

Maurizio Girolami

L'IMPRONUNCIABILE NOME DI DIO (YHWH).
TRAIETTORIE BIBLICHE
SUL LINGUAGGIO TEOLOGICO

«Dio disse: «Sia la luce!» e la luce fu (*Gen.* 1,3)». Il redattore della Torah ha stabilito che la prima rappresentazione di Dio creatore da comunicare ai suoi lettori fosse nell'atto di parlare: «Dio disse».¹ È riconosciuto dalla "ipotesi documentaria", sistematizzata da Julius Wellhausen (1844-1918), che il compilatore finale possa essere il "sacerdotale" (P)² (databile dopo il periodo esilico, VI sec., in epoca persiana),³ il quale avrebbe dato la forma letteraria definitiva alla Torah, così come è giunta a noi. Nell'attività locutoria divina viene espressa l'iniziale e principale caratteristica del Creatore del cosmo e dell'uomo. La stessa idea è portata avanti anche dal libro greco della Sapienza, nella metà del I sec. della nostra era: «Dio dei padri e Signore della misericordia, che tutto hai creato con la tua parola, e con la tua sapienza hai formato l'uomo perché dominasse sulle creature che tu hai fatto» (*Sap.* 9,1-2). Creazione del mondo con la parola e plasmazione dell'uomo vengono poste in parallelo dalla riflessione sapienziale come le attività divine primordiali. Anche nel resto della Torah, Dio con la sua parola benedice Abramo (*Gen.* 12,1),

¹ Utile la precisione di Basilio in *hex.* 2, 7, 4: «Quando però con riferimento a Dio parliamo di voce, di parole e di comando, noi non intendiamo la parola divina come un suono emesso da organi preposti alla parola, né come un po' d'aria modellata dalla lingua, ma come impulso della volontà presentato sotto forma di comando allo scopo di renderlo ben chiaro a coloro ai quali è diretto l'insegnamento» (*Basilio di Cesarea, Sulla Genesi [Omelia sull'Esamerone]*, a cura di M. Naldini, Milano 32001, 61). Cf. anche Bas., *hex.* 3, 2, 3.

² La sigla P viene dal termine *Priestercodex* attribuito da Abraham Kuenen (1828-1891) al redattore finale.

³ Per una presentazione sintetica della questione sull'origine del Pentateuco cf. F. Giuntoli (ed.), *Genesi 1-11*, Cinisello Balsamo 2013, 29-45.

chiama Mosè sull'Oreb perché liberi il suo popolo dalla schiavitù egiziana (*Ex.* 3,4), dona la Legge (*Ex.* 20,1).

La successiva riflessione profetica e sapienziale sull'attività locutrice divina rimarca l'assoluta efficacia del suo parlare (*Is.* 55,11) per una alleanza salvifica con l'uomo (*Ps.* 1,2; 119,2).

Anche l'elaborazione cristologica dei primi testimoni di Gesù di Nazaret approfondisce questo assioma biblico: il Cristo, dipinto con l'autorevolezza del maestro e del profeta, chiama, insegna, invia ad annunciare il Regno, egli stesso è parola di Dio (*Io.* 1,1-3), parola del Dio vivente che si è comunicata in molti modi (*Hbr.* 1,1-4) e che è efficace come una spada a due tagli (*Hbr.* 4,12). Tutto il testo della Scrittura giudaico-cristiana è dunque attraversato da un imprescindibile legame tra linguaggio umano e rivelazione divina. Dio, comunicandosi attraverso parole umane, orali e scritte, pone l'uomo nella condizione di ascoltarlo per ammetterlo all'alleanza con lui.

La fede biblica individua nell'ascolto l'atteggiamento fondamentale del credente davanti a Dio: «Ascolta Israele» (*Dt.* 6,4 e *Mc.* 12,29 e par.), perché il Dio di Israele comunica all'uomo il suo volere. Questa è la prima metafora del divino posta come *ouverture* alla Torah.

