

GIULIO MICHELINI  
Storia dell'interpretazione di Es 3,14-15 nella tradizione giudaica.  
Confronto con il Nuovo Testamento

## Introduzione

Dal Talmud a Martin Buber, da Abraham Ibn Ezra a Franz Rosenzweig ed Emmanuel Levinas: nella tradizione giudaica l'episodio della rivelazione del nome divino a Mosè è stato sempre al centro dell'attenzione, non solo nelle opere esegetiche, ma – come è facile dedurre dal contenuto della narrazione biblica – anche in quelle filosofiche<sup>1</sup>.

Senza alcuna pretesa di completezza, con questo lavoro si vuole tracciare un panorama sintetico della storia dell'interpretazione di Es 3,14-15 nel contesto della tradizione giudaica (con particolare attenzione alla frase אֲשֶׁר אָמַר אֲדֹנָי)<sup>2</sup> per identificarne alcune costanti

---

<sup>1</sup> L'interpretazione di Es 3,14-15 nella storia della filosofia non è oggetto del presente articolo, ma si devono ricordare almeno le letture talmudiche di E. Levinas, una delle quali è dedicata alla rivelazione del Nome: E. LEVINAS, «Le nom de Dieu d'après quelques textes talmudiques», in *L'au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, Paris 1982; trad. italiana *L'aldilà del versetto. Letture e discorsi talmudici*, Napoli 1986. L'interesse al tema si nota anche nella filosofia contemporanea, anche di autori non ebrei, se in un testo come quello di S. NATOLI, *L'esperienza del dolore. Le forme del patire nella cultura occidentale*, Milano 2008, vengono dedicate quasi 40 pagine al paragrafo intitolato «Il Dio del rovetto» (p. 184-222). Sempre per questo versante, segnaliamo un articolo che legge l'episodio della rivelazione del nome divino in Es 3,14-15 coniugando l'ermeneutica rabbinica e la filosofica ebraica moderna: P. OCHS, «Scriptural Logic. Diagrams for a Postcritical Metaphysics», *Modern Theology* 11 (1995) 65-92 = ID., «The Postcritical Encounters with the Burning Bush», in S.E. FOWL, ed., *The Theological Interpretation of Scripture. Classic and Contemporary Readings*, Malden, MA – Oxford 1997, 129-142. Un precedente a questa pubblicazione si può trovare nella raccolta di studi compilata a cura di A. DE LIBERA – E. ZUM BRUNN, *Celui qui est. Interprétations juives et chrétiennes d'Exode 3-14*, Paris 1986, sempre centrata sulla lettura del testo nelle sue ricadute filosofiche.

<sup>2</sup> Per quanto riguarda la storia dell'interpretazione della frase אֲשֶׁר אָמַר אֲדֹנָי, se alcuni articoli sono già stati pubblicati sull'argomento, stranamente uno studio completo a questo riguardo non è ancora stato portato avanti, come lamentava anche recentemente Davies, che ha tentato di colmare la lacuna (ma soffermandosi solo sulla *traduzione* della frase, e soprattutto nei *targumim*) con G.I. DAVIES, «Appendix. Notes on the history of interpretation of 'ehyeh 'asher 'ehyeh in Exodus 3:14», in R.P. GORDON, ed., *The God of Israel*, Cambridge 2007, 154-155. Poco tempo prima, un articolo di W.J. VAN BEKKUM, «What's in the Divine Name? Exodus 3 in Biblical and Rabbinic Tradition», in G.H. VAN KOOTEN, ed., *The Revelation of the Name YHWH to Moses. Perspectives from Judaism, the Pagan Graeco-Roman World, and Early Christianity*, Themes in Biblical Narratives 9, Leiden – Boston 2006, 3-15, faceva il punto della situazione, ma tralasciando molti testi della tradizione giudaica, per concentrarsi soprattutto su quella liturgica bizantina (*Piyyut*). Invece, in S.M. McDONOUGH, *YHWH at Patmos. Rev. 1:4 in its Hellenistic and Early Jewish Setting*, WUNT II 107, Tübingen 1999, l'intero cap. terzo, «The Significance and Meaning of the Name», e in particolare le p. 131-176, sono dedicati alla storia dell'interpretazione non solo di Es 3,14, ma anche del nome di Dio in generale e della *Dreizeitelformel* (avendo in vista l'esegesi del v. dall'Apocalisse). Rispetto al presente lavoro, nonostante l'enorme mole di informazioni, McDonough non prende volutamente in considerazione la tradizione giudaica medievale e contemporanea, e altri testi invece ritenuti da noi significativi, come i *midrashim*. Infine, non pubblicato, ma accessibile via internet, è l'utile articolo di K.J. CRONIN, «The Name of God as Revealed in Exodus 3:14. An Explanation of its Meaning», con molte informazioni, nel sito tutto dedicato a questo testo: [http://www.exodus-314.com/index.php?option=com\\_content&task=view&id=1&Itemid=26](http://www.exodus-314.com/index.php?option=com_content&task=view&id=1&Itemid=26) [accesso 15.07.2009]. Pur trattando estesamente dell'interpretazione giudaica del v., e anche di quella antica, questo contributo è problematico sul piano metodologico: infatti, diversamente dal presente articolo, non prende in esame il modo in cui il NT legge il testo veterotestamentario.

teologiche<sup>3</sup>. In questo stesso ambito, trattando delle fonti antiche, affronteremo anche il tema della recezione dei due versetti nell'ambito del NT<sup>4</sup>, e più in particolare di questa all'interno della pericope sinottica che conserva la diatriba tra i sadducei e Gesù a proposito del levirato e della risurrezione (Mt 22,32 = Mc 12,26 = Lc 20,37), dove appunto viene citato il testo di Es 3. Forniremo infine un approfondimento su questa pericope neotestamentaria, formulandone una nostra interpretazione, basata proprio sul raffronto con la tradizione giudaica.

## 1. LE TRADUZIONI ANTICHE, IL GIUDAISMO ELLENISTICO E IL NT

La lettura delle fonti può partire dall'analisi delle traduzioni antiche, della LXX e dei *targumim*, e di alcune testimonianze del giudaismo ellenistico, quali Ezechiele il Tragico e Filone<sup>5</sup>; poco invece potremo dire a proposito di Flavio Giuseppe. Passeremo poi ad introdurre il tema di Es 3,14-15 nel NT, per svilupparlo però più approfonditamente, come detto, nel terzo paragrafo.

### 1.1 Le traduzioni antiche

La prima forma di interpretazione di un testo, dopo quella degli scribi che, consapevolmente o inconsciamente, lo modificano trascrivendolo, è data dalla sua traduzione<sup>6</sup>.

**1.1.1. La LXX.** La storia della traduzione di Es 3,14-15 nella parte della LXX, come possiamo immaginare, ha sviluppato una bibliografia sostanziosa<sup>7</sup>. La prima cosa che si constata, leggendo la traduzione di אֱלֹהִים אֲשֶׁר אֱלֹהִים nella LXX, è che questa ha rivestito le parole ebraiche degli abiti consoni alla cultura ellenistica, rendendo il testo in senso filosofico<sup>8</sup>, al fine

---

<sup>3</sup> Non è nello scopo del presente articolo, però, entrare in questioni di ordine generali sull'esegesi e la teologia ebraica, per le quali rimandiamo al lavoro, ad es., di M.-R. HAYOUN, *L'Exégèse juive. Exégèse et philosophie dans le judaïsme*, Paris 2000, o a quello di G. STEMBERGER, *Ermeneutica ebraica della Bibbia*, Studi Biblici 127, Brescia 2000.

<sup>4</sup> Per questa parte, oltre ad alcuni riferimenti che si possono trovare nei commentari all'Esodo, soprattutto quello di B.S. CHILDS, *The Book of Exodus. A Critical, Theological Commentary*, Louisville, KY 1974, 82-87, si può far riferimento a S.M. McDONOUGH, *YHWH at Patmos*, op. cit., 170-176, e, come è ovvio, ai commentari ai sinottici, soprattutto H. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud un Midrasch. 1. Das Evangelium nach Matthäus*, München 1926, 892-897.

<sup>5</sup> Invece, non qui prendiamo in considerazione la situazione a Qumran. Infatti, per quanto riguarda il materiale ritrovato al Mar Morto, non sembrano esserci elementi utili per spiegare il testo di Es 3,14-15 (così S.M. McDONOUGH, *YHWH at Patmos*, op. cit., 141). L'attenzione degli studiosi di questo campo si è piuttosto soffermata, infatti, sulla grafia del *Tetragrammaton* (*Shem ha-Mephorash*) nei diversi mss., oppure su alcune formule particolari contenenti il nome di Dio. Non consideriamo nemmeno la figura di Mosè e l'episodio del rovetto nella *Memar Markah* 1,1, in quanto lì si dice soltanto che in quella occasione, secondo il testo midrashico della tradizione samaritana, il profeta riceve, tra tanti segreti e rivelazioni, e un'anticipazione della Torah (vedi su questo un accenno in H. SCHWARTZ – C. LOEBEL-FRIED, *Tree of Souls. The Mythology of Judaism*, New York 2004, 257-258), anche la rivelazione del nome di Dio.

<sup>6</sup> Sulla traduzione dei nomi divini, e sulla questione della traducibilità dei testi ebraici per i testi che lo conservano, si veda ora M.S. SMITH, *God in Translation. Deities in Cross-Cultural Discourse in the Biblical World*, Tübingen 2008, in part. i capitoli dedicati alla "translatability" dei nomi di Dio nella Bibbia ebraica (cap. IV) e cristiana (cap. VI).

<sup>7</sup> Oltre alla bibliografia segnalata in nota per i nostri versetti in A. LE BOULLUEC – P. SANDEVOIR, ed., *La Bible d'Alexandrie. 2. L'Exode*, Paris 1989, 92, si possono consultare i repertori specializzati, quale S.P. BROCK – C.T. FRITSCH – S. JELICOE, *A Classified Bibliography of the Septuagint*, Leiden 1973 (per il libro dell'Esodo: p. 100-101), e per i titoli fino al 1993, C. DOGNEZ, *Bibliography of the Septuagint – Bibliographie de la Septante*, Leiden 1995, 134-139.

<sup>8</sup> Così J. DANIELOU, *Filone d'Alessandria*, Roma 1991, 115, secondo il quale «la rivelazione del Roveto ardente: "Io sono quello che sono"», affermazione della sovrana soggettività divina, è tradotta

di fornire al linguaggio biblico l'attrezzatura necessaria per poter incontrare le esigenze dei lettori del tempo. Qualcuno ha pensato che la traduzione sia andata troppo *oltre* il testo: secondo Preuß, ad esempio, si tratterebbe di una *falsa* traduzione<sup>9</sup>, e alcuni ritengono addirittura che il Dio di Israele sia stato "platonizzato" in senso negativo. Altri invece, anche recentemente, hanno difeso la traduzione, che fornirebbe anzi «un'interpretazione plausibile di un testo ebraico davvero difficile»<sup>10</sup>.

Anche all'"interno" della LXX stessa si assiste ad un'evoluzione del pensiero per la frase vista sopra: è forse, tra l'altro, interessante notare come, a fronte del tempo *presente* usato nella LXX (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν), i revisori di questa, Aquila e Teodoziona, nel II sec. d.C., traducano invece con il futuro ἔσομαι: «Sarò (chi) sarò»; scelta criticabile, ma capace di mostrare le potenzialità del verbo ebraico, che saranno rese esplicite soprattutto dai *targumim*.

**1.1.2.** Senza ripetere quanto già notato da altri<sup>11</sup>, sottolineiamo solo le differenze principali tra le traduzioni aramaiche di Es 3,14. Il *Targum Onqelos* è fedele all'ebraico, e trascrive l'espressione אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה, senza nemmeno tentare di tradurla (allo stesso modo della *Peshitta*, che translittera senza tradurre), forse per riverenza o perché era comunque intesa come una formula fissa, ben nota e comprensibile<sup>12</sup>; allo stesso modo, la terza occorrenza nel v. del verbo אֲהִיָּה non è tradotta<sup>13</sup>. Questo elemento è stranamente inconsistente con la Mishna, allorchando si elencano quei testi biblici che *non devono* essere tradotti quando vengono proclamati, e tra questi Es 3,14 non è presente<sup>14</sup>.

