi personale di Mosè, ma nel medesimo tempo la nuova esperienza di incontro con Dio ha in sé i tratti della comunicabilità. La rassicurazione data a Mosè, infatti, andrà poi riportata al popolo («Pertanto, di' agli Israeliti: "Io sono YHWH!"», *Es* 6,6-8) come fonte sorgiva che si esplica in una cascata di verbi al futuro, che riempiono il nome YHWH di significato salvifico per il popolo, e nella promessa: «Saprete che io sono YHWH»:

⁶ Pertanto di' agli Israeliti: "Io sono YHWH! Vi sottrarrò ai lavori forzati degli Egiziani, vi libererò dalla loro schiavitù e vi riscatterò con braccio teso e con grandi castighi. ⁷ Vi prenderò come mio popolo e diventerò il vostro Dio. Saprete che io sono YHWH, il vostro Dio, che vi sottrae ai lavori forzati degli Egiziani. ⁸ Vi farò entrare nella terra

⁸⁴ Cfr. J.G. JANZEN, *What's in a Name*, 236.

⁸⁵ Si tratta di formula diplomatica di autopresentazione (*Selbstvorstellungsformel*). Nel caso di una divinità, l'affermazione «Io sono X» è indistricabilmente connessa con la sua natura e la sua potenza. L'autopresentazione non ha qui lo scopo di definire l'identità del personaggio divino, ma di affermare il suo statuto di autorità suprema. Il senso di questa formula nell'*Esodo* è pregnante: essa rimarca l'unicità del Dio di Israele, nel confronto implicito con gli dèi egiziani (*Es* 8,6; 9,14) ed è rivendicazione della sua sovranità sulla terra d'Egitto (*Es* 9,29; 11,7); essa, in quanto veicolo di prerogative assolute, è una sorta di «formula di incomparabilità»: cfr. M. GREENBERG, *Understanding Exodus* (The Heritage of Biblical Israel 2), Behrman House, New York 1969, 131; A. NICCACCI, *Sullo sfondo egiziano di Esodo 1-15*, «Liber Annuus» 36 (1986) 7-43: 15; F.H. POLAK, 52, *עודו של משה*.

che ho giurato a mano alzata di dare ad Abramo, a Isacco e a Giacobbe; ve la darò in possesso: io sono YHWH!» (Es 6,6-8).

Conoscere YHWH, infatti, non vuol dire soltanto conoscerne il nome, ma conoscere in che modo (come “chi”) Dio si voglia rivelare nelle proprie libere azioni. Ogni volta che nel racconto Dio annuncia: «Allora gli Egiziani sapranno che io sono YHWH» oppure «Voi saprete che io sono YHWH» (Es 6,7; 7,5.17; 8,6.18; 9,14.29; 10,2; [11,7]; 14,4.18; 16,6.12; 29,46; 31,13) la conoscenza del nome non è intesa come formazione fonetica, ma nel senso pregnante e aperto rivelato al rovetto. Anche in seguito, fino al periodo dell'esilio babilonese e oltre, frasi come: «Io sono YHWH, questo è il mio nome» (Is 42,8), «Io sono YHWH tuo Dio [...] – YHWH degli eserciti è suo nome» (Is 51,15) o «il mio popolo conoscerà il mio nome, (saprà) che io sono quello che diceva: “Eccomi!”» (Is 52,6) sono cariche di promessa. Nella vita del popolo, così, il nome diventa garanzia della presenza divina che si declina nella contingenza.

Se al passaggio del Mare la salvezza sarà riconosciuta come «esperienza del nome» nel canto: «YHWH è un uomo di guerra, YHWH è il suo nome» (Es 15,3), in un momento di fede gioiosa, la presenza del medesimo ritornello «YHWH è il suo nome» negli inni di creazione (Am 4,13; 5,8; 9,5; ecc.) suggerisce che proprio alla struttura *open ended* del nome sia legata la possibilità di ricominciare dopo ogni fallimento. In questo senso, la vicenda del vitello d'oro (Es 32) evidenzia e amplia la portata della struttura aperta della rivelazione. La gravità della crisi, che nell'idolo reclamato tradisce il desiderio di sfuggire al mistero sotteso al nome, assolutizzando una e una sola immagine di Dio (riduttiva pretesa idolatrica), è tale, infatti, da poter essere risolta solo attraverso una riformulazione (cioè un'applicazione ermeneutica alla situazione contingente) del nome divino originariamente dato al rovetto⁸⁶. Mosè, nel tentativo di ottenere il perdono per il popolo conduce una lunga intercessione in tre tappe (Es 32,11-13; 32,30-33,6; 33,12-34,10), presentando nell'ultima tappa tre richieste precise: che YHWH gli indichi la sua via/il suo piano, per poterlo conoscere (33,13); che Dio cammini con il popolo (33,16); che lui, Mosè, possa vedere la gloria (33,18), ovvero vedere/conoscere l'essenza divina *in*

⁸⁶ Cfr. J.G. JANZEN, *On the Most Important Word in the Shema (Deuteronomy 6:4-5)*, «Vetus Testamentum» 37/3 (1987) 280-300: 284.

quel frangente. La risposta divina è una nuova formula *idem per idem* che parafrasa e attualizza nella contingenza del presente peccato l'etimologia autorizzata del nome divino 'ehyeh 'āšer 'ehyeh, riaprendo la possibilità del futuro: «Farò grazia a chi vorrò farò grazia e di chi vorrò aver misericordia avrò misericordia» (33,19).

Sempre in tempo di crisi, ma in auspicio contrario, negli ultimi anni del Regno del Nord, poco prima della distruzione assira, la gravità progressiva del giudizio divino annunciata al profeta Osea culmina con parole, che riecheggiano – in negativo – le parole dell'alleanza secondo l'ermeneutica del nome divino data al roveto, giungendo alla sua negazione⁸⁷:

E disse: «Chiamalo Non-popolo-mio (*lō' 'ammî*), perché voi non siete popolo mio (*lō' 'ammî*) e io non (sono) 'ehyeh per voi (*we 'ānōkî lō' 'ehyeh lākem*)» (Os 1,9).

Per il popolo infedele il nome rivelato non è più disponibile, è negato. Se, come afferma Paul Beauchamp, «[l]'alleanza procede allo scambio dei nomi»⁸⁸, la negazione dei nomi equivale alla dichiarazione di nullità dell'alleanza stessa. Sorprendentemente, però, in questo annuncio il nome negato risuona in prima persona, cosicché il futuro del popolo non è ancorato al peccato, ma allo schiudersi delle possibilità a tale nome sottese.

Summary

L'abbozzo di una fenomenologia narrativa della denominazione divina, suggerisce che nei differenti nomi conferiti a Dio dai personaggi della Bibbia ebraica sono condensate le loro rispettive e peculiari esperienze di incontro con lui: il significato dei nomi assegnati va cercato nella storia vissuta. In questo senso, il nome rivelato a Mosè al roveto è qualitativamente differente, non solo perché, non è un nome ricevuto, ma anche perché la forma narrativa di Es 3 contie-

⁸⁷ L'annuncio è costruito con un doppio gioco di parole che nega i due casi di autodenominazione divina dell'Esodo. Dapprima viene negato il nome divino 'ēl rahûm, «Dio misericordioso» dato in Es 33,19 e 34,5-7 con il nome che Osea deve dare alla figlia secondogenita: lō' ruhāmā, «Non-amata» (Os 1,6); poi al culmine dell'oracolo viene negato il nome 'ehyeh di Es 3,14.

⁸⁸ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, 326.

ne paradossalmente sia il rivelare sia il nascondere: anche se YHWH risponde a Mosè che gli chiede il nome, egli resta un mistero; il suo nome non si spiega, infatti, in base a ciò che è stato, ma è aperto al futuro e non può essere compreso se non esplorandone le declinazioni in base alla contingenza. La valorizzazione della forma narrativa e dinamica dell'(auto)denominazione divina non consente di considerare il nome rivelato come un'etichetta: esso è al contrario una teologia, in cui l'ontologico si mescola con l'autoreferenzialità storica, la promessa futura con la tradizione.

The sketch of a narrative phenomenology of divine naming suggests that in the various names given to God by characters in the Hebrew Bible, their respective and unique encounters with Him are condensed: the meaning of the assigned names should be sought in lived history. In this sense, the name revealed to Moses at the burning bush is qualitatively different, not only because it is not a received name, but also because the narrative form of Ex. 3 paradoxically contains both revelation and concealment: even though YHWH responds to Moses when he asks for the name, He remains a mystery; His name is not explained based on what has been, but it is open to the future and it can only be understood by exploring its declinations according to contingency. The emphasis on the narrative and dynamic form of divine (self-)naming does not allow us to consider the revealed name as a mere label: instead, it represents a theology, in which the ontological blends with historical self-reference, and the future promise intertwines with tradition.