La tradizione biblica non è isolata nel panorama delle religioni del Vicino Oriente Antico e dell'antichità classica. Infatti, ogni civiltà, semitica e occidentale, del mondo antico si è interrogata sul rapporto tra linguaggio umano e realtà divina, avvertendo in esso almeno due grandi sfide da affrontare: da una parte la conoscibilità e la denominazione del divino e, dall'altra, il limite costitutivo dei segni, scritti e sonori, della comunicazione umana.⁴ Nominare Dio, infatti, si pone al confine tra due territori, perché il linguaggio, nelle sue molteplici manifestazioni, si misura continuamente con la realtà inafferrabile della divinità, la quale viene percepita a volte desiderosa di entrare in contatto con l'uomo, altre volte disturbata dalla presenza umana.⁵ La tradizione oracolare, per fare un esempio, manifesta chiaramente che la divinità sceglie il linguaggio umano per rendersi percepibile e presente, anche se il suo messaggio resta ambiguo.⁶

Nel mondo greco, Platone fu il primo pensatore a postulare la questione del valore del linguaggio circa il divino. Nel *Cratilo*, il filosofo ateniese aveva

⁴ C. Mazzantini, *Nomi divini*, in *Enciclopedia filosofica*, vol. 8, ed. Fondazione CSF Gallarate, Milano 2006, 7931-7935.

⁵ Ad es., in *Atrahasis* il dio Enlil manda diverse sciagure e infine il diluvio perché non sopporta il "baccano" degli uomini: cf. S. Ermidoro, *Quando gli dei erano uomini*, Brescia 2017, tav. II e tav. III.

⁶ D.E. Aune, *La profezia nel primo cristianesimo e il mondo mediterraneo antico*, Brescia 1996, 65-77; 104-114.

affermato che «riguardo agli dèi non sappiamo nulla, né su di loro, né sui nomi con i quali chiamano se stessi; è chiaro, difatti, che essi si denominano con quelli veri» (Cra. 400d-401a).⁷

Platone afferma l'inconoscibilità e l'inesprimibilità della divinità, ipotizzando che solo gli dèi possano nominare se stessi in modo proprio.⁸ Linguaggio e ontologia si rincorrono: ciò che esiste non può essere non nominato, tuttavia non tutti i livelli di realtà sono intercambiabili sul piano del linguaggio, perché il piano umano non può conoscere i nomi pronunciabili solo tra gli dèi.

Tale convinzione, pur con le debite differenze, è condivisa anche dal culto romano: infatti, come ricorda Macrobio,⁹ i nomi dei numi restano nascosti, in perfetta sintonia con quanto già Eraclito diceva a proposito della divinità che ama nascondersi, a partire proprio dal non voler essere nominata.¹⁰ La romanità antica, come sottolinea John Scheid,¹¹ è più propensa a riflettere sul processo mediante il quale si diventa *divus*, piuttosto che speculare sulla natura della divinità, questione già dimostrata dallo studio di John Pairman Brown.¹²

Questi brevi cenni, che costituiscono lo sfondo culturale nel quale si inserisce il variegato fenomeno cristiano, invitano ad una rilettura della rivelazione del nome di Dio della tradizione biblico-giudaica. Nel libro dell'Esodo, infatti, si tematizza il nome della divinità, che viene pronunciato dalla stessa come rivelazione a Mosè. Nell'episodio del rovetto ardente (Ex. 3-4), tuttavia, permane l'impossibilità di comprendere il nome divino, infatti né

⁷ Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, trad. di M.L. Gatti, Milano 2018, 149. Cf. G. Figal, *Name. II. Philosophy*, in *Religion Past & Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, vol. 8, edd. H.D. Betz - D.S. Browning - B. Janowski - E. Jüngel, Leiden-Boston 2010, 699: «Plato was the first thinker to deal philosophically with the problem of names. [...] A name is not determinative; it merely indicates the possibility of determination».

⁸ Di Platone cf. anche *Phlb.* 12c.14c: «Il mio timore di sempre, Protarco, di fronte ai nomi degli dèi non è quello normale, ma va oltre la più grande paura. [...] A sentirne così, semplicemente, il nome, esso è un che di uno, ma certo ha assunto forme svariate e in qualche modo dissimili l'una dell'altra». Cf. C. Mazzantini, *Nomi divini*, 7932.