Alcune versioni di *Onqelos*, però, si distanziano già leggermente dal testo: Nachmanide, ad es., afferma di conoscere una versione in cui è scritto: «Io sarò *con chiunque* io sarò»<sup>15</sup>. Si delinea cioè una possibilità interpretativa che sarà esplicitata da altri *targumim*, e che comincia ad evidenziare l'essere di Dio come "in relazione" a qualcuno, e non solo nella sua essenza.

Se il *Tg Pseudo-Jonathan*, mentre traduce אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה con «Io sono colui che sono e che sarà», interpreta ed aggiunge, al v. 14, subito dopo "Dio disse a Mosè": «Colui che parlò e il mondo fu, che disse e tutto fu»<sup>16</sup>, troviamo un'interessante traduzione a margine al *Tg Neofiti* (Nfmg 2), all'inizio del v. 14: «Io sono esistito prima che il mondo fosse creato, e sono esistito dopo che il mondo è stato creato. Sono colui che è stato tuo aiuto nell'esilio in Egitto, e sono io che sarò ancora tuo aiuto in ogni generazione»<sup>17</sup>. Di particolare rilievo è il riferimento esplicito

[nella LXX] in linguaggio platonico: ἐγώ εἰμι ὁ ὤν, ciò che la orienta nel senso di un essenzialismo ontologico».

<sup>9</sup> H.D. PREÜß, *Theologie des Alten Testaments. 1*, Stuttgart 1991, 161.

<sup>10</sup> S.M. MCDONOUGH, *YHWH at Patmos*, op. cit., 132. Anche M.A. PERTINI, «Apuntes para la exégesis y la teología de LXX Ex 3,14», *Estudios Bíblicos* 63 (2005) 147-173, arriva alla stessa conclusione: il significato del testo ebraico non è forzato dalla LXX.

<sup>11</sup> Si vedano S.M. MCDONOUGH, *YHWH at Patmos*, op. cit., 180-185, e G.I. DAVIES, «Appendix. Notes on the history of interpretation», op. cit., 154-155.

<sup>12</sup> Per la prima ipotesi è G.I. DAVIES, «Appendix. Notes on the history of interpretation», op. cit., 154.

<sup>13</sup> Secondo I. DRAZIN, *Targum Onkelos to Exodus. An English Translation of the Text With Analysis and Commentary*, Jersey City, NJ 1990, 59, אֲהִיָּה non viene tradotto perché «is considered a name (as indicated in 3:15), or because it was a well-known and widely discussed Hebrew phrase and did not require translation».

<sup>14</sup> Cf. B. GROSSFELD, *The Targum Onqelos to Exodus. The Aramaic Bible. 7*, Edinburgh 1988, 8, n. 16. Il testo mishnaico a cui ci riferiamo è m. Meg 4,10: «La storia di Ruben è letta ma non spiegata; l'episodio di Tamar è letto ed interpretato; la prima storia del vitello d'oro è letta e tradotta, e il secondo è letto ma non interpretato; la benedizione sacerdotale e la storia di David e Ammon non sono né lette né tradotte».

<sup>15</sup> Cf. B. GROSSFELD, *The Targum Onqelos*, op. cit., 8, n. 16.

<sup>16</sup> Per alcune varianti, si veda M. MCNAMARA – R. HAYWARD, *Targum Neofiti. 1. Exodus. Targum Pseudo-Jonathan. Exodus. The Aramaic Bible. 2*, Edinburgh 1994, 168-169.

<sup>17</sup> Cf. M. MCNAMARA – R. HAYWARD, *Targum Neofiti. 1. Exodus*, op. cit., 19, n. w all'apparato.

al soggiorno di Israele in Egitto (בסדרו בנלוחא דמצראי), un apporto significativo di tipo esegetico che rivela la finalità dei *targumim*. Queste traduzioni, infatti, non solo vogliono spiegare il senso del testo originale, ma, con letture parafrastiche, lo *attualizzano*, portando la storia passata alla situazione presente<sup>18</sup>. Ci riserviamo di commentare meglio questi elementi più avanti.

## 1.2. Il giudaismo ellenistico

Due testimonianze giudaiche antiche su Mosè sono accomunate dall'ambiente di provenienza, la diaspora nell'ellenismo. Ezechiele il Tragico e Filone hanno rielaborato a modo loro l'episodio del rovetto e dell'auto-rivelazione di Dio<sup>19</sup>.

### 1.2.1. Ezechiele di Alessandria (Ezechiele il Tragico)

Nell'*Exagoge*, opera in trimetri giambici del II sec. a.C. per cui è noto il giudeo alessandrino Ezechiele, viene rielaborata in modo originale la storia dell'esodo, così da incontrare il gusto di un pubblico ellenistico, ma anche al fine di valorizzare la cultura di quegli ebrei della diaspora che si confrontavano col mondo greco. In quest'opera è anche presente la preoccupazione di mostrare la superiorità di Mosè, che viene addirittura glorificato, rispetto a personaggi come Enoch<sup>20</sup>, ai quali era attribuita la stessa visione celeste che Mosè ha nel poema di Ezechiele e nella tradizione giudaica.

Nella prima scena del terzo atto ha luogo il dialogo di Mosè con Dio (vv. 90-131)<sup>21</sup>, che si rivela al profeta a partire dal v. 99, ὁ δ'ἐκ βάρτου σοι θεῖος ἐκλάμπει λόγος («il Logos del Signore *risplende*<sup>22</sup> a te dal rovetto»). Il dialogo è, probabilmente per ragioni legate allo scopo dell'opera, fortemente abbreviato, tanto che non vi si può trovare un esatto corrispettivo tra i versi di Ezechiele e il libro dell'Esodo, almeno per quanto riguarda i versetti 3,14-15<sup>23</sup>. In ogni caso, Dio dice il suo nome a Mosè ai vv. 104-105, con parole che possono essere ritenute più precisamente una rielaborazione di Es 3,6<sup>24</sup> (oppure di Es 3,15): ἐγὼ θεὸς σῶν, ὦν λέγεις, γεννητόρων, Ἀβραάμ τε καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβου τρίτου («Io sono il Dio – come tu li chiami – dei tuoi padri, Abramo, e Isacco, e Giacobbe, il terzo»).

Si noti da subito che il modo in cui Dio si presenta non è quello della *voce*, ma, più precisamente, del *Logos*, la Parola che non solo rivela la personalità di Dio, ma che permette di entrare in dialogo con la filosofia stoica.

---

<sup>18</sup> Infatti il *targum* è, «secondo la tradizione rabbinica ufficiale, un'eco, una risonanza suscitata dalla Parola del testo ispirato. Nella liturgia sinagogale, la lettura del testo ebraico “sacro” deve sempre precedere la sua traduzione-parafrasi aramaica, perché quest'ultima è una *risposta alla parola di Dio*, come il fedele, che riceve una benedizione, risponde “Amen”» (S.P. CARBONE – G. RIZZI, *Le Scritture ai tempi di Gesù. Introduzione alla LXX e alle antiche versioni aramaiche*, Bologna 1992, 82; corsivo nostro).

<sup>19</sup> Per un confronto tra il filosofo e il drammaturgo, e un'analisi delle somiglianze lessicali e dei metodi esegetici nelle due rispettive opere, anche in relazione all'episodio del rovetto (p. 145-146), si può vedere ora P. LANFRANCHI, «Reminiscences of Ezekiel's *Exagoge* in Philo's *De vita Mosis*», in A. GRAUPNER – M. WOLTER, ED., *Moses in Biblical and Extra-Biblical Traditions*, Berlin – New York 2007, 143-150. L'ipotesi di Lanfranchi è che Filone fosse a conoscenza dell'*Exagoge*, anche perché probabilmente sia questi che Ezechiele provenivano dalla stessa città (p. 144).

<sup>20</sup> Cf. K.J. RUFFATTO, «Polemics with Enochic Traditions in the *Exagoge* of Ezekiel the Tragedian», *Journal for the Study of Pseudepigrapha* 15 (2006) 195-210.

<sup>21</sup> Su questa parte dell'opera si veda ora J.T.A.G.M VAN RUITEN, «A Burning Bush on the Stage. The Rewriting of Exodus 3:1-4:17 in Ezekiel Tragicus, *Exagoge* 90-131», in G.H. VAN KOOTEN, ed., *The Revelation of the Name YHWH to Moses*, op. cit., 71-88.

<sup>22</sup> Sullo strano uso di questo verbo, si veda H. JACOBSON, *The Exagoge of Ezekiel*, Cambridge 1983, 99 (sull'episodio del rovetto: p. 97-111) dove si osserva come *rifulgere* si usi nella letteratura greca classica non solo per la luce, ma anche per il suono.

<sup>23</sup> Cf. J.T.A.G.M VAN RUITEN, «A Burning Bush on the Stage», op. cit., 72.

<sup>24</sup> Cf. J.T.A.G.M VAN RUITEN, «A Burning Bush on the Stage», op. cit., 78.

### 1.2.2. Filone

Il filosofo ebreo del I secolo scrive *De Vita Mosis*<sup>25</sup>, una storia della vita di Mosè basata sulla Torah e sulle tradizioni giudaiche, nella quale si ispira all'ideale ellenistico e presenta il profeta come il tipo del re ideale secondo la concezione pitagorica. Lo scopo di Filone è quello di mostrare ai suoi lettori che Mosè è «l'incarnazione della perfezione desiderata al mondo ellenistico, e di presentare Mosè in modo da farlo accettare ai pagani ai quali si rivolge»<sup>26</sup>. In quest'opera, Dio risponde a Mosè che gli ha appena chiesto il nome da riferire agli israeliti: «Prima devi dire loro che sono colui che sono, cosicché riconoscano la differenza tra ciò che è e ciò che non è, e poi che *nessun nome può propriamente essere usato per me*, che sono il solo essere a cui appartiene l'essere (ὡς οὐδὲν ὄνομα τὸ παράπαν ἐπ' ἐμοῦ κυριολογεῖται, ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι)» (*De Vita Mosis*, 1,75)<sup>27</sup>. Altrove, in *De mutatione nominum*, 1,11, Filone spiega la frase di Es 3,14 אֲנִי אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה con: «ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν», ἴσον τῷ εἶναι πέφυκα, οὐ λέγεσθαι «la mia natura è essere, non essere pronunciato»», testimoniando così l'usanza giudaica di non dire il nome di Yhwh/Kyrios.

### 1.3. Flavio Giuseppe

Flavio Giuseppe, raccontando in *Antichità* 2,276 dell'episodio del roseto, non si sofferma sul dialogo di Es 3,14-15<sup>28</sup>. Scrive solo che a Mosè fu rivelato il nome di Dio (καὶ ὁ θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν αὐτοῦ προσηγορίαν), prima di allora mai pronunciato all'orecchio umano, e del quale però gli è *proibito* riferire (περὶ ἧς οὐ μοι θεμιτὸν εἰπεῖν). Non è chiaro se lo storico ebreo parli qui di una proibizione circa il rivelare il nome Yhwh ai *pagani*, come si evincerebbe, a proposito dei “misteri” della religione giudaica, anche da *Contro Apione* 2,82<sup>29</sup>.

### 1.4. Il Nuovo Testamento

Non è affatto strano, in uno studio dedicato alla recezione di un testo della Torah all'interno del giudaismo, trattare della sua presenza nel NT. Un'indagine siffatta potrebbe risultare più facilmente comprensibile, per alcuni, se collocata all'interno di una ricerca nella storia *cristiana* dell'interpretazione di un testo veterotestamentario; è invece il caso di ribadire la legittimità di questa operazione. Non si può infatti dimenticare che il cristianesimo, nelle sue origini, appartiene a pieno titolo a quel fenomeno religioso che è il giudaismo. Ovviamente, l'assunto di base di queste affermazioni, è che il *parting of the ways* non abbia ancora avuto luogo in modo drastico e radicale nel momento in cui i testi del NT vengono a formarsi, ma, come diremo nell'ultima parte del nostro articolo, un altro presupposto sostiene questa impostazione: la produzione letteraria del NT è legata – sul piano dei contenuti e anche a livello di vicinanza stilistica e formale – alla letteratura giudaica, e di essa può essere considerata una parte, a pieno titolo<sup>30</sup>.

---

<sup>25</sup> Su cui si può ultimamente consultare, a proposito del nostro tema, A.C. GELJON, «Philo of Alexandria and Gregory of Nyssa on Moses at the Burning Bush», in G.H. VAN KOOTEN, ed., *The Revelation of the Name YHWH to Moses*, op. cit., 225-236.

<sup>26</sup> J. DANIÉLOU, *Filone d'Alessandria*, op. cit., 102.

<sup>27</sup> Per uno sviluppo di questi elementi, si veda G.G. STROUMSA, «A nameless God: Judaeo-Christian and Gnostic “theologies of the Name”», in P.J. TOMSON – D. LAMBERS-PETRY, ed., *The Image of the Judaeo-Christians in Ancient Jewish and Christian Literature*, WUNT 158, Tübingen 2003, 230-244, spec. 233-234.

<sup>28</sup> Si veda, a riguardo dell'interesse dello storico ebreo per l'episodio, S.J. JAFEMANN, *Paul, Moses, and the History of Israel. The Letter/Spirit Contrast and the Argument from Scripture in 2 Corinthians 3*, Tübingen 1995, 79-81.

<sup>29</sup> Cf. S.M. McDONOUGH, *YHWH at Patmos*, op. cit., 85-87.

<sup>30</sup> Queste affermazioni sono provate non solo dal fatto che in manuali di introduzione alla *letteratura giudaica*, come quello di L.R. HELYER, *Exploring Jewish Literature of the Second Temple Period. A Guide for New Testament Students*, Downers Grove, IL 2002, vi siano sezioni dedicate alla

Possiamo dunque almeno accennare alla questione della rilettura di Es 3 nel NT, che, come Childs faceva notare, è complessa<sup>31</sup>. Se per McDonough il luogo più certo del NT dove si cita Es 3,14-15, «la più chiara esegesi del nome Yhwh nel NT»<sup>32</sup>, è **Ap 1,4**, e per altri lo è anche **Ap 1,8**<sup>33</sup>, ci sono ovviamente altri passaggi che riprendono il testo. Per rimanere nella **letteratura giovannea**, il tema del nome di Dio è particolarmente importante per il Quarto Vangelo, anche se le formule “Io-sono” di Gesù lì non dipenderebbero direttamente, a quanto sembra, da Es 3,14-15<sup>34</sup>; molti hanno invece notato che Gesù nel vangelo di Giovanni viene rappresentato come il *rivelatore del Nome* di Dio, al modo in cui Mosè lo riceve e lo rivela grazie all’incontro del roveto. A parere di Michele Mazzeo, è a questo livello che tra Giovanni e gli scritti rabbinici vi è una grande vicinanza: «secondo i rabbini, il popolo ebraico non conosceva il “nome di Dio” (*Shem ha-mephorash*), cioè il nome di Dio pronunciato distintamente e correttamente secondo le sue consonanti e le sue vocali; Dio avrebbe rivelato il proprio nome in epoca successiva, perciò Gesù dice in Gv 17,6.26 che è venuto per “far conoscere” il nome di Dio agli uomini»<sup>35</sup>.

Altri luoghi neotestamentari dove Es 3,14-15 verrebbe ripreso, secondo l’elenco che appare nell’appendice dei *Loci citati vel allegati* del Nestle-Aland 27ma ed., sono la **Lettera agli Ebrei** e gli **Atti degli Apostoli**: Eb 11,6; At 3,13; 5,30; 7,32; 22,14.

- In Eb 11,6 vi è un’allusione all’*esistenza* di Dio, giocata sul verbo “essere”. Per quanto riguarda invece gli altri testi dal libro degli Atti:
- in At 3,13 c’è il richiamo al Dio «di Abramo, di Isacco e di Giacobbe», in riferimento alla risurrezione di Gesù;
- in At 5,30 il tema è ancora quello della risurrezione, con un richiamo ai tre patriarchi condensato nella formula ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν;
- in At 7,32, nel discorso di Stefano, compare la frase ἐγὼ ὁ θεὸς τῶν πατέρων σου, ὁ θεὸς Ἀβραὰμ καὶ Ἰσαὰκ καὶ Ἰακώβ, che ricorre in Es 3,15, ma dal contesto di At 7,32 si capisce che essa viene tratta da Es 3,6.
- In At 22,14 a parlare ora è Paolo, che riferisce le parole di Anania, il quale si è avvicinato all’apostolo dicendogli che a chiamarlo è stato ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, formula simile a quelle di At 5,30 e 7,32 viste sopra.

Ancora altri testi neotestamentari sono stati suggeriti (come ad es. Rm 4,17<sup>36</sup>); ma è chiaro che la formula di Es 3,15 è importante soprattutto perché espressamente ripresa da Gesù stesso in **Mt 22,32 = Mc 12,26 = Lc 20,37**. È su questi versetti che ci soffermeremo nell’ultimo paragrafo del nostro articolo, collegandoli anche ai testi di *Atti* elencati qui sopra.

## 2. DALLA TRADIZIONE GIUDAICA ANTICA A QUELLA MODERNA

Diversamente da quanto si potrebbe pensare, il testo di Es 3 non ha richiamato un’attenzione fuori dall’ordinario nell’esegesi giudaica antica. Il racconto della vocazione di Mosè viene certamente preso in considerazione per quanto riguarda il fenomeno inusuale del

---

*letteratura neotestamentaria* (nel caso, il cap. 14, intitolato proprio «The Parting of the Ways», 485-501; alla p. 501 l’A. ricorda che «the NT is thoroughly Jewish and so was earliest Christianity»), ma che la letteratura del NT sia oggetto da tempo di interesse anche in ricerche specialistiche di ebrei dedicate alla letteratura ebraica, come quella dell’ebraista e biblista M. MANSOOR, *Jewish History and Thought. An Introduction*, Jersey City, NJ 1991 (cf. p. 111-113).

<sup>31</sup> Cf. B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, op. cit., 82.

<sup>32</sup> S.M. McDONOUGH, *YHWH at Patmos*, op. cit., 170.

<sup>33</sup> Così B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, op. cit., 82-83.

<sup>34</sup> Cf. R. ROUKEMA, «Jesus and the Divine Name in the Gospel of John», in G.H. VAN KOOTEN, ed., *The Revelation of the Name YHWH to Moses*, op. cit., 207-223; per il riferimento a Es 3,14 si veda la p. 211.

<sup>35</sup> M. MAZZEO, *Vangelo e Lettere di Giovanni. Introduzione, esegesi e teologia*, Milano 2007, 38.

<sup>36</sup> Cf. S.M. McDONOUGH, *YHWH at Patmos*, op. cit., 170.

roveto che non si consuma nonostante le fiamme, interpretato come un simbolo del popolo di Israele che non viene distrutto nonostante la schiavitù in Egitto<sup>37</sup> (interpretazione che sarà ancora ritenuta nel XIV sec. da Niccolò di Lira<sup>38</sup>), o per altri aspetti sui cui non ci soffermiamo.

Bisognerà invece attendere il medioevo perché il tema della rivelazione del nome richiami l'attenzione di tutti i commentatori ebrei (e cristiani), a seguito del dibattito, di carattere ontologico, sull'essere divino e i suoi attributi, al quale prenderanno parte anche i filosofi e gli esegeti ebrei. Non si deve dimenticare, infatti, che il giudaismo nei diversi tempi storici si è pienamente inserito – pur conservando le proprie tradizioni e le proprie preoccupazioni – all'interno delle culture in cui veniva a trovarsi.

All'interno dell'esegesi giudaica si segnala poi, anche (o in particolare, per il tema che stiamo trattando), quella specifica visione della Scrittura di tipo mistico e simbolico, per la quale essa è, non soltanto, appunto, Parola di Dio, ma anche chiave ed essenza del reale.

## 2.1. *Il Talmud*

Nonostante l'apparenza, il Talmud nel suo nucleo è un'interpretazione del *Tanakh*. Ecco perché non è difficile trovarvi veri e propri commenti a tanti episodi. Al testo di Es 3,14-15 si allude diverse volte nel Talmud, come in *Sotah* 5b, dove è scritto che Dio «ignorò tutte le montagne e le alture, e fece abitare la sua presenza sul monte Sinai; ignorò tutti gli alberi attraenti, per rivelarsi in un rovetto». Ma è oggetto di un vero proprio commento nel Talmud Babilonese, per quanto è a nostra conoscenza, solo in *Berakhot* 9b, *Shevu'oth* 35a, e *Baba Batra* 73a. È in **b. Berakhot 9b**<sup>39</sup> che abbiamo una vera e propria interpretazione dei due versetti:

“Io sono colui che sono”. Disse il Santo, benedetto egli sia, a Mosè: “Va e dì ad Israele: sono stato con voi in questa schiavitù e sarò con voi nella schiavitù degli [altri] regni”. Allora Mosè disse: “Signore del mondo, a ogni ora la sua pena. Disse a lui il Santo, benedetto Egli sia: Va, di loro: “Io-sono mi ha mandato a voi”.

Qui il nome di Dio è visto come un'attestazione della Sua provvidenza verso Israele, al momento della schiavitù, in modo del tutto simile a quanto abbiamo già incontrato nell'aggiunta marginale Nfmg 2, al *Tg Neofiti*. Rispetto al *targum*, b. Ber 9b chiarisce meglio che l'aiuto di Dio non verrà solo ad ogni successiva generazione, ma in ogni *schiavitù* che avrà luogo negli altri regni. La logica sottesa a questa spiegazione del Talmud è sottile, e verrà da noi presa in considerazione analizzando il commento di Rashi.

## 2.2. *Il midrash*

L'episodio di Mosè e del rovetto è ben noto ai midrashim<sup>40</sup>. Prendiamo in esame, per iniziare, *Esodo Rabbah* III,6<sup>41</sup>, a commento di Es 3,14.

---

<sup>37</sup> Si veda su questo punto la carrellata di testi rabbinici in N. LEIBOWITZ, *New Studies in Shemot (Exodus). Part I. Shemot – Yitro*, Jerusalem 1996, 49-63.

<sup>38</sup> «Con questo viene significato che l'umiliante servitù, simboleggiata dal fuoco [che avvolge il rovetto], non avrebbe né consumato né distrutto i figli di Israele, nei quali vi era certo la debolezza mortale, ma che sarebbero stati miracolosamente salvati. Il Signore apparve a Mosè per agire a questo scopo. Pertanto, l'apparizione fu costruita in modo da risultare in sintonia con ciò che era in gioco»; C. PATTON, «Selections from Nicholas of Lyra's *Commentary on Exodus*», in S.E. FOWL, ed., *The Theological Interpretation of Scripture*, op. cit., 114-128, 120.

<sup>39</sup> Di *Berakhot* si trova anche la trad. italiana, a cura di S. CAVALLETTI, *Talmud. Il trattato delle benedizioni*, Torino 1982, di cui facciamo qui uso, con lievi ritocchi.

<sup>40</sup> Oltre ai testi da noi presentati si veda anche (ma senza riferimenti al tema del nostro lavoro), A.S. DREYFUS, «The Burning Bush through the Eyes of Midrash. God's Word Then and Now», in F.C. HOLMGREN – H.E. SCHAALMAN, ed., *Preaching Biblical Texts. Expositions by Jewish and Christian Scholars*, Grand Rapids, MI 1995, 62-75.

R. Abba b. Memel disse: “Dio disse a Mosè: Vuoi conoscere il mio nome. Io sono conosciuto attraverso le mie opere. A volte sono chiamato *'El Shadday* [Dio misericordioso], a volte *Seba'ot* [“Signore degli eserciti”], altre *'Elohim* [“Dio”], altre *Yhwh* [“Signore”]. Quando giudico le creature sono chiamato *'Elohim*. Quando sospendo la sentenza per i peccati degli uomini sono chiamato *'El Shadday*. Quando entro in guerra con i malvagi, sono chiamato *Seba'ot*, e quando provo misericordia verso il mondo, sono chiamato *Yhwh*, perché *Yhwh* significa la Divina misericordia, secondo quanto è scritto: *Yhwh, Yhwh*, Dio clemente e misericordioso [Es] (34,6) e anche *'Ehyeh 'asher 'ehyeh* (3,14). Per questo sono chiamato secondo le mie opere. Per questa ragione la parola *'Ehyeh* è scritta tre volte”. R. Jacob b. Abina, nel nome di R. Huna di Sepphoris dà un'altra spiegazione. Dio disse a Mosè: “Di loro che io sarò con loro in questa schiavitù, e nelle servitù in cui sempre si troveranno, ma io sarò con loro”. Allora Mosè disse a Dio: “Dovrò loro dire tutto questo?”, e Dio rispose: “No, *dirai ai figli di Israele: Io-sono mi ha inviato a voi*”. “Solo a te lo rivelo, ma non a loro”<sup>42</sup>.

A commento di questo testo, possiamo osservare come «l'esegesi ebraica è consapevole che i vari nomi dati a Dio nella Scrittura non sono intercambiabili. La lettura che ne fa Rabbi Abba bar Memel (verso il 300, in Palestina), l'autocomprensione di Dio a Mosè nell'episodio del rovetto, *Io sono colui che sono* (Es 3,14) indicano che i Nomi divini riflettono le diverse azioni divine. [...] L'esegesi di Rabbi Abba riflette fedelmente i due aspetti del volto di Dio nell'Antico Testamento: l'alterità di Colui che è il Tutt'Altro, l'onnisciente (cf. Sal 139), le cui vie e i cui pensieri sovrastano quelli degli uomini (cf. Is 55,9), e la vicinanza di Colui che passa in mezzo all'accampamento d'Israele (cf. Dt 23,15) e porta il suo popolo su ali di aquila (cf. Es 19,4)»<sup>43</sup>.

Sempre in *Esodo Rabbah*, ma in III,7, troviamo il commento a Es 3,15:

E Dio disse a Mosè: “Questo dirai ai figli di Israele: Il Signore, Dio dei tuoi padri”. “Vai, e parla loro nel mio nome, nel nome della Divina misericordia, perché in questo modo mi comporterò verso di loro, a ragione dei loro antenati. Sappi che mi sto riferendo ai patriarchi, Abramo, Isacco, Giacobbe”. Da qui Egli dice: “Il Signore, il Dio dei tuoi padri, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe, mi ha inviato a voi”<sup>44</sup>.

La *Mekilta de-Rabbi Simeon Ben Jochai*, un midrash esegetico sull'Esodo, creatosi durante l'epoca tannaitica dei rabbini (70-200 d.C.), pur essendo praticamente un commentario all'intero libro biblico, nella «*Mekilta* del rovetto» non si sofferma sui versetti di Es 3,14-15 (anche se «la trasmissione frammentaria [della *Mekilta*] non consente naturalmente di valutare se il testo originale avesse una maggiore ampiezza»<sup>45</sup>). Il fenomeno, comune a questa raccolta rabbinica e ad altre, è stato comunque notato e commentato recentemente da Ronit Nikolsky<sup>46</sup>, per il quale «la rivelazione del rovetto non è stata riconosciuta dai rabbini come un evento di rivelazione *di un nome*; ci sono infatti solo pochi riferimenti al nome rivelato al rovetto»<sup>47</sup>. Rifletteremo più avanti su questo dato. Per il momento, da questo testo cogliamo ugualmente un

<sup>41</sup> Il midrash *Tanhuma-Jelammedenu* (cf. S.A. BERMAN, *Midrash Tanhuma-Yelammedenu. An English Translation of Genesis and Exodus from the Printed Version of Tanhuma-Yelammedenu with an Introduction, Notes and Indexes*, Hoboken, NJ 1996, 340) riporta un racconto del tutto simile. Sulle differenze tra i due midrashim si può vedere G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, Roma 1995, 422-427; 430-431.

<sup>42</sup> Traduzione da L.F. GIRÓN BLANC, *Midrás Exodo Rabba I*, Biblioteca Midrásica 8, Valencia 1989, 78-79, che diverge lievemente da H. FREEDMAN – M. SIMON, *Midrash Rabbah. Exodus*, London 1939, 64.

<sup>43</sup> H. COUSIN, «Il disegno di Dio», in H. COUSIN – P. ABADIE – J.-P. LÉMONON, ed., *Il monoteismo. Specificità e originalità della fede ebraica*, Bologna 2006, 9-24 (cit. dalle p. 15-16); orig. francese, *Le monde où vivait Jésus*, Paris 2004.

<sup>44</sup> Traduzione da H. FREEDMAN – M. SIMON, *Midrash Rabbah. Exodus*, London 1939, 65.

<sup>45</sup> G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, op. cit., 360.

<sup>46</sup> R. NIKOLSKY, «“God Tempted Moses for Seven days. The Bush Revelation in Rabbinic Literature”», in G.H. VAN KOOTEN, ed., *The Revelation of the Name YHWH to Moses*, op. cit., 89-104.

<sup>47</sup> R. NIKOLSKY, «“God Tempted Moses for Seven days”», op. cit., 89. Corsivo nostro.



elemento significativo, a riguardo dell'intera scena del roveto, che viene commentata a partire da una domanda che si pone Rabbi Eliezer.

Per quale ragione il Santo, benedetto Egli sia, appare dall'alto dei cieli e parla con [Mosè] dal roveto? Perché come questo roveto è il più basso di tutti gli alberi del modo, così Israele è sceso nel livello più basso. E il Santo, benedetto Egli sia, è disceso con essi per redimerli. Come è scritto: "Io devo scendere per liberarli dall'Egitto" (Es 3,8)<sup>48</sup>.

Il testo continua sullo stesso registro, e spiega come Dio si sia fatto vicino ad Israele ogni volta in cui ne ha avuto bisogno, e allo stesso modo in cui si è *abbassato* nel roveto, abbia seguito il suo popolo nel Mar Rosso, sul Sinai, nel deserto.

### 2.3. Rashi

Il più grande tra i grandi commentatori ebrei medievali<sup>49</sup>, **Rashi** (1040-1105), commenta Es 3,14-15 in questo modo:

*Io sono quel che sono* – Io sarò con loro in questa sventura. Sono Io che sarò con loro nella schiavitù cui verranno assoggettati da altri regni. Allora (Mosè) disse: "Signore dell'universo, perché dovrei ricordare loro altre sventure? Essi ne hanno abbastanza con questa!". Dio gli rispose: "Hai ben detto". *Così dirai:* – "אֲנִי אֶהְיֶה-Io sono – senza l'aggiunta di אֲנִי אֶהְיֶה – che riguarda le pene future, mi manda a voi"<sup>50</sup>.

Rashi anzitutto si rifà al commento talmudico di b. Ber 9b, a conferma che l'esegesi medievale giudaica (come quella cristiana, del resto) è fortemente legata alla tradizione. Guardando da vicino il versetto Es 3,14, osserva come nella sua seconda parte Dio dica a Mosè di riferire agli israeliti il solo nome אֲנִי אֶהְיֶה-Io sono, anziché il nome אֲנִי אֶהְיֶה אֲנִי אֶהְיֶה, quello con cui per primo risponde al profeta. Da questo Rashi deduce quello che nel Talmud è dato per scontato, e lo spiega. Vi deve essere infatti una ragione per cui agli Israeliti *non può essere rivelato* l'intero nome, ma solo la sua prima parte! Questa ragione viene trovata nella costruzione sintattica del versetto, in particolare in un'*obiezione* di Mosè, che non è esplicita nel testo biblico, ma *deve esserci stata*, secondo quanto i rabbini avevano già notato in b. Ber 9b. Secondo l'interpretazione di Rashi, dopo questa obiezione, è come se Dio avesse detto a Mosè, in Es 3,14b, a partire da אֲנִי אֶהְיֶה לְבְנֵי יִשְׂרָאֵל, «queste parole sono state dette *solo a te*, come promessa che io sarò sempre con loro in ogni tempo, e li libererò»<sup>51</sup>.

La spiegazione di Rashi, come si può immaginare, avrà fortuna, anche perché basata sul Talmud. Basterà ricordare che nel commento a b. Ber 9b di **Maharsha** (Rav Shmuel Eliezer Halevi Eidels), un rabbino di Posen che visse dal 1555 al 1631, si troverà la stessa idea; Dio non aveva intenzione di rivelare il suo nome in modo completo (quello che implica la tragedia dell'esilio e allude alle future calamità): voleva rivelare solo il nome אֲנִי אֶהְיֶה. Ancora di più, la si ritrova in commentari alla Torah di rabbini contemporanei, come quello del rabbino francese Elie Munk<sup>52</sup>.

---

<sup>48</sup> Trattato *Sanya*, I:II. 1.A-2.A. Traduzione da W.D. NELSON, ed., *Mekhilta de-Rabbi Shimon Bar Yohai. Translated into English, with Critical Introduction and Annotation*, Philadelphia 2006, 3.

<sup>49</sup> Per un'introduzione all'esegesi giudaica medievale, si può vedere B.D. WALFISH, «An Introduction to Medieval Jewish Biblical Interpretation», in J.D. MCAULIFFE – B.D. WALFISH – J.W. GOERING, ed., *With Reverence for the Word. Medieval Scriptural Exegesis in Judaism, Christianity, and Islam*, New York 2003, 3-12.

<sup>50</sup> Traduzione di S.J. SIERRA, in RASHI DI TROYES, *Commento all'Esodo*, Genova 1988, 21. Cf. Y. ISSER ZVI HERCZEG, ed., *Rashi. Shemos/Exodus*, Sapirstein Edition, New York 2003, 25.

<sup>51</sup> M. ROSENBAUM – A.M. SILBERMANN, *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary. Exodus*, Jerusalem 1930, 231.

<sup>52</sup> Cf. E. MUNK, *The Call of the Torah. An Anthology of Interpretation and Commentary on the Five Books of Moses. 2. Shemot*, New York 2001, 41-42 (dove si trova anche il riferimento a Maharsha).

Nel commento a Es 3,15, infine, attraverso una complicata spiegazione grammaticale, Rashi trova le ragioni dell'uso giudaico di non pronunciare il nome di Dio, argomento sul quale non ci soffermiamo.

#### 2.4. Altri commentatori medievali e moderni

Presentiamo ora una veloce carrellata, certamente incompleta, di alcuni autori che hanno preso in esame Es 3,14-15 nei loro lavori; ci soffermiamo solo sui principali, tenendo conto che diversi altri sono i commenti alla Torah che avremmo dovuto tenere in considerazione<sup>53</sup>, come molte le correnti interpretative, all'interno dell'ebraismo, che avremmo dovuto ricordare<sup>54</sup>.

Anche **Abraham Ibn Ezra** (Abraham ben Meir Ibn Ezra; Abraham ben Ezra)<sup>55</sup> (1092-1167), che come Rashi, è presente nella *Mikraot Gedolot* ("Bibbia rabbinica"), nel 1153 portò a compimento, nel progetto del *Commento alla Torah*, quello al libro dell'Esodo<sup>56</sup>. Proprio qui, a riguardo di Es 3,15 (e tralasciamo pertanto il *Libro del Nome* di Ibn Ezra, *Sefer ha-Shem*, dedicato tutto al tetragramma), scrive che il tetragramma יהוה è identico, nel significato, al nome אֱלֹהִים pronunciato da Dio nel v. precedente; solo, quest'ultimo, «si riferisce all'affermazione del parlante», ovvero è usato da Dio quando parla di sé, mentre quando altri parlano di Dio, allora viene usato il tetragramma<sup>57</sup>. Infine, Abraham Ibn Ezra attribuisce tutti e due i nomi alla stessa radice הוה/היה. È chiaro che l'interesse dell'esegeta qui tralascia la spiegazione allegorica e midrashica, per concentrarsi su quella linguistica e grammaticale<sup>58</sup>, con risultati che – secondo un esperto del calibro di Reventlow – sono ancora meritevoli di attenzione e in grado di avere «una loro portata anche per l'esegeta moderno»<sup>59</sup>.

Nel commento di Ibn Ezra a Es 3,14-15 emerge anche un altro elemento, che caratterizzerà un certo modo di avvicinare la Bibbia, quello *esoterico*, che avrà la sua fortuna a partire dal XII sec., diventando un vero e proprio metodo ermeneutico. Secondo questo principio, la Parola divina possiede più livelli di lettura, e tra questi ve ne è anche uno nascosto, che può essere svelato attraverso precise tecniche esegetiche. L'idea trae origine, a parere di Moshe Halbertal, da un'espansione del racconto dell'ascensione di Mosè, secondo il quale il profeta avrebbe ricevuto da Dio, in cielo, la Torah, vista come un "tesoro nascosto", e insieme a questa altri segreti dagli angeli. Tra questi, i nomi di Dio nascosti nella Scrittura, nomi che possono essere usati a fini apotropaici e magici<sup>60</sup>. In particolare, per quanto riguarda i nostri versetti, Ibn Ezra commentando Es 3,14 scrive che i nomi *Elohim* e *Adonai* si riferiscono ad

---

<sup>53</sup> Ad es., non prendiamo in esame il commento del rabbino Yitzchak ben Moses Arama (Spagna, 1420-1494), che compose un commentario alla Torah, *Akeydat Yitzchak* (ora pubblicato in E. MUNK, ed., *Akeydat Yitzchak. Commentary of Rabbi Yitzchak Arama on the Torah. 1. Bereshit-Shemot*, Jerusalem 1990), scritto in forma di omelie filosofiche e commenti allegorici. Il lavoro fu pubblicato nel 1522, e fu utilizzato anche da Abravanel.

<sup>54</sup> È certamente una mancanza, ad es., non presentare qui in modo sistematico la comprensione del mistero del Nome divino, a partire da Es 3,14-15 e da altri testi, nello chassidismo.

<sup>55</sup> Un'ottima introduzione all'autore e alle sue opere si trova in I. LANCASTER, *Deconstructing the Bible. Abraham ibn Ezra's introduction to the Torah*, London – New York 2003, 1-141. La collocazione di Ibn Ezra nell'ambito dell'esegesi medievale viene spiegata bene, invece, da M.-R. HAYOUN, *L'exégèse philosophique dans le judaïsme médiéval*, Tübingen 1992, in part. 153-170.

<sup>56</sup> Cf. D.U. ROTTZOLL, ed., *Abraham Ibn Esras langer Kommentar zum Buch Exodus. 1*, Studia Judaica XVII/1, Berlin – New York 2000.

<sup>57</sup> Cf., per questo punto, D.U. ROTTZOLL, ed., *Abraham Ibn Esras*, op. cit., 80, n. 114.

<sup>58</sup> È questa una delle caratteristiche del metodo esegetico di Ibn Ezra, a parere di M.A. SIGNER, «Restoring the Narrative. Jewish and Christian Exegesis in the Twelfth Century», in J.D. MCAULIFFE – B.D. WALFISH – J.W. GOERING, ed., *With Reverence for the Word*, op. cit., 70-82, 71.

<sup>59</sup> H.G. REVENTLOW, «Esegeti ebrei del medioevo», in *Storia dell'interpretazione biblica. 2. Dalla tarda antichità alla fine del Medioevo*, Casale Monferrato (AL) 1999, 299-334, 328.

<sup>60</sup> Cf. M. HALBERTAL, *Concealment and Revelation. Esotericism in Jewish Thought and its Philosophical Implications*, Princeton, NJ 2007, 9.

angeli che stabiliscono l'ordine astrologico dell'universo: «gli esseri umani possono raggiungere la costellazione astrologica e compiere miracoli attraverso la sua relazione con il glorioso nome di Yhwh»<sup>61</sup>. In questo modo si delinea ancor più chiaramente una cifra caratteristica dell'esegesi ebraica del nome di Dio, quella *cabalistica*, che in certo qual modo prosegue quella legata alla concezione magica dello stesso nome<sup>62</sup>: è, in fondo, uno dei modi con cui la cultura giudaica, nel Medio Evo, si viene ad incontrare con l'esoterismo, l'ermetismo, l'aristotelismo, il neoplatonismo, l'astrologia...

Proprio alla *cabala* fa riferimento il commento all'Esodo di **Bahya ben Asher** († 1340; primo testo cabalistico che fu stampato integralmente, nel 1492), che considera questa interpretazione, come già Nachmanide<sup>63</sup> prima di lui, capace di illuminare il testo biblico. In effetti, l'esegesi cabalistica è per Bahya solo l'*ultimo* stadio della lettura della Bibbia. Lo dimostra il commento alla scena del rovetto. Anzitutto Bahya espone quello che chiama 1) il senso *piano* del testo, il suo *peshat*: in questa lettura, il nome di Dio implica la sua esistenza: «Sarò quello che sarò», ovvero, Egli è l'unico esistente di questo universo, e tutti gli altri fenomeni in questo mondo sono transeunti, destinati a scomparire prima o poi»<sup>64</sup>. 2) Poi passa al *midrash*, e qui appunto cita i testi della tradizione che abbiamo anche noi qui riportato. A riguardo, aggiunge:

È importante, lettore, che tu possa apprezzare che nel verso 3,14 il nome אֱלֹהִים è menzionato tre volte. Questo per spiegare l'esistenza di Dio a tre livelli, perché Dio è l'essere supremo in tre sensi temporali. Egli è ed è stato l'essere supremo nel *passato*; Egli è e rimane supremo nel *presente*, ed Egli rimarrà supremo nel *futuro*. Il tempo infatti non interferisce con Dio come accade invece per le altre creature: Dio è “il costante”, mentre le creature sono toccate dal concetto di tempo. Se dovessimo perciò tradurre אֱלֹהִים אֲשֶׁר אֱלֹהִים, dovremmo dire: “Io-sono, che non solo è stato lo stesso nel passato e nel presente, ma che continuerà ad essere lo stesso nel futuro, in eterno”. Quando usiamo il tetragramma, l'eterna natura di Dio è implicata in quel nome<sup>65</sup>.

3) Segue poi un commento che Bahya chiama “razionale – scientifico”, dove prende in considerazione la permutazione delle lettere componenti il tetragramma, per confermare quanto appena spiegato: la ך si riferisce al passato, la ך riguarda ciò che sta in mezzo, ovvero il presente, e la ך il futuro. L'ultima ך attesta invece che Dio è onnipresente in tutte e tre i sensi temporali. Questa spiegazione precede e prepara quella definita da Bahya: 4) *l'approccio cabalistico* alle parole di Es 3,14. Anzitutto viene qui citato Nachmanide, che già spiegava come il senso della domanda di Mosè sul nome di Dio non avesse a che fare con la sua esistenza, ma col *modo in cui* avrebbe avuto luogo la redenzione del popolo: Dio avrebbe fatto valere in quest'opera i suoi attributi nascosti nel *nome divino* stesso, quello della *giustizia* (attribuito dai rabbini al nome *'Elohim*) e quello della *misericordia* (legato invece al nome *Yhwh*)<sup>66</sup>, anche se

---

<sup>61</sup> M. HALBERTAL, *Concealment and Revelation*, op. cit., 46; il testo dal *Commento all'Esodo* si trova in D.U. ROTTZOLL, ed., *Abraham Ibn Esras*, op. cit., 113-114.

<sup>62</sup> Per una breve introduzione a questo argomento, si veda la voce «Names of God», in R.L. EISENBERG, *The JPS Guide to Jewish Traditions*, Philadelphia, PA 2004, 624-630, specialmente le p. 629-630. Si possono anche ricordare i testi magici con il tetragramma, ritrovati nella Genizah del Cairo, e ora pubblicati in L.H. SCHIFFMAN – M.D. SCHWARTZ, *Hebrew and Aramaic Incantation Texts from the Cairo Genizah. Selected Texts from Taylor-Schechter Box K1*, Sheffield 1992, ad es. p. 42-43.

<sup>63</sup> Si veda, per l'argomento che stiamo trattando qui, M. IDEL – M. PERANI, *Nahmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, Firenze 1998.

<sup>64</sup> BAHYA BEN ASHER BEN HLAVA, *Torah Commentary. 3. Shemot-Yitro*, ed. E. Munk, Jerusalem 1998, 784.

<sup>65</sup> BAHYA BEN ASHER BEN HLAVA, *Torah Commentary*, op. cit., 786.

<sup>66</sup> Un altro esempio della distinzione tra gli attributi di *giustizia* e di *misericordia* relativi ai nomi *'Elohim* e *Yhwh* – distinzione così importante per il pensiero rabbinico – si trova nel commento di Moshe Alshich (Alshech o Alshekh, 1508-1593), che si può trovare ora in E. MUNK, ed., *Midrash of Rabbi Moshe Alshich on the Torah. 2. Shemot Vayikra*, Jerusalem – New York 2000. A proposito di Es 3,15 fornisce una spiegazione sul perché i patriarchi sono nominati insieme: «La ragione per cui i patriarchi

quest'ultimo nome – che appunto richiama il fatto che Egli abbia agito con loro con misericordia – non era ancora stato loro rivelato:

Dio voleva che Mosè e il popolo comprendessero che anche le lettere nel nome אהיה, che riguardano l'attributo della giustizia, sono le stesse lettere del nome ineffabile (יהיה), Nome Impronunciabile, con la differenza che la lettera א all'inizio del nome suggerisce l'idea che Dio è sia *primo* ed *ultimo*. Dio vuole dire a Mosè che i suoi attributi, che sono rappresentati da tutti e due i suoi nomi, lo accompagneranno nel portare avanti la sua missione con successo<sup>67</sup>.

Bahya prosegue ancora sullo stesso registro, giocando sulle lettere dell'alfabeto ebraico e su altri concetti cabalistici e filosofici come le emanazioni, ecc. Al di là dei contenuti di queste spiegazioni, sembra però già chiaro uno degli assiomi dell'esegesi cabalistica della Torah: «la Torah possiede un significato infinito, che si rivela in modi diversi a diversi livelli e secondo la capacità del suo contemplatore. L'insondabile profondità della favella divina non poteva esaurirsi a un solo livello»; non solo: «“Molte luci si irradiano da ogni parola e da ogni lettera”»<sup>68</sup>, e così ogni singola deve essere studiata con molta attenzione, cercandone i molteplici significati nascosti nelle sue lettere.

Su un piano diverso, **Maimonide** (1135-1204), nel suo *Moreh Nebukim (Guida dei perplessi)*, ha occasione di citare Es 3,14-15 specialmente in due luoghi<sup>69</sup>, tutti e due nella I parte della sua opera più nota, dove appunto si tratta dei nomi di Dio, dei suoi attributi e della sua essenza. Come principio generale del pensiero maimonideo a questo riguardo, per evitare di ripetere quanto già scritto da altri<sup>70</sup>, basterà dire che egli distingue tra quei nomi di Dio che hanno la funzione di appellativi, e sono *omonimi* che indicano qualche suo carattere, e il *tetragramma*, che invece è il nome proprio di Dio, e non un appellativo: questo infatti non denota un attributo di Dio, e non implica null'altro se non la sua esistenza<sup>71</sup>. Inoltre, e in questo si distingue da Ibn Ezra (o dai suoi epigoni), «Maimonide non trarrà alcuna conclusione dal tetragramma, mettendo in guardia dall'uso magico del nome divino»<sup>72</sup>.

Al cap. XXV Maimonide spiega il concetto di *Shekinah* o “presenza” continua di Dio, che è poi la sua Provvidenza: come esempio, porta proprio quello dell'apparizione al roveto ardente, citando Dt 33,16 e riferendosi a «Colui che *abitava nel roveto*», e scrive: «ogni volta che il termine *Shekinah* è applicato a Dio Onnipotente, deve essere inteso o nel contesto della sua presenza in un luogo, o della sua continua Provvidenza che protegge qualcosa». Insomma,

---

sono nominati sia collettivamente sia individualmente è di sottolineare che l'alleanza con i figli di Giacobbe non era sufficiente (cf. Rashi su Lv 26,45). La parola אבותינו si riferisce ai 12 figli di Giacobbe. I meriti collettivi dei tre patriarchi dovevano essere invocati, perché ora Dio affida a Mosè la missione. Una volta che Mosè si fosse presentato in questo modo, il popolo non avrebbe avuto timore di stare di fronte all'attributo divino di *giustizia*, poiché non era per i loro meriti che sarebbe avvenuta la loro redenzione» (ALSHICH, *Midrash of Rabbi Moshe Alshich*, op. cit., 362).

<sup>67</sup> BAHYA BEN ASHER BEN HLAVA, *Torah Commentary*, op. cit., 788.

<sup>68</sup> G.G. SCHOLEM, *La cabala*, Roma 1992, 175.

<sup>69</sup> Rispetto a K.J. CRONIN, «The Name of God», op. cit., che cita solo il cap. LXIII, riteniamo di dover prendere in considerazione anche il testo del cap. XXV.

<sup>70</sup> Per la trattazione teologica di questo argomento, basterà vedere M.-R. HAYOUN, *Maimonide. L'altro Mosè. 1138-1204*, Milano 2003 (orig. francese, *Maimonide ou l'autre Moïse*, Paris 1994), e il capitolo dedicato a Maimonide e alla Scolastica ebraica in B. MONDIN, *Storia della Teologia. 2. Epoca scolastica*, Bologna 1996, 217-222.

<sup>71</sup> Cf. MAIMONIDE, *Guida dei perplessi*, cap. XXV.

<sup>72</sup> D.E. GOWAN, «The Name of God in Judaism and Christianity», in *Theology in Exodus. Biblical Theology in the Form of a Commentary*, Louisville, KY 1994, 91-97. Si legga ad esempio, dalla *Guida*, al cap. VI, questo passo: «Non devi [...] dare adito nel tuo spirito alla follia di quelli che scrivono dei *kemi'ot* [talismani] e a ciò che udrai dire da costoro o che leggerai nei loro scritti dementi, riguardo ai nomi che essi forgiano senza preoccuparsi di dar loro un senso, chiamandoli *shemot* e pretendendo che occorra possedere santità e purezza per farlo, e che possano operare dei miracoli. Tutte queste cose non sono altro che favole» (ripreso da M.-R. HAYOUN, *Maimonide. L'altro Mosè*, op. cit., 160).

l'episodio del roveto viene visto come uno dei momenti in cui Dio si rende presente nella storia (di Israele) in senso salvifico.

In modo particolare, poi, il grande pensatore ebreo parla di Es 3,14-15 al cap. LXIII. Il problema di quel testo, dice Maimonide in questa occasione, non è però tanto quello del *nome di Dio*. Certo, anche per Maimonide la frase “Sono colui che sono” implica un nome che deriva dal verbo *essere*, l'*esistenza* di Dio, ed è anzi questa la prova che Mosè deve dare agli israeliti, prova che prima d'allora i patriarchi non avevano in alcun modo fornito. Ma la questione che si trova dietro la domanda “qual è il suo nome” è: «“Chi è?” Dio, quel Dio che ha inviato Mosè? “Quale idea viene espressa da quel nome?”». Il nome di Dio rivelato a Mosè, nome che si differenzia dagli altri perché designa l'essenza stessa di Dio e per questo non si applica a nessun'altra creatura, rivela in fondo l'*identità* di chi lo porta.

Il commentario di **Sforno** (1470-1550) alla Torah, nella *Parashat Shemot*, si sofferma anche su Es 14:

*Io sono colui che sono* – Colui, la cui esistenza è costante e consistente, e la cui essenza è nella sua esistenza. Da questo (concetto siamo obbligati a credere che) Dio ama (ogni) esistenza e detesta ogni diminuzione (perdita o annichilimento) che sia in opposizione a *ciò che è*, come Egli dice, “perché io non desidero la morte di colui che muore” (Ez 18,32). E ciò porta (noi a credere che) Egli ama la giustizia, mentre detesta l'ingiustizia e la brutalità che causano distruzione, perdita e diminuzione. Per questo, Egli aborrisce la violenza e la brutalità degli egiziani, che è diretta contro di voi<sup>73</sup>.

Il rabbino italiano spiega la risposta di Dio a Mosè partendo dagli attributi divini, secondo la regola per cui un nome esprime l'essenza di una persona. Da una lettura di tipo ontologico, Sforno passa però ad una diversa chiave, questa volta più aderente al contesto del versetto, e menziona infatti l'azione, che gli egiziani compiono contro Israele (ma in definitiva contro l'essenza stessa, il *nome*, di Dio). Con ciò, Sforno è coerente con la sua prassi esegetica, che preferisce allargare lo sguardo su un intero brano, piuttosto che soffermarsi su una parola o concentrarsi su un versetto<sup>74</sup>.

Degno di nota anche il commento del rabbino **Malbim** (Meir Leibush ben Yechiel Malbim, 1809-1879), che in trent'anni compose diversi commentari su tutta la Bibbia. A proposito di Es 3,14-15, riprende sia i midrashim, sia b. Ber 9b, e altri autori della tradizione come Maimonide, e altri, e suddivide l'interpretazione del nome di Dio אֱלֹהֵי אֲשֶׁר אֶהְיֶה in due possibilità, secondo l'ermeneutica rabbinica: per il *derash*, rifacendosi a quanto detto da altri, la frase implica la liberazione di Israele da ogni schiavitù, quella dell'Egitto e quelle successive; per la *peshat* (quello che Malbim chiama «il livello esplicito di interpretazione»), il nome di Dio ha a che fare con la sua esistenza: «il versetto אֱלֹהֵי אֲשֶׁר אֶהְיֶה significa che Egli è l'essere la cui esistenza dipende solo da sé, intrinsecamente, e da null'altro all'esterno»<sup>75</sup>.

### 3. L'INTERPRETAZIONE GIUDAICA DI ES 3,14-15 E QUELLA DI MT 22,32 = MC 12,26 = LC 20,37

Prima di considerare più da vicino la recezione del nostro testo in Mt 22,32 = Mc 12,26 = Lc 20,37, è bene tentare di riassumere gli elementi fin qui raccolti.

#### 3.1. Un bilancio dell'interpretazione giudaica di Es 3,14-15

Se dovessimo ridurre al minimo i dati presi in considerazione nei paragrafi precedenti, potremmo dire che *due strade* principali sono state percorse dall'esegesi ebraica di Es 3,14-15.

---

<sup>73</sup> SFORNO, *Commentary on the Torah. I. Bereishis/Sh'mos*, ed. R. Pelcovitz, New York 1987, 262.

<sup>74</sup> R. PELCOVITZ, «Introduction. Ovadiah ben Yaacov Sforno», in SFORNO, *Commentary on the Torah. I. Bereishis/Sh'mos*, op. cit., xii.

<sup>75</sup> MALBIM (Meir Leibush ben Yechiel Michel), *Ha-Torah ve-ha-Mitzvah. Commentary on the Torah. Shemot-Ba'*, ed. Z. Faier, s.l. (Israel) 1984, 93.

1) La prima, segnata da una riflessione di tipo filosofico ed ontologico, aperta già dalla traduzione della LXX, e che si evolverà fino a raggiungere un suo apice in Maimonide (*Guida dei perplessi*, 1,57; 1,63): attraverso la risposta a Mosè, Dio fornisce al profeta, e al suo popolo, la prova della sua *esistenza*, «derivata dal verbo *esistere*, che denota un'esistenza senza ragione o causa. Perciò, l'esistenza di Dio è la sua essenza, e non può essere attribuita a nessuna ragione o a nessun accidente. Egli esiste perché esiste, e la sua esistenza è intrinseca»<sup>76</sup>. Questo stesso approccio è caratteristico di altri filosofi ebrei, come Saadyah Gaon, Chisdai, R' Yosef Albo.

In questa prima strada possiamo collocare i brevi riferimenti che troviamo nelle opere del giudaismo ellenistico prese qui in considerazione, quella di Ezechiele e quella di Filone: in tutte e due, emerge la preoccupazione di entrare in contatto con la cultura di quel tempo, ma il *Logos* con cui viene rivelato il nome di Dio (Ezechiele) è però incapace di dire pienamente il suo *essere* nel profondo, che è l'essenza stessa di Dio (Filone).

Rientrano in questo percorso, ancora, tutte quelle spiegazioni che cercano di razionalizzare il nome di Dio a partire dalla grammatica ebraica o dall'etimologia legata al verbo "essere".

2) Un'altra strada però viene percorsa, quella che vede la risposta di Dio da un punto di vista maggiormente storico-salvifico, ovvero, in definitiva, nel suo *esserci-in-relazione* con il popolo di Israele e soprattutto con la sua sofferenza. Questa strada è già testimoniata dai *targumim*, e soprattutto in Nfmg 2, ma verrà anche frequentata, con evidente continuità, nella tradizione rabbinica successiva. In definitiva, nell'amplificazione interpretativa di *Tg Ps.-J.* e di *Tg. Neof.* troviamo un riferimento all'atto poetico di Dio, che però non è semplicemente l'*essere-in-se*, come per la prima strada che abbiamo visto sopra, ma colui che *fa essere* il mondo. Anche il collegamento con la schiavitù in Egitto deve essere letto in questo contesto: «La liberazione di Israele dall'Egitto è un atto di *creazione divina*, e per questa ragione è perfettamente consistente per il Tg di Es 3,14 il riportarsi indietro fino alla creazione del mondo, e guardare avanti fino alla creazione futura»<sup>77</sup>. Si spiega così l'aggiunta marginale di Nfmg 2: Dio non si presenta a Mosè semplicemente come colui che fa essere il mondo, ma *è-presente-con*, anche e soprattutto nella prova. Se Dio si è preso cura della creazione, e avrà cura del mondo che verrà, non può non aver cura dei suoi figli Israele, nel momento di ogni sofferenza, e anche nel futuro. L'elemento è messo in rilievo da diversi midrashim, come la *Mekilta de-Rabbi Simeon Ben Jochai*, dove la rivelazione di Dio al roveto diventa un vero e proprio atto di amore kenotico, dal quale scaturisce la redenzione di Israele.

La traduzione aramaica dunque è perfettamente in sintonia con il Talmud e i midrashim: in essi Dio si presenta non come colui-che-è, ma come colui che salva dalla schiavitù dell'Egitto e da quelle che rappresentano il presente per i lettori. Il testo da *Esodo Rabbah*, inoltre, mette in guardia dal considerare l'interpretazione midrashica come ingenua o fantasiosa: la conoscenza del testo biblico permette di distinguere tra i diversi *nomi di Dio* visti non solo nel loro significato oggettivo, ma soprattutto nel loro *contesto*.

Da quel midrash, poi, emerge un elemento che ritroveremo anche in Rashi, in Maharsha e nell'esegesi giudaica contemporanea, a riguardo della reale intenzione del testo: in esso non si vuol dire che il nome è *per il popolo*, ma che piuttosto è rivelato solo a Mosè.

Per sviluppare meglio questo punto possiamo rifarci ad un commento di Van Bekkum:

nella maggioranza delle spiegazioni dai midrashim il senso di אָדוֹנָי non è connesso esclusivamente alla presenza di Dio, ma al suo mettersi in gioco con il popolo di Israele. La spiegazione rabbinica implica l'aiuto di Dio in tempo di esilio e di oppressione, influenzata com'è dal v. 7 ("Ho visto la miseria del mio popolo in Egitto... e mi sono preoccupato della loro sofferenza"). "Io sono" pertanto significa: Io-

---

<sup>76</sup> E. MUNK, *The Call of the Torah. 2. An anthology of interpretation and commentary of the Five Books of Moses*, ed. Y. Kirzner, New York 2001, 41.

<sup>77</sup> S.M. MCDONOUGH, *YHWH at Patmos*, op. cit., 181.

sono a riguardo delle mie opere; sono-Io che sono con le mie creature nel momento della sofferenza e del bisogno, sono-Io che sono con il mio popolo in tempi di afflizione<sup>78</sup>.

Questa seconda lettura di cui stiamo parlando avrà fortuna fino a Rashi, ma anche oltre, quando il dibattito sull'ontologia non arriverà a orientare decisamente l'interpretazione di Es 3,14-15 verso letture di stampo diverso.

Rimane ancora qualcosa da dire sulle due strade che sono state tematizzate. Il grande rabbino italiano Sforzo sembra essere in grado di unire sapientemente le due vie. Se da una parte inizia a spiegare il v. 14 partendo dal concetto di *esistenza*, conclude la sua esegesi riferendosi alla violenza che gli egiziani usano contro il popolo di Dio, e dalla quale evidentemente questo sarà protetto. In questo stesso senso – quello riguardante la potente mano di Dio che salverà Israele – forse possono essere compresi gli utilizzi magici o apotropaici del nome di Dio, come quello che abbiamo segnalato sopra.

Un'ultima osservazione. Dai testi presi in esame in questo articolo emerge chiaramente come l'interpretazione giudaica sia capace di dare ragione dei problemi del testo, sia in grado di segnalarli e di renderli evidenti: ogni dettaglio, almeno in qualche filone (o addirittura nel complesso) dell'esegesi giudaica, è significativo, in forza del grande rispetto che viene dato alla Parola divina. Ciò che “preoccupava” Rashi, quello che lui o altri rabbini notano, non è mai una banale raffinatezza, ma qualcosa che nel testo rappresenta davvero un problema, un ostacolo, qualcosa da tenere in considerazione per la sua comprensione. Un esempio di questa speciale attenzione al testo scritto viene da un classico dell'esegesi giudaica contemporanea, quella del commentario alla Torah di W. Gunther Plaut. Questi – pur utilizzando nel suo commento le metodologie critiche e storiche ben note all'esegesi scientifica moderna – a proposito della rivelazione del nome di Dio a Mosè scrive:

Il più importante dato da tenere in considerazione è che, sebbene a Mosè venga detto il nome nuovo [di Dio] da rivelare ad Israele, non vi è nessun caso nella Torah in cui si dica che egli poi abbia fatto questo. Da questo possiamo concludere che la rivelazione non era mai stata pensata come diretta al popolo, e che Mosè non ha mai fatto quella richiesta per il popolo: *Mosè aveva fatto quella domanda per sé, e la risposta che riceve è per lui*. Dio capisce quello che Mosè vuole, e l'indeterminatezza della sua risposta è voluta. Quando Mosè chiede “Cosa dovrò dire a loro?”, la sua domanda vuole soddisfare un suo bisogno, mentre finge di attribuirlo ad altri. Questa lettura permette di comprendere la misteriosa auto-rivelazione di Dio. Mosè vuole conoscere la natura di Dio indagando il significato profondo del suo nome, ma Dio non potrà essere conosciuto pienamente, e per questo evita una

---

<sup>78</sup> W.J. VAN BEKKUM, «What's in the Divine Name?», op. cit., 6. Questa interpretazione si ritrova anche nei commentari di rabbini contemporanei, come quello di Rabbi Z. SOROTZKIN, *Insights in the Torah*, New York 1993. Commentando la frase אֲנִי אֶשֶׁר אֶהְיֶה אִתְּךָ, Sorotzkin segue proprio Rashi, e la traduce volutamente al futuro, «Io sarò quello che sarò» spiegando perché questa traduzione è più esatta di quella col verbo al presente: «Quando sono in esilio, ai figli di Israele sembra che Dio non sia in mezzo a loro (Dt 31,17). Solo quando la redenzione viene, allora essi vedono realmente, attraverso i segni e i miracoli, che Dio è in mezzo a loro. Questo era il messaggio di Dio a Mosè: “Anche se la mia faccia ora è nascosta e i figli di Israele non mi vedono o non riconoscono la mia esistenza, io sarò presente in modo palpabile a loro durante la liberazione da questo esilio [...] E questo è ciò che io sarò con loro nei loro esili successivi, come è scritto nella Torah, *Come quando sei uscito dalla terra d'Egitto, mostraci cose prodigiose* (Mi 7,5)”. Ecco perché viene usato il futuro, per indicare che il popolo ebraico vedrà Dio alla fine della loro schiavitù» (p. 39). Una interpretazione simile si trova anche in un recente commento a Es 3,14: «La versione letterale “io sono chi sono” non è di grande aiuto. [...] L'espressione significa: “io sarò presente (in senso dinamico e attivo) dovunque, quando e a chiunque vorrò essere presente”. Come è evidente, questa frase esprime una indeterminatezza che lascia aperte molte possibilità. Il nome di Dio non è una definizione, ma una indicazione che si riferisce ad una persona che ha un'esistenza ed una potenza che è superiore a quella degli uomini. [...] Il nome divino lascia intatto il mistero di Dio, mentre il contesto lascia intendere che egli sta per fare una comunicazione sia su come egli è, sia su quanto sta per fare ad Israele» (G. BERLINGIERI, «Il nome Yhwh nel contesto dell'Esodo», in V. LOPASSO – S. PARISI, ed., *Liber Scripturae*, Fs. Francesco Tudda, Soveria Mannelli (CZ) 2002, 23-35, 34).

risposta chiara. La sua risposta è vaga, perché risponde a Mosè, e non vuole dare un nome che sia comunicato ad altri<sup>79</sup>.

L'impostazione moderna di Plaut fa tesoro della tradizione interpretativa giudaica, ed è facile ritrovare nelle sue parole la discussione che abbiamo fin qui presentato, in particolare i richiami ai midrashim e la discussione di Rashi.

Infine, anche sull'esegesi cabalistica dei nostri versetti si può dire qualcosa. Anche se può sembrare astratta, fantasiosa e non scientifica, essa ancora oggi viene praticata nel mondo giudaico, e ha un suo statuto, capace di portare anche a risultati interessanti e a contributi esegetici da tenere in considerazione<sup>80</sup>.

### 3.2. Es 3,14-15 nel NT

Ci possiamo domandare ora se il percorso compiuto fino a questo punto possa essere di qualche utilità per la lettura dei testi sinottici che riprendono Es 3,14-15, ovvero Mt 22,32 = Mc 12,26 = Lc 20,37, testi che ancora oggi riscuotono l'attenzione degli esperti<sup>81</sup>. È ovvio che il confronto non può essere compiuto – pena il cadere in ovvi anacronismi – nel senso di una “dipendenza” di fonti, ma può essere utile invece sul piano teologico riprendere in considerazione quella costante interpretativa che caratterizza l'esegesi giudaica, e che abbiamo definito appena sopra come la “seconda strada”. Mettiamo dunque a fuoco alcuni elementi.

1. Anzitutto, quello della vicinanza tra l'esegesi rabbinica e quella presente nei sinottici. Childs nota, nel suo commento, come l'argomento di Gesù a favore della risurrezione, e l'uso della prova da Es 3,6.15, sia stato spesso considerato – anche da Wellhausen – come una *caricatura esegetica* del significato originario del testo veterotestamentario. Ma l'esegeta americano invece difende i vangeli «sinottici [che] riflettono una tradizione esegetica che condivideva molte caratteristiche del giudaismo del primo secolo»<sup>82</sup>.

2. Ora possiamo ricordare, a questo proposito, che già diversi tentativi sono stati compiuti per leggere le nostre pericopi sinottiche (che anche recentemente riscuotono l'attenzione degli studiosi), sullo sfondo delle fonti giudaiche. Basterà ricorrere al commentario a Matteo di Strack-Billerbeck e trovarvi utili confronti<sup>83</sup> (tenendo sempre presente – come chiarisce Lachs – che «il v. di Es 3,6 non è trattato nello stesso modo [che appare in Mt 22,32, secondo la formula “Io sono il Dio di Abramo...”] nelle fonti rabbiniche, quanto piuttosto nella

---

<sup>79</sup> W.G. PLAUT, *The Torah. A Modern Commentary*, New York 1981, 405-406.

<sup>80</sup> Basterà ricordare il cap. III del volume del “Bornblum Chair” in *Judaic Studies* all'Università di Memphis, D. PETERSON, *Hebrew Language and Jewish Thought*, Abington – New York 2005, «Giving Voice to G-D», dedicato ad una moderna interpretazione cabalistica e filosofica – legata alla grammatica ebraica – di Es 3,14-15.

<sup>81</sup> Per una trattazione aggiornata sulle citazioni veterotestamentarie nel NT si vedano gli articoli contenuti nel nuovo strumento ad opera di G.K. BEALE – D.A. CARSON, ed., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Nottingham 2007. Si veda poi, per una breve trattazione del tema, e le differenze tra i sinottici, J. LIERMAN, *The New Testament Moses. Christian Perceptions of Moses and Israel in the Setting of Jewish Religion*, WUNT 2 173, Tübingen 2004, 151-152, 157. Per quanto riguarda Matteo, molto utile è ancora D.C. ALLISON, *The New Moses. A Matthean Typology*, Minneapolis, MN 1993. Invece, per quanto riguarda la storia dell'esegesi del nostro testo, rimane ancora utile O. SCHWANKL, *Die Sadduzäerfrage (Mk 12:18-27 par.). Eine Exegetisch-theologische Studie zur Auferstehungserwartung*, BBB 66, Frankfurt am Mein 1987. Segnaliamo infine solo uno degli articoli recenti sull'argomento, quello di B.R. TRICK, «Death, Covenants, and the Proof of Resurrection in Mark 12:18-27», *Novum Testamentum* 49 (2007) 232-256, contributo che riprenderemo più avanti.

<sup>82</sup> B.S. CHILDS, *The Book of Exodus*, op. cit., 81. Lo stesso si può dire del testo di At 7,30 (che contiene Es 3,6), inserito nel contesto del discorso di Stefano, dove Luca riprende la tradizione sui 40+40+40 anni di Mosè, testimoniata da *Tanchuma* su Es 2.

<sup>83</sup> Cf. H. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testamen*, op. cit., 892-897.



tradizione rabbinica»<sup>84</sup>). C'è stato soprattutto un contributo, su questa linea, sul quale è bene soffermarsi. Frédéric Manns, in un articolo del 1990<sup>85</sup>, propose di interpretare la logica dell'argomento di Gesù a partire dal metodo esegetico chiamato *al tiqra*, che comporta il leggere le vocali dell'alfabeto ebraico in un altro modo. Secondo Manns, la frase di Lc 20,37 (κύριον τὸν θεὸν Ἀβραάμ) è la citazione di יהוה אלהי אברהם in Es 3,15. «Nell'esegesi giudaica – scrive Manns – la ripetizione di un termine attira subito l'attenzione dell'interprete. Se ammettiamo che tutte le parole della Scrittura abbiano un senso, allora possiamo supporre un'intenzionalità nella ripetizione della frase *Yhwh Elohim*»<sup>86</sup>. Gesù, continua lo studioso, conserva il sogg. della frase, *Elohim*, mentre secondo la tecnica *al tiqra*, trasforma l'altro nome di Dio, *Yhwh*, in un verbo, in quanto le consonanti che compongono questa parola sono quelle che compongono l'hiphil del verbo *esistere/essere*. Il risultato è che Gesù direbbe che la frase יהוה אלהי אברהם significa «Elohim fa esistere Abramo», e non «Yhwh, Dio di Abramo». La proposta di Manns è stata criticata anche recentemente, in quanto non sarebbe applicabile a Mt e Mc, e per altre ragioni ancora<sup>87</sup>, mentre da altri è stata ritenuta «too speculative»<sup>88</sup>; in ogni caso, non ha avuto una grande fortuna. Si potrebbe replicare alle osservazioni dei critici (come del resto già faceva Manns, anticipandole, e spiegando come in questo caso la versione di Lc – rispetto a quella degli altri sinottici – «qui seule a maintenu la citation d'Ex 3,15, est primitive»<sup>89</sup>), ma ci limitiamo ad osservare che essa non è affatto artificiosa o troppo elaborata: anzi, rispecchia bene i metodi tipicamente rabbinici di leggere la Scrittura. Dal lavoro di Manns possiamo cogliere un utile insegnamento. Che Gesù (o il Gesù di Luca) aderisca più o meno strettamente alle regole dell'argomentazione rabbinica<sup>90</sup> – tema sul quale si è acceso un interessante dibattito<sup>91</sup>, la sua risposta criptica non è dissimile, in particolare nell'obbligare il lettore ad indagare più profondamente il testo per coglierne il significato, da quella testimoniata nelle discussioni dei rabbini. Inoltre, il suo rifarsi alla Torah come testo d'appoggio per la dottrina della risurrezione, è del tutto simile alle tecniche esegetiche che si ritrovano in testi talmudici e anche altrove nella tradizione giudaica<sup>92</sup>. Questa operazione, infine, comporta una

<sup>84</sup> S.T. LACHS, *A Rabbinic Commentary on the New Testament. The Gospels of Matthew, Mark and Luke*, Hoboken, NJ – New York 1987, 361.

<sup>85</sup> F. MANNS, «La Technique du *al tiqra* dans les évangiles», *Revue des Sciences Religieuses* 64 (1990) 1-7.

<sup>86</sup> F. MANNS, «La Technique du *al tiqra*», op. cit., 6.

<sup>87</sup> B.R. TRICK, «Death, Covenants, and the Proof of Resurrection», op. cit., 244-245.

<sup>88</sup> W.D. DAVIES – D.C. ALLISON, *The Gospel According to Saint Matthew. III. Matthew XIX-XXVIII*, ICC, Edinburgh 1997, 232.

<sup>89</sup> F. MANNS, «La Technique du *al tiqra*», op. cit., 7.

<sup>90</sup> Sarebbe interessante osservare che – secondo quanto ritiene Manns – Gesù risponderebbe con un argomento rabbinico, *al tiqra*, ad un ragionamento, quello dei sadducei, basato invece sulla regola esegetica chiamata *qal vahomer* (che J.G. JANZEN, «Resurrection and Hermeneutic», op. cit., 48, ravvisa proprio nell'argomento posto dai sadducei). È ancor più interessante ricordare che la tecnica del *qal vahomer* (sulla quale cf. G. STEMBERGER, *Introduzione al Talmud e al Midrash*, op. cit., 33) è una delle poche tecniche utilizzate anche dai sadducei, come dimostrato da D.I. BREWER, *Techniques and Assumptions in Jewish Exegesis before 70 CE*, *Texte und Studien zum antiken Judentum* 30, Tübingen 1992, 161 (testo non mai citato negli studi che abbiamo potuto consultare per questo articolo).

<sup>91</sup> La discussione su questo punto è diventata un luogo comune a partire dall'articolo di Rabbi D.M. COHN-SHERBOK, «Jesus' Defence of the Resurrection of the Dead», *Journal for the Study of the New Testament* 11 (1981) 64-73 = ID., in C.A. EVANS – S.E. PORTER, ed., *The Historical Jesus. A Sheffield Reader*, Sheffield 1995, 157-166, dove si concludeva che la difesa della risurrezione da parte di Gesù non è basata su argomentazioni rabbiniche, perché Gesù «was not skilled in the argumentative style of the Pharisees and Sadducees» (p. 166 dell'ultima ed.). Il dibattito è ripreso, tra diversi esegeti che potremmo citare, anche da R.H. GUNDRY, *Mark. A Commentary on His Apology for the Cross. 2. 1-8*, Grand Rapids, MI – Cambridge 2004, 707-709.

<sup>92</sup> A riguardo segnaliamo un altro tentativo, anche se non collegato direttamente ai vv. di Es 3,14-15, di leggere i nostri testi sinottici sullo sfondo dell'esegesi rabbinica, quello di C.A. EVANS, *Ancient Texts for New Testament Studies. A Guide to the Background Literature*, Peabody, MA 2005,

certa complessità<sup>93</sup>, a cui i rabbini del tempo di Gesù erano – e l'esegesi ebraica successiva sarà – ben abituati.

3. Dobbiamo però a questo punto ricordare che la formula tripartita sui patriarchi usata da Gesù, come notato da Watts<sup>94</sup>, appare in altri luoghi del Primo Testamento, e in testi apocrifi giudaici, sempre per esprimere la *liberazione dall'Egitto* (Gn 50,24; Es 2,24; 3,15-16; 6,8; Dt 1,8; 6,10; cf. 2Re 13,12; Sir 51,12 TM; 2Mac 1,2), o dall'*esilio* (Lv 26,42; Ger 33,26; Bar 2,34), o dalla *morte*, come testimoniato in 4Mac 7,18-19; 16,25; *T.Levi* 15,4; 18,11-14; *T.Jud* 25,1; cf. y. Ber 2,2; b. Ber 18a. Questo elemento è certamente più importante, a nostro parere, di quello sottolineato da J.G. Janzen, per il quale Gesù si starebbe riferendo ad Abramo, Isacco e Giacobbe, in quanto le loro storie hanno a che fare, come per il caso sollevato dai sadducei, con la *sterilità* delle matriarche e dei patriarchi<sup>95</sup>. La formula, poi, ricorre anche in At 3,13 e 5,30, come visto sopra, in collegamento con la *risurrezione di Gesù*. In tutti e due i casi in cui Luca riferisce i discorsi di Pietro, sceglie un modo per riferirsi a Dio che non solo indica, attraverso il riferimento ai patriarchi, la continuità della storia della salvezza che da questi parte, giunge ininterrottamente fino a Gesù, ma utilizza anche la formula che Gesù stesso ha usato per parlare della risurrezione futura, e che prima era stata usata da Dio per Mosè.

4. Possiamo dunque finalmente avanzare un ragionamento complessivo. La risposta di Gesù ai sadducei non può essere analizzata, a nostro avviso, soltanto sul piano dell'affermazione dell'esistenza in vita dei patriarchi (elemento tra i più frequentati per spiegare il senso della frase di Gesù), o sul valore perenne dell'alleanza stabilita con questi<sup>96</sup>. È molto importante anche il fatto che quel testo ripreso da Gesù, Es 3,6.15, sia un testo della Torah inserito nel contesto della storia della *liberazione* di Israele dalla schiavitù dell'Egitto. In fondo, si tratta di quanto *valorizzato in modo ininterrotto dalla tradizione interpretativa giudaica*. La citazione di Es 3,14-15 nei sinottici (e in At) non comporta solo la ripresa di una frase che svela l'essenza di Dio nel suo nome, ma il rifarsi all'azione salvifica di Dio nei confronti di Israele (prima), e di tutti gli uomini (poi). Il richiamo al nome di Dio in Es 3 implica il carattere e il potere di colui che porta quel nome, in quanto soprattutto creatore della vita, e redentore della stessa quando è minacciata, come avviene a causa della morte<sup>97</sup>.

---

232-233, quando lo studioso prende in esame alcuni testi della *Mekilta de-Rabbi Simeon ben Jochai* studiando una formula che apre un midrash su Es 15,1, «'az» (“allora”), e l'uso dei verbi in quello stesso commento. La conclusione del testo della *Mekilta* è che nella frase di Es 15,1 è detto non solo che Mosè «cantò un canto al Signore», ma che «Mosè canterà un canto», e quindi, se «Mosè, che morì secoli addietro, potrà cantare ancora un giorno, allora nelle parole dell'autore del midrash “si deduce che possiamo dimostrare la risurrezione dei morti basandoci sulla Torah”». Ad avviso di Evans, «questo esempio di esegesi midrashica ricorda da vicino l'approccio che Gesù tenne nel rispondere ai sadducei sulla questione del matrimonio di levirato [...] (cf. Mc 12,18-27)». Secondo Evans, non potendo ricorrere a testi quali Dn 12,2 o Is 26,19, non considerati autoritativi dai sadducei, *Gesù deve rifarsi alla Torah*, proprio come fanno i rabbini nel testo della *Mekilta*: «appellandosi ad Es 3, uno dei passaggi della Torah più cari agli interpreti ebrei, e implicitamente a Nm 14,28 – che tratta di Dio come vivente – Gesù ha risposto ai sadducei rimanendo sul loro terreno. Ha, come il midrashista della *Mekilta*, fatto derivare la risurrezione alla Torah».

<sup>93</sup> Secondo B.R. TRICK, «Death, Covenants, and the Proof of Resurrection», op. cit., 234, «it is not immediately clear how Jesus' citation of Exod. 3:6 – “I [am] the God of Abraham and the God of Isaac and the God of Jacob – concerns resurrection at all, let alone how the verse could possibly prove that the dead will be raised».

<sup>94</sup> R.E. WATTS, «Mark», in G.K. BEALE – D.A. CARSON, ed., *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Nottingham 2007, 111-251, 216.

<sup>95</sup> Cf. J.G. JANZEN, «Resurrection and Hermeneutic. On Exodus 3:6 in Mark 12:26», *Journal for the Study of the New Testament* 23 (1985) 43-58.

<sup>96</sup> Questa la tesi principale di B.R. TRICK, «Death, Covenants, and the Proof of Resurrection», op. cit.

<sup>97</sup> Così spiega bene R.E. WATTS, «Mark», op. cit., 216: «Poiché Dio ha portato avanti fedelmente questo potere per conservare l'alleanza, non è pensabile che coloro coi quali ha deciso di stringerla non

Concludiamo queste note con un riferimento ad un bel romanzo che ha avuto molto successo nel 2007, *L'eleganza del riccio*, scritto dalla francese Muriel Barbery. Una delle due protagoniste è una donna di mezza età che lavora come portinaia in un palazzo nella Parigi dell'alta borghesia; ad un certo punto ricorda la prima volta in cui si è sentita chiamare per nome...

La rivelazione avvenne quando, a cinque anni, la prima volta che andai a scuola, fui sorpresa e spaventata nel sentire una voce che si rivolgeva a me e pronunciava il mio nome. "Renée?" domandava la voce, mentre io avvertivo una mano amica che si poggiava sulla mia. Eravamo nel corridoio, dove avevano radunato i bambini il primo giorno di scuola, anche perché pioveva. "Renée?" continuava a modulare la voce che proveniva dall'alto, e la mano amichevole non smetteva di esercitare sul mio braccio – linguaggio incomprensibile – leggere e delicate pressioni. Sollevai il capo, in un movimento insolito che quasi mi dette le vertigini, e incrociai uno sguardo. Renée. Ero proprio io. Per la prima volta, qualcuno mi si rivolgeva pronunciando il mio nome. Mentre i miei genitori usavano gesti o brontolii, una donna, di cui in quel momento notavo gli occhi chiari e il sorriso sulle labbra, si apriva un varco nel mio cuore e, dicendo il mio nome, stabiliva con me una vicinanza di cui fino ad allora non avevo avuto neppure sentore<sup>98</sup>.

Non importa sapere il nome di qualcun altro, se questa è pura informazione anagrafica o definizione concettuale: chiamare qualcuno per nome, o dire il proprio nome a qualcuno, implica interessarsi dell'altro, stabilire un rapporto. Per Mosè, conoscere il nome di Dio significa avere la certezza che quel Dio che gli si rivela avrà cura di lui e del suo popolo.

---

partecipino a quella stessa vita. [...] Negare questo, significa negare la *lo stesso nome di Dio* e la sua identità».

<sup>98</sup> M. BARBERY, *L'eleganza del riccio*, Roma 2007, 35.