



«Questo è il mio nome per sempre»

Il nome di Dio, una risposta di salvezza

Es 3,13-15

di Marco Pasinato



Il nome

Il *nome* per i semiti non è ciò che riassume ed esprime l'essere. Tutto ciò che esiste ha un nome; ciò che non ha nome non esiste. Dandosi un nome Dio si presenta agli uomini con una sua personalità capace di entrare in comunicazione con loro. Il nome divino è sinonimo, quindi, di Dio stesso.

Il secondo libro della bibbia porta come titolo ebraico i *nomi* (*S'môt*) dalle prime parole della vicenda narrata «Questi sono i nomi» (1,1); è quasi il sigillo su una narrazione che dà importanza al nome dei suoi protagonisti: i figli di Israele, cioè il popolo, Mosè (nome egiziano¹) e Dio. Diversi sono i volti e i nomi con cui Dio è presentato a sottolineare che Egli si “chiama” in modo corrispondente al suo agire, che è sempre nuovo. In tale direzione commenta una versione della lettura midrashica, secondo cui quando Mosè chiese a Dio il suo nome (Es 3,13) ricevette la seguente risposta: «Vuoi sapere il mio nome? Ebbene, io sono chiamato a seconda del mio agire di volta in volta. Talvolta mi chiamo: “Dio Onnipotente” (*El Š'ad-day*), talvolta “Signore delle schiere” (*Š'baôt*), talvolta “Dio” (*Elohîm*), talvolta “Signore” (*JHWH*). Quando giudico gli uomini mi chiamo “Dio”. Quando faccio guerra ai malvagi mi chiamo “Signore delle schiere”. Quando sospendo il giudizio sui peccati di un uomo mi chiamo “Dio Onnipotente”. Quando ho misericordia verso il mio mondo mi chiamo “Signore”. Infatti “Signore” designa sempre l'attributo della misericordia, come è detto: “Il Signo-

¹ Per il profilo storico di Mosè cfr. H. CAZELLES, *Alla ricerca di Mosè*, Paideia, Brescia 1982.

re, il Signore Dio misericordioso e pietoso” (Es 34,6). Perciò è detto: “Io sono colui che sono” (Es 3,14), [che significa] Io vengo chiamato a seconda del mio agire di volta in volta» (*S^eemôt Rabbah*)².

Esamineremo un brano paradigmatico per il nostro tema, cioè Es 3,13-15, che narra di Dio che entra in comunicazione di salvezza con il suo popolo donando un nuovo nome. Il testo appartiene alla tradizione Elohista³ (E), che sviluppa una sua teologia. A differenza della teologia Jahvista (J), che usa normalmente lo stesso nome per indicare il “dio della creazione”, il “dio dei patriarchi” e il “dio del popolo”, la tradizione teologica E nell’uso del nome di Dio distingue due epoche: quella dei patriarchi (Gen 12-50), in cui compare il nome *Elohîm* e l’epoca dell’esodo, dove Dio incomincia ad essere chiamato *JHWH*. Questa distinzione sistematizzata da E con un diverso impiego del nome di Dio, ha sicuramente un valore storico, ma ha soprattutto un interesse teologico indicando il passaggio dal dio delle apparizioni al dio della storia⁴. Nell’uso di un nome diverso si manifesta una differente concezione della presenza di Dio: da una parte un dio che appare nel mondo dell’uomo in determinati luoghi o in determinati momenti, dall’altra un dio che lega la sua presenza salvifica alla storia di liberazione del suo popolo. Il nostro brano, spiegando il nome *JHWH* come «Io sono colui che sono», è molto vicino alla teologia del Deuteroisaia⁵ e ciò implica una polemica contro gli idoli: Dio, intervenendo nella storia, contesta tutti gli idoli, perché esige che ci si rapporti a lui mediante la fede, quindi nell’accettazione

² Cfr. R. NEUDECKER, *I vari volti del Dio unico. Cristiani ed Ebrei in dialogo*, Marietti, Genova 1990, 87-92.

³ Cfr. N. NEGRETTI, *Jahvista ed Elohista*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. II, Marietti, Torino 1977, 300-332.

⁴ Cfr. NEGRETTI, *Jahvista ed Elohista*, 331.

⁵ Cfr. Is 43,10: «Voi siete i miei testimoni - oracolo del Signore - miei servi, che io mi sono scelto perché mi conosciate e crediate in me e comprendiate che *sono io*. Prima di me non fu formato alcun dio né dopo ce ne sarà»; 45, 5-6: «*Io sono il Signore* e non v’è alcun altro ...».

del rischio e nel rifiuto di false sicurezze, gli idoli appunto⁶.

Anzitutto la pericope Es 3,13-15 va inquadrata nel contesto generale dell'Esodo e dei capitoli iniziali del libro.

Il libro dell'Esodo

L'Esodo è il poema del viaggio con meta, il canto della vita con uno scopo. Lo stesso titolo *Exodus*, dato alla versione greca, evoca l'esperienza della liberazione come un "uscire"⁷ reso possibile grazie al rischio della fede e al coraggio di una fiducia nell'azione di Dio. Tra le tante mete «salvifiche» offerte dal Dio dell'Esodo spicca quella di un culto libero al Sinai, raggiunto certamente attraverso un lungo cammino, ma attuato dall'iniziativa stessa di Dio, che si fa conoscere. L'Esodo in questo senso è un libro di autorivelazione divina per la salvezza e per un rapporto libero con Dio: il Signore si rivela come redentore del suo popolo, come il protagonista vittorioso di una lotta contro i nemici della libertà del popolo, come il Dio dell'Alleanza, la guida provvidente nel deserto, ma soprattutto il Signore che "esce" dal mistero, mosso dal grido dei figli di Israele. In questo senso la tradizione rabbinica ha insistito sul tema di Dio che scende in campo con il suo popolo, soffrendo e coinvolgendosi nelle sue vicende storiche. Significativa è una interpretazione giudaica di Es 20,2 («ti ho fatto uscire dall'Egitto, dalla casa di schiavitù») che giocando sulla proprietà dell'ebraico consonantico di ammettere più di una lettura, non legge *hosetikha* (forma attiva resa con «ti ho fatto uscire»), ma *husetikha* (forma passiva) giungendo alla sorprendente comprensione: «Io

⁶ La stessa linea teologica verrà assunta dalla tradizione Sacerdotale (P), che distinguerà tra l'epoca dei patriarchi in cui Dio viene chiamato *El S'adday* e l'epoca di Israele in cui viene chiamato *JHWH* (Cfr. Gen 17,1; Es 6,2.3).

⁷ Sull'importanza teologica del verbo "uscire" vedi: L. ALONSO SCHÖKEL, *Salvezza e liberazione: l'Esodo*, Dehoniane, Bologna 1996; A. SPREAFICO, *Esodo: memoria e promessa. Interpretazioni profetiche*, Dehoniane, Bologna 1985.

sono il Signore tuo Dio, che sono stato fatto uscire con te dal paese d'Egitto, dalla casa di schiavitù». Dio dunque arriva a dire di essere uscito insieme al suo popolo dalla schiavitù⁸.

La comunicazione del nome divino in Es 3,13-15 è un passo fondamentale verso "l'entrata" in un culto libero e autentico nei confronti di un Dio che si proclama «il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira, ricco di grazia e di fedeltà» (Es 34,7).

La vocazione di Mosè (Es 3)

Dopo la sezione introduttiva dell'Esodo (capp.1-2), dove Mosè e JHWH sono presentati, ma sembrano ignorarsi, ognuno coi suoi problemi, ognuno per la sua strada, i capitoli 3-4 illustrano il vero punto di partenza della storia e cioè l'incontro di Mosè con Dio. La scena che si svolge all'Oreb rimescola le carte nella vita di Mosè costringendolo a prendere coscienza della sua vocazione, del suo legame con il popolo e della presenza di Dio. «Sebbene Mosè non sapesse nulla del suo popolo e potesse trascorrere beatamente⁹ la sua esistenza, senza il minimo sentore delle difficoltà in cui esso versava, qualcuno aveva udito il grido del popolo gravato dalla oppressione egiziana se ne era preso pensiero (Es 2,24s)»¹⁰. La vita di Dio era già stata sconvolta (!) e questo incontro rivela un Dio che ascolta il grido del popolo e vede in Mosè un uomo che si faccia carico di tale preoccupazione. Un commento midrashico al libro dell'Esodo¹¹ immagina che Mosè fosse giunto al monte perché in cerca di una pecora smarrita e Dio gli avrebbe detto: «Siccome hai mostrato tanta cura

⁸ Cfr. R. NEUDECKER, «Io sono il Signore Dio tuo...». Interpretazioni rabbiniche su Es 20,2, (Dt 5,6), in «La Civiltà Cattolica» 149 (1998) II, 259.

⁹ Dopo l'omicidio di Es 2,11-4 la sua vita era ricominciata serenamente nel territorio dei madianiti (Es 2,15-22).

¹⁰ F. DALLA VECCHIA, *La missione di Mosè*, in «Parole di Vita» 2 (1997) 10.

¹¹ Citato da E. BIANCHI, *Esodo. Commento esegetico-spirituale*, Qiqajon, Magnano (VC) 1987, 24.

verso una pecora smarrita, hai mostrato di essere pastore fedele e sicuro: tu sarai il pastore del mio popolo Israele» (*Šemôt Rabbah* II,2). Dunque Mosè diventa l'inviato di un Dio, che si è caricato sulle spalle il suo popolo.

Probabilmente questo famoso brano, conosciuto come la rivelazione del nome divino *JHWH*, intendeva soprattutto garantire la missione di Mosè, facendo di lui l'autorevole messaggero del santo nome.

Le varie questioni esegetiche che il testo solleva non possono prescindere dal fatto che esso suppone due fasi nella comunicazione del nome¹² meglio evidenziate in Es 6,3, ma qui visibili proprio nella domanda che Mosè pensa gli rivolgerà il popolo: questi vorrà sapere il nome di quel dio conosciuto finora come «dio dei vostri padri» (Es 3,15.16).

Dal punto di vista redazionale il capitolo è il risultato di una serie di tradizioni teologiche, ognuna delle quali accentua un aspetto diverso dell'incontro con Dio¹³. Comunque tutte queste teologie sono ormai ben armonizzate tra loro e il risultato è *un racconto di vocazione profetica*¹⁴ in tre scene: la scoperta del «fuoco di Dio»¹⁵ da parte di Mosè (3,1-6), il suo invio (3,7-12) e la spiegazione del nome divino (3,14s). Di fronte alla prima esitazione di Mosè (v.11) Dio promette un'assistenza particolare (v.12a: «io sarò con te») e indica come segno di autentica chiamata il fatto che quando Mosè farà uscire il popolo dall'Egitto si venererà Dio su quel «santo monte» (v.12b): probabilmente l'espressione in 12a allude già in qualche modo alla spiegazione del nome che segue ai vv.14-15; infatti nella

¹² Cfr. G.L. PRATO, *L'esclusivismo jahvista alle origini storico-religiose della Torah*, in «Ricerche storico-bibliche» 1 (1991) 52.

¹³ Lo jahvista sottolinea la teofania e il tema della missione di Mosè; nella tradizione elohista invece risalta il motivo della rivelazione del Nome.

¹⁴ Cfr. anche Es 6,2ss con la vocazione di Mosè secondo la teologia Sacerdotale.

¹⁵ Cfr. P. VOGHERA, *Un rovelto di fuoco. Es 3,1-6*, in «Parole di vita» 1 (1997) 29-33.

lingua ebraica «io sarò» e «io sono» vengono resi allo stesso modo¹⁶.

Non appena Mosè immagina il suo ritorno tra gli egiziani le antiche paure e perplessità si rifanno vive e affiorano in lui le obiezioni al progetto nel quale Dio lo vuole coinvolgere. La seconda obiezione (3,13) si ricollega al rimprovero mossogli dal suo «fratello ebreo» dopo l'uccisione dell'egiziano: «Chi ti ha costituito capo e giudice su di noi?» (Es 2,14). Mosè dunque ha bisogno di credenziali per poter diventare portavoce e guida del popolo: per questo deve mostrare familiarità con Colui che lo invia e la conoscenza del Nome manifesta tale familiarità. Lo stesso Mosè ammette indirettamente di non conoscere il nome di Colui che lo sta inviando. A questo punto (3,14ss) il testo biblico spiega il santo Nome, quello che gli ebrei chiamano (o meglio sanno che si chiama senza mai nominarlo per rispetto religioso) *JHWH*.

Coerenza tra *JHWH* e il Dio dei padri L'elemento del segno come risposta all'obiezione umana condiziona dunque la nostra pericope, in cui Mosè non chiede il nome di una divinità nuova, ma quale sia il nome del "dio dei padri" che lo invia. Si tratta dunque di un Dio già noto, che con un nome diverso qualifica il suo intervento presso il popolo. Mosè, comunicando al popolo questo nome, rende credibile la propria

¹⁶ Si può osservare che il segno, tipico dei racconti di vocazione, in questo caso (v.12a) è troppo generico e d'altra parte non precede l'esecuzione dell'incarico, ma avviene esattamente con essa (v.12b: «eccoti il segno che io ti ho mandato: quando avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte»), per cui perde la sua forza dimostrativa e incoraggiante. Una soluzione a questa difficoltà si può trovare pensando che l'espressione di 12a (*'ebyeh 'immak*: «io sarò con te» oppure «io sono con te») alluda già in qualche modo alla spiegazione del nome; in 12b si avrebbe invece una fusione tra l'esodo vero e proprio e la sua conclusione nella teofania del Sinai (Es 19). Cfr. PRATO, *L'esclusivismo jahwista*, 52-53.

missione¹⁷. Come dicevamo la formula grammaticale di 14a riprende l'espressione di 12a: il "Dio dei padri" si manifesta quindi come colui che garantisce assistenza particolare a Mosè ed è in grado di compiere la liberazione dall'Egitto¹⁸. Dal punto di vista del testo definitivo e della sua collocazione nell'ambito di una storia ricostruita dall'Israele posteriore, il brano esprime una piena coerenza tra una fase anteriore, quella del «dio dei padri» e quella successiva dello jahwismo, che idealmente inizia con l'esodo e si pone a fondamento dell'Israele costituito come popolo nella sua terra. Lo jahwismo perciò appare del tutto in linea con quel tipo di religione che nella ricostruzione ufficiale della storia lo avrebbe preceduto, cioè l'esperienza di Dio dei patriarchi¹⁹.

Struttura del brano

Si possono distinguere due sezioni che danno al brano una struttura dialogica: l'intervento di Mosè e la risposta di Dio.

Nel v.13 Mosè si rivolge a Dio ipotizzando il suo primo approccio con il popolo: egli si presenterà come l'in-

¹⁷ In questo caso la comunicazione del nome non rientra perfettamente nel quadro della teofania dove il nome veniva indicato spontaneamente dall'essere che appare (cfr. Gen 17,1) o viene chiesto vanamente (cfr. Gen 32,30; Gdc 13,17s).

¹⁸ Rimane irrisolto il problema della non coincidenza grammaticale tra la forma *'ehyeh* (1^a persona) e quella supposta dalla consonanti del tetragramma (*yhwh*), le quali tutt'al più riporterebbero alla 3^a persona di una radice che può essere o anche non essere quella supposta dalla spiegazione (*byb*). Ciò si avverte nel brusco passaggio tra il v.14, dove il nome è spiegato con la forma *'ehyeh*, e il v.15, dove invece il tetragramma tradizionale viene introdotto come se la spiegazione precedente non fosse data (*JHWH ... zeh s'emî*). Cfr. PRATO, *L'esclusivismo jahwista*, 53.

¹⁹ Addirittura la religione del «dio dei padri» potrebbe non rappresentare una fase antica e autonoma della storia di Israele, ma essere semplicemente «una forma di jahwismo che in epoca abbastanza recente (tardo periodo monarchico o anche esilico-postesilico) viene ricondotta ad una situazione ideale e "originaria"». PRATO, *L'esclusivismo jahwista*, 54.

viato di Dio e il popolo vorrà esserne sicuro («mi chiederanno: *Qual è il suo nome?*»). A questo punto Mosè vuole che Dio stesso gli “detti” la risposta giusta («E io che cosa dirò a loro?»).

La tempestiva replica di Dio è in due momenti messi in parallelo dalla stessa introduzione: «Dio disse a Mosè» (vv.14.15). La prima risposta del v.14 comincia con la famosissima autopresentazione di Dio «io sono colui che sono» (14a) e solo in un secondo momento («poi disse») Dio “detta” la risposta da riferire al popolo: «Così dirai agli Israeliti: *Io-Sono mi ha mandato a voi*» (14b). Nel v.15 Dio sembra voler ripetere la risposta («di nuovo disse»), ma in realtà introduce il titolo *JHWH* e lo collega con il «Dio dei Padri».

Il parallelismo delle due risposte mette in rapporto di coincidenza il primo nome «Io sono» con il secondo *JHWH*.

v.14 Così dirai agli Israeliti:

Io Sono

mi ha mandato a voi.

v.15 Così dirai agli Israeliti:

JHWH,

il Dio dei vostri padri...

mi ha mandato a voi.

Il brano ha infine una conclusione solenne: *Questo è il mio nome per sempre; questo è il mio ricordo di generazione in generazione.*

Commento

v. 13: la richiesta di Mosè

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

Mosè si rivolge a Dio per la seconda volta (cfr. v.11), ormai con la coscienza di essere l’inviato di Dio, per capi-

re come svolgere il suo ruolo. Il popolo aveva avuto l'esperienza di Dio come «il Dio dei Padri» e con Mosè comincia qualcosa di completamente nuovo: il modo di rivelarsi tramite un intermediario, la parola pronunciata e la vicenda sono espressioni di novità sintetizzata nel nuovo nome con cui Dio si farà conoscere.

In questa originalità emerge l'esigenza nuova del popolo di "verificare" se Mosè è l'inviato autentico di Dio e il modo per saperlo è chiedergli come si chiama colui che lo invia. Nella Genesi abbiamo degli episodi in cui un personaggio inviato, dice il nome del mandante per essere accolto e ascoltato²⁰. Tutto questo nel nostro brano è riferito a un Dio conosciuto come «Dio dei padri», per "verificare" l'autenticità del ruolo di Mosè. Si inaugura così la tematica della vera o falsa profezia decisiva per diversi profeti. Fino a questo momento Dio aveva parlato direttamente con i suoi interlocutori, ma nel libro dell'Esodo sceglie l'intermediario Mosè come tramite per offrire la sua parola al popolo. Il profeta si definisce come l'uomo della parola, colui che dice le parole di Dio, come un messaggero («così dirai») che riferisce un messaggio divino. Il verbo *'mr* (= dire), utilizzato ben 4 volte nel versetto, vuole attirare l'attenzione su ciò che è detto e introdurre un enunciato che può essere compreso dai destinatari²¹. Mosè è lo strumento di Dio nella realizzazione del suo disegno: il Deuteronomio vedrà in Mosè il modello che permette di discernere il profeta autentico.²² Da vero profeta Mosè reagisce al messaggio ricevuto (3,10) rivolgendo a Dio le obiezioni e in esse integra anche i dubbi e le contestazioni possibili dell'uditorio.

Questi dubbi presenti nella domanda del nome, mostra-

²⁰ Cfr. Gen 24,23; metodo che poi verrà ripreso nella delicata questione della rivendicazione profetica (cfr. Am 7,10ss; Os 9,7; ecc.).

²¹ Cfr. S. AMSLER - J. ASURMENDI - J. AUNEAU - R. MARTIN ACHARD, *I profeti e i libri profetici*, Borla, Roma 1987, 190-193.

²² La frase chiave attribuita a Dio «io metterò le mie parole nella sua bocca ed egli dirà loro tutto ciò che io gli ordinerò» (Dt 18,18; ripresa poi in Ger 1,7.9) mostra Mosè come modello di profeta autentico nella sua funzione mediatrice.

no indirettamente che anche Mosè non si accontenta del nome precedente «Dio dei padri», ma vuole un nome nuovo, e in questo modo il testo collega in modo mirabile il nome con una esperienza del tutto originale.

v. 14a: il Nome

Dio disse a Mosè: «Io sono colui che sono!».

Poi disse: «Così dirai agli Israeliti: Io-Sono mi ha mandato a voi».

All'interrogativo di Mosè sul nome da riferire (Che cosa dirò loro?) Dio risponde: «Io sono colui che sono» (*'ehyeh 'aser 'ehyeh*). Il Signore reagisce alla provocazione e va oltre con questa risposta solenne. Qualunque sia dunque l'origine etimologica "scientifica"²³, il testo biblico "spiega" il Nome divino con il verbo «essere» (*hyh*), offrendo cioè una etimologia "teologica", su cui è necessario soffermarci.

La versione greca della LXX ha tradotto la frase con l'espressione: *Io sono l'essente* (*Egô eimi o ôn*); interpretazioni che risalgono a questa traduzione²⁴ spesso portano con sé il rischio di trasferire concetti filosofici

²³ Per molti studiosi la sua origine non è ebraica, ma piuttosto derivata dall'amorreo o da altri tipi di semitico nord occidentale. Alcuni propongono di leggere questo nome nei testi di Ebla (città della Siria del II millennio a.C.) almeno nella sua forma abbreviata «Jah», usato come parte dei nomi propri di persona. Sul significato dell'espressione di Es 3,14 vedi per esempio l'articolo di B.N. WAMBACQ in «Biblica» 59 (1978) 317-338. Un'ampia e aggiornata bibliografia sul nome divino di Es 3,14 si può trovare alla pagina 76 del commentario di B.S. CHILDS, *Il libro dell'Eso-do. Commentario critico-teologico*, Piemme, Casale Monferrato 1995.

²⁴ P. ROTA SCALABRINI (art. in «Parole di Vita» 2 [1997] 4) parla di spiegazioni catechistiche o omiletiche, anche se ormai il Catechismo della Chiesa Cattolica ai nn 206-209, intitolati «Io sono Colui che sono», dà spazio a diverse traduzioni dell'espressione ebraica, vedendola come una rivelazione da parte di Dio «che egli è e con quale nome lo si deve chiamare» (206); l'espressione «Io sono» è a sua volta una autorivelazione del «Dio che è sempre là, presente accanto al suo popolo per salvarlo» (207).

greci in un testo che trasuda una cultura diversa²⁵. Tuttavia non è cosa affatto ovvia che gli antichi israeliti non avessero alcun concetto dell'essere, quindi non si dovrebbe liquidare questo lessico come un "pensare alla greca"²⁶.

Molti commentatori²⁷ hanno interpretato questa frase come una evasione alla domanda: «La traduzione letterale suggerirebbe una risposta evasiva da parte di Dio, che quasi si rifiuta di dare il proprio nome in mano all'uomo, riaffermando la sua trascendenza, il suo essere tutt'altro».²⁸ Tale apparente rifiuto a dire il proprio nome è molto significativo, dal momento che il nome segreto della divinità serviva nelle formule magiche per ottenere dal dio i favori desiderati²⁹, cioè per dominare la sua potenza. Con la sua risposta Dio affermerebbe che non può essere manipolato e usato dall'uomo, ma rimane irraggiungibile se non è Lui stesso a farsi conoscere e a rendersi vicino, sempre come *Deus absconditus*. L'espressione mostrerebbe quindi un suo lato enigmatico: mentre Dio si rivela, il suo nome rimarrà comunque "indisponibile", cioè un mistero ineffabile: «Se lo comprendessi non sarebbe Dio»³⁰.

D'altra parte l'espressione non è da "scaricare" come una sorta di evasione alla domanda, in essa infatti Dio vuole realmente "spiegare il suo nome" e autocomunicarsi. A questo proposito è utile una osservazione sul "giro di frase" utilizzato per dire il nome: il verbo della frase principale («Io sono») viene ripetuto nella frase relativa («colui che sono»). Questo modo di esprimersi caro alla bibbia corrisponde all'intenzione di far liberamente, di propria volontà, una determinata azione³¹. Commentando l'Esodo B. S. Childs scrive: «La formula circolare *idem*

²⁵ Cfr. J. PLASTARAS, *Il Dio dell'Esodo*, Marietti, Torino 1970, 70.

²⁶ Cfr. CHILDS, *Il libro dell'Esodo*, 98.

²⁷ Come per esempio L. Koehler, anche se Childs (p. 84-85) parla a sfavore di questa interpretazione.

²⁸ BJ nota a Es 3,14.

²⁹ Cfr. P. ROTA SCALABRINI, *Il Dio dell'Esodo*, in «Parole di Vita» 2 (1997) 5.

³⁰ S. AGOSTINO, *Sermones*, 52, 6: PL 38, 360.

³¹ Cfr. ROTA SCALABRINI, *Il Dio dell'Esodo*, 5.

per idem del nome [...] con la sua tautologia, è una testimonianza della libertà di Dio nel rendere nota l'indipendenza del proprio essere»³². Dunque questo Nome accentua che il Signore è «colui che lui stesso vuol essere»: egli è sommamente libero. Dio ha nella sua libertà l'unico fondamento del proprio esistere: egli è veramente libero di essere quello che vuole essere. Tale ricchezza di significati conferma che la domanda al v.13 («qual è il suo nome?») non era intesa come una richiesta di informazione, ma come una spiegazione eziologica («che cosa significa questo nome?»).

Per quanto riguarda il significato del verbo «essere» (*byb*) usato nel nome divino, è interessante notare che questo verbo in ebraico non indica uno stato o una condizione, ma una azione³³. Tale verbo descrive una presenza attiva: se dunque il nome nella mentalità semitica non è un vuoto appellativo, ma la forza di una personalità, Dio rivela che la sua realtà profonda è di essere sempre presente con il suo popolo e di contare attivamente nella vita del popolo. Se si pensa inoltre che in ebraico la forma verbale usata è la stessa che si usa per il futuro si può anche interpretare in questo modo: «Io sono colui che liberamente sarà accanto a te (per liberarti)»³⁴. Una conferma di questa interpretazione emerge anche dal racconto sacerdotale della vocazione di Mosè in Es 6,2-8³⁵.

La spiegazione del Nome di Es 3,14 si iscrive nell'orizzonte teologico della promessa: la triplice ripetizione del verbo *'ehyeh* è un modo diverso per affermare quanto già Dio aveva detto in 3,12a («sarò con te»), come promessa di vicinanza nei confronti di Mosè. Il linguaggio della promessa è sempre vincolato a verbi coniugati al futuro: futuro è il segno, futura è la libertà di culto (3,12b). I segni del Dio di Israele non sono garanzie empiricamen-

³² CHILDS, *Il libro dell'Esodo*, 599.

³³ Grammaticalmente fa parte dei verbi «attivi» e non di quelli «stativi» cfr. G. RAVASI, *Esodo*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano - G. Ravasi - A. Girlanda, Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 31989, 514.

³⁴ Cfr. ROTA SCALABRINI, *Il Dio dell'Esodo*, 6.

³⁵ Cfr. CHILDS, *Il libro dell'Esodo*, 129.

te verificabili nel presente, infatti sono posti all'interno di una promessa che raggiungerà la sua definitiva conferma solo al momento della realizzazione.

Mosè si cala nei panni dell'inviato e chiede per il popolo la rivelazione del nome (Es 3,14): egli percepisce che, per quanto Dio sia il Dio dei padri, il fatto stesso di intervenire di nuovo e di rivelarsi a lui per una missione in favore del popolo comporta che Dio assuma un nome nuovo, legato per sempre a questa azione e a questa promessa.

v. 15 JHWH, il Dio dei padri

«Dirai agli israeliti: JHWH, il Dio dei vostri padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe mi ha mandato a voi: questo è il mio nome per sempre, questo è il mio ricordo di generazione in generazione».

Il santo Nome dal significato teologico di «essere liberamente e attivamente presente» ora e nel futuro è il nome del «Dio dei padri», cioè di quel Dio che si era già comportato così con Abramo, Isacco e Giacobbe. Importantissima è l'inserzione del titolo *JHWH* a questo punto del discorso: *JHWH* diventa il nuovo nome del Dio della promessa, che liberamente vuole riscattare il suo popolo dalla schiavitù; il Dio, che in modo "indisponibile" all'uomo diventa liberatore dell'uomo, desidera essere ricordato con il nome di *JHWH*. Da qui si può vedere come la spiegazione divina del nome *JHWH* fa diventare questo appellativo una paterna promessa di impegno nella sorprendente scoperta che era stato lo stesso *JHWH* a chiamare e accompagnare i patriarchi. Quando il nome verrà sostituito nella pronuncia con *'Adônay* non sarà solo un'alternativa letteraria, bensì una illuminante interpretazione: si riconoscerà in qualche modo il significato di «Signore mio» allo *JHWH* della rivelazione, facendo perenne memoria della sua signoria sul popolo e sulla storia³⁶.

³⁶ Così pure la traduzione greca *Kyrios* può essere considerata una interpretazione che sottolinea la signoria storica di *JHWH*. Cfr. A. MARANGON, *Dio*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, 401.

Anche in questo versetto finale emerge la convinzione che «il nome con cui il Signore verrà ricordato per sempre» è comunque un nascondimento. L'espressione «per sempre» (*l' 'olam*), scritta in modo "difettivo" senza la vocale lunga, può essere letta anche *l' 'alem*, cioè «questo è il mio nome da tener nascosto», per dire che il Signore è sempre presente e promette una vicinanza di generazione in generazione, ma egli è anche da considerare al di là delle sue rivelazioni. «La rivelazione è dunque rivelazione del nome o dei nomi di Dio, i quali altro non sono che i differenti modi della sua attività»³⁷. Il nome per eccellenza rivelato in questo brano, rappresenta perciò solo il dischiudersi dei molti nomi di Dio, con i quali viene chiamato secondo i suoi diversi interventi. Un giorno la pluralità dei suoi modi di agire, ritroverà perfetta unità e allora «in quel giorno JHWH sarà uno e uno il suo nome» (Zc 14,9).

La parte finale del v.15 è separata dal resto anche dal cambiamento di persona che le conferisce una certa solennità conclusiva. Vengono tirate le implicanze teologiche che la rivelazione del nome avrà per la vita del popolo. Questo è il nome che in seguito il popolo, che si ritiene popolo di Dio, dovrà ricordare nel culto per tutte le generazioni. «Il nome viene svelato non per soddisfare la curiosità d'Israele, ma per essere lo strumento di un'adorazione continua»³⁸.

L'importanza del testo sopra analizzato sta nel rappresentare l'essenza della rivelazione biblica. Essa coincide con la categoria di *salvezza*. L'offerta e la spiegazione del "Nome" descrive una rivelazione storica, che assume la storia per trasferirla nel progetto stesso di Dio. Tale rivelazione è rivolta all'uomo come *salvezza integrale*. Ma proprio questo è il tema fondamentale dell'Esodo: «Sono sceso per liberare Israele dall'Egitto e per condurlo verso un paese bello e spazioso» (Es 3,8).

³⁷ G. SCHOLEM, *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, Genova 1986, 92.

³⁸ CHILDS, *Il libro dell'Esodo*, 92.

Conclusione

La Bibbia sembra venire incontro alla difficoltà di parlare di Dio (e con Dio) suggerendo volti e nomi e orientando su esperienze differenti di incontro con lui; tuttavia in questi stessi aiuti la Bibbia suggerisce un *di più* che dissuade dal concludere il discorso su Dio e invita a fermarsi sulla soglia del mistero. Se la Bibbia testimonia un molteplicità di nomi divini, tuttavia esprime la coscienza di fede di aver ricevuto alcuni di questi per rivelazione divina: e in particolare il nome *JHWH*. Il brano di Es 3,13-15 descrive l'esperienza del Nome, più che come risoluzione di un enigma, come un nuovo inizio di autocomunicazione, come il segnale del «punto esatto in cui Dio si rivela»³⁹ e salva. Lungo la sua storia Israele comprenderà sempre meglio che il Nome del suo Dio si carica di ulteriori e sorprendenti significati ad ogni nuova situazione ed esperienza con Lui: insomma il Nome è una risposta divina di salvezza.

Ma perché la strada della rivelazione del Nome, che poi sarà anche un nome impronunciabile?

L'accoglienza del nome è accostabile alla grande esperienza vissuta sempre da Mosè subito dopo il fallimento del suo desiderio di vedere la gloria di Dio (Es 33,18). A quella richiesta il Signore aveva risposto ribadendo l'impossibilità di vedere il suo volto, con il privilegio di poter vedere le spalle, la parte posteriore, il «dopo» (*'achorai*). Come è stato giustamente osservato⁴⁰ l'immagine dei *posteriora Dei* è un magnifico modo antropomorfo per indicare l'abbandono di ogni antropomorfismo. Così anche il Nome ricordato di generazione in generazione può essere un modo antropomorfo per sconfessare ogni pretesa di poter racchiudere Dio in una definizione. Mosè potrà conoscere il nome di Dio solamente perché il suo Signore è un Dio che interviene e Mosè è disponibile all'ascolto che lo fa «uscire» dal suo piccolo mondo. Le «spalle del Si-

³⁹ RAVASI, *Esodo*, 514.

⁴⁰ Cfr. P. STEFANI, *Mosè*, in P. STEFANI - G. BARBAGLIO, *Davanti a Dio. Il cammino spirituale di Mosè, di Elia e di Gesù*, Dehoniane, Bologna 1995, 20-26.

gnore» in questo caso sono i suoi interventi nella storia, i suoi nomi, le sue “parole” efficaci, che conservano, a immagine di colui che le ha rivelate, la forza di salvare. E questa efficacia più che da «pronunciare» (catturare) è da «ricordare» (rendere presente e santificare) di generazione in generazione.

A questo punto il discorso teologico porterebbe al di là del testo biblico per ricavare le implicazioni critiche del suo messaggio, ma forse è utile concludere dal punto di vista biblico riassumendo i parametri⁴¹ che la rivelazione del santo Nome ci ha offerto:

1) Nella rivelazione del nome l'essere e l'agire di Dio non sono contrapposti l'uno all'altro. La natura divina non è né statica, né un eterno presente, né un semplice agire dinamico. Con le sue opere JHWH conferma la sua realtà ultima quale redentore del popolo dell'alleanza.

2) La storia è il teatro dell'autorivelazione di Dio, ma la storia acquista tutto il suo significato da quanto Dio vi sta operando. «Io sono chi sono» è il nome di un Dio che rivela una volontà redentrica completamente svincolata da una filosofia della storia⁴². E per questo il frutto della storia della salvezza è un popolo libero.

3) La realtà divina rivelata in Es 3 si incontra con Mosè in un particolare momento storico e cerca di provocare una risposta positiva al progetto di Dio. Risposta che avrà come eco efficace un culto «in spirito e verità».

Gesù reinterpretando definitivamente l'«Io sono» divino sarà il compimento della rivelazione del Nome: è lui il centro delle azioni e dell'essere di Dio; conferma “ultima” non più superabile, di un Dio che vuole la salvezza dell'umanità. Dio rivela tutto di sé nel nuovo nome, che è il «Figlio», perché nel figlio morto e risorto si manifesta come Colui che vuole essere incondizionatamente il “Dio con l'uomo” e “per l'uomo”. Gesù Cristo è il «Nome che salva» perché, come canta l'inno della lettera ai Colossesi,

⁴¹ Per le seguenti conclusioni cfr. CHILDS, *Il libro dell'Esodo*, 103.

⁴² Così l'idea di storia può ben risultare sia un'insidia teologica che un'ontologia se è separata dalla realtà di Dio.

«piacque a Dio Padre di far abitare in lui ogni pienezza» (Col 1,19). Il suo nome non è perciò una nuova dissertazione su Dio, ma un invito ad aderire alla fede, non come un salto nel buio, ma come un viaggio in cui il Vivente accompagna ogni credente verso l'eredità futura.