⁹ *Sat.* 3, 9, 1-5: *Romani celatum esse uoluerunt in cuius dei tutela urbs Roma sit et iure pontificum cautum est, ne suis nominibus divi Romani appellarentur, ne exaugurari possent.*

¹⁰ DK fr. 123: «Secondo Eraclito, la natura ama nascondersi (φύσις δὲ καθ' Ἑράκλειτον κρύπτεισθαι φιλεῖ)» (*I Presocratici. Prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*, ed. G. Reale, Milano 2017, 368).

¹¹ Cf. J. Scheid, *Quando fare è credere. I riti sacrificali dei Romani*, Roma-Bari 2011, 212-220.

¹² J.P. Brown, *Israel and Hellas*, vol. 2: *Sacred Institutions with Roman Counterparts*, Berlin-New York 2000, 245.

l'espressione «io sono colui che sono» (אֲנִי אֶהְיֶה, v. 14) né «il Signore» (יְהוָה, YHWH, v. 15) sono perspicue. Durante il tempo di formazione del testo biblico si verifica poi una progressiva sostituzione della rivelazione mosaica con la parola “nome” (שֵׁם) e, procedendo con la tradizione rabbinica, emerge il divieto di pronunciarne il nome, lasciando solo al sommo sacerdote tale possibilità in un luogo e in un giorno specifici: nel Santo dei Santi, nel Tempio di Gerusalemme, nel giorno dello Yom Kippur.¹³

In questo intervento, pertanto, si vuole indagare, in particolare, l'elaborazione del nome divino nel libro dell'Esodo, cercando di evincere le condizioni storiche e religiose che favorirono l'idea di sostituire con il termine “nome” l'autopresentazione divina a Mosè, arrivando poi alla questione della sua impronunciabilità nella riflessione giudaica post-biblica, non senza accennare tale questione nell'epoca della nascita del cristianesimo.

1. I NOMI NELLA BIBBIA

Una prima distinzione filosofica, anche se forse anacronistica, per un approfondimento del linguaggio biblico divino, riguarda la differenza tra il senso dianoetico e quello dinamico dei nomi.¹⁴ Il primo significato include i nomi propri di esseri umani o di dèi, di luoghi geografici o di appuntamenti del calendario. Per le persone, in genere, è la madre che dà il nome ai figli appena nati (*Gen.* 4,25 [Eva e Set]; 19,37.38 [le figlie di Lot che partoriscono Moab e Ammon], ecc.). In questi casi i nomi, senza alcuna pretesa di definire la natura delle cose, mettono in evidenza qualche caratteristica importante per la narrazione. Di questa categoria fanno parte anche le diverse etimologie, spesso di genere popolare (*Gen.* 11,9 [Babele come dispersione]; 25,26 [Giacobbe perché tiene il calcagno di Esaù]; 27,36 [Giacobbe come rapitore della primogenitura]).

Il senso dinamico dei nomi, invece, afferisce ai compiti o alle missioni affidati alla persona scelta. Così è anche la denominazione degli inviati divini, gli angeli, portatori di nuovi nomi per quanti incontrano, dando così nuove identità (*Gen.* 32,29 [Giacobbe diviene Israele «perché hai combattuto con Dio e con gli uomini e hai vinto»]). La conoscenza del nome abilita non solo alla comunicazione, ma, se si tratta di Dio o di un suo messaggero, all'invocazione, secondo l'opinione condivisa nel Vicino Oriente Antico. Dio stesso, in *Ex.* 20,24 («in ogni luogo dove io vorrò far ricordare il mio nome, verrò

¹³ M. Goodman, *Storia dell'ebraismo*, Torino 2019, 75, nota 43 rimanda a *M. Zera'im*, *Berakhot* 5, 3; *M. Mo'ed*, *Yoma* 6, 2.

¹⁴ U. Rütterswörden, *Name. V. Old Testament*, in *Religion Past & Present*, 700-701.

a te e ti benedirò»), stabilisce che il suo nome potrà essere invocato sempre dall'altare posto nel luogo scelto da lui stesso, perché in quel luogo abita il suo nome. La localizzazione del nome divino è quasi certamente influenzata dalla riforma deuteronomistica di cui si tratterà a breve.

2. I NOMI DIVINI

Tra i vari nomi divini – quali Adonai, El, Elohim, El Shaddai, El Elyon¹⁵ – spicca come proprio il tetragramma sacro YHWH attribuito dall'agiografo alla voce di Dio stesso mentre si rivela sul monte Oreb. Alla domanda di Mosè: «qual è il suo nome?» (יְהוָה) segue la risposta divina in due tappe successive: la prima, in *Ex.* 3,14, con la frase enigmatica «io sono colui che sono», traducibile anche «io sarò colui che sarò»;¹⁶ la seconda, al v. 15, nella quale Dio si identifica come il «Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacob-

¹⁵ Cf. T.N.D. Mettinger, *In cerca di Dio. Il significato e il messaggio dei nomi eterni*, Bologna 2009; T. Ilan, *Names*, in *The Eerdmans Dictionary of Early Judaism*, edd. J.J. Collins - D.C. Harlow, Grand Rapids-Cambridge 2010, 990-991; J.J. Stamm, *Names in The Bible*, in *Encyclopedia Judaica*, vol. 14, 2nd ed., 764-766; M. Leuenberger, *Yahweh's Divine "Names". Changing Configurations in the Hebrew Bible and Ancient Israel*, in *What's in a Divine Name? Religious Systems and Human Agency in the Ancient Mediterranean*, edd. A. Palamidis - C. Bonnet, Berlin-Boston 2024, 667-688.

¹⁶ È la posizione di A. Adler, *What's in A Name? Reflection Upon Divine Names and the Attraction of God to Israel*, in *Jewish Bible Quarterly* 37 (2009), 265-269; R.E. Friedman, *Who Wrote the Bible?*, London 1988, 81. Cf. anche in *Bibbia*, edd. E. Bianchi - M. Cucca - F. Giuntoli - L. Monti, Torino 2021, 161-162 la traduzione («io-sarò-colui-che sarò») e la nota a cura di F. Giuntoli: «in ebraico *ehyeh asher ehyeh* (anche Syr si limita a traslitterare in caratteri siriaci le consonanti ebraiche, senza tentare di tradurle). Altri tentativi di traduzione possono essere: “io sarò chi sarò”; “io sarò ciò che sarò”. Come è evidente, il nome del Dio di Israele appare formato su una forma coniugata del verbo “essere” – *hayah*, in ebraico – che inequivocabilmente richiama le consonanti *Yhwh*, corrispondenti al tetragramma sacro, ovvero al nome divino impronunciabile. Ai fini della pronuncia, è invalso l'uso di sostituirlo con il termine *adonay*, “Signore”. Spesso, nei testi scritti, si trovano proprio le vocali di quest'ultimo termine ad accompagnare le consonanti del tetragramma. La forma del verbo “essere” impiegata nel sintagma in ebraico corrisponde generalmente al nostro futuro (“io sarò”); non tanto a un presente, come tradizionalmente viene resa (cf. LXX: “io sono l'essente”; Vg. “io sono colui che sono”). È proprio la sfumatura futura insita nell'espressione a non rimandare a una precisa definizione del nome di Dio: esso, del resto, non può essere dichiarato e, quindi, posseduto (cf., p. es., Gen 32,30; Gdc 13,17-18). Tale sfumatura, al contrario, lega inscindibilmente la conoscenza del nome all'esperienza dell'agire che Dio dispiegherà nel corso della storia. Mosè e i figli di Israele impareranno, cioè, a conoscere il nome del loro Dio proprio da come egli interverrà a loro favore nel manifestarsi futuro degli eventi. Dio è ciò che *sarà* per il suo popolo».

be», cioè legato a persone ben identificabili alle quali è stato cambiato il nome (almeno per Abramo, *Gen.* 17,5, e per Giacobbe, *Gen.* 32,29).

Il commento di Agostino è quanto mai efficace nell'esprimere la difficoltà posta dal testo biblico:

Probabilmente era difficile anche per lo stesso Mosè, come lo è per noi, anzi per noi lo è molto di più, comprendere il significato dell'affermazione: *Io sono colui che sono*; e *Colui che è mi ha mandato a voi*. E anche se Mosè riuscì a comprendere, come potevano comprendere coloro ai quali egli era stato inviato? Il Signore dunque rimandò la comprensione di ciò che l'uomo non poteva intendere e aggiunse un'affermazione che poteva essere compresa da tutti: *Io sono il Dio di Abramo, il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe*. Questa è un'affermazione comprensibile; *Io sono colui che sono*, quale mente può comprenderla?» (Agostino, *Commento a Giovanni* 38, 8, 3).¹⁷

In altri punti della Bibbia viene chiesto il nome a Dio, ma non vi è risposta, come in Esodo: in *Iud.* 13,18, ad esempio, Manoach, il padre di Sansone, chiede il nome all'angelo che gli appare (לְמַהּ הָיָה תִּשְׁאֵל לְיְשָׁמַיִם) ma la replica è un diniego alla rivelazione dell'identità divina: il nome è «misterioso» (יְהוָה-פְּלִיאָה).¹⁸

Gli agiografi intendono trasmettere in modo chiaro che il nome proprio del Dio di Israele viene rivelato a Mosè attraverso due espressioni da intendersi complementari: «io sarò colui che sarò» e il tetragramma. Come notano i rabbini, sensibili agli incroci possibili dei significati a partire dalla posizione delle lettere ebraiche, il nome divino si lega strettissimamente al liberatore di Israele: in ebraico Mosè si scrive con le lettere *mem* e *shin* (מֹשֶׁה), le quali invertite costituiscono la parola "nome" (שֵׁם, *shin+mem*). Tale dato letterario, pur discutibile per l'esegesi attuale, va tenuto in massimo conto, perché per la mentalità biblica pone un sigillo alla superiorità della tradizione mosaica su tutta la rivelazione biblico-giudaica.

3. LA QUESTIONE DEL TETRAGRAMMA

L'espressione «io sarò quello che sarò» e il tetragramma¹⁹ hanno origini diverse, ma nella mano del redattore si interfacciano dando così avvio ad una reciproca spiegazione attraverso il legame con il verbo essere, in ebraico *hāyā*.

¹⁷ Cf. Aug., *en. Ps.* 101(II), 10.

¹⁸ יְהוָה-פְּלִיאָה viene tradotto dai LXX con θαυμαστόν, aggettivo usato anche con riferimento al nome di Dio o alla sua Legge (*Dt.* 28,58; *Ps.* 8,2.10), al Tempio (*Ps.* 41,5; 64,5; 67,36) e all'opera di Dio (*Ps.* 117,23, ripreso in *Mt.* 21,42; *Mc.* 12,11). Cf. J. Conrad, *pl'*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. 7, Brescia 2007, 138.

¹⁹ Cf. E. Lipiński, *Jahweh*, in *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, Roma 1987, 734-736.

In *Ex.* 3,14 vi è la ripetizione del verbo alla prima persona singolare *eyheh*, derivabile dal verbo *hwh*, antica forma del verbo *hyh*, i cui significati possono essere espressi con “essere”, “esserci”, “trovarsi”, “accadere”. Il significato del verbo può essere nella sua forma semplice, detta *qal*, per cui “egli è, egli sarà, egli esiste”. Così fu interpretato dai traduttori greci dei LXX, dando avvio alla lunga e consolidata tradizione teologica di Dio come “essere” (Ἐγώ εἰμι ὁ ὄν), identità felicemente sintonica con la definizione della divinità del mondo filosofico greco²⁰ e poi accolta da Filone²¹ fino a Maimonide,²² per il mondo giudaico, e da Clemente, da Origene fino a Tommaso d’Aquino,²³ per il mondo cristiano. Il linguaggio teologico non potrà più essere disgiunto dal linguaggio ontologico, con le conseguenze che derivarono da questo legame, soprattutto quando in epoca moderna la riflessione metafisica andò in crisi, avviando la separazione tra teologia e ontologia (e tra gnoseologia e ontologia).²⁴ Il cristianesimo siriano, ad esempio, per spiegare la fede aveva preso la strada della poesia.

L’altra ipotesi grammaticale avanzata della forma verbale *eyheh* è il modo *hifil*, che rende causativo il senso della radice verbale, cosicché Dio è “colui che fa essere”, “che fa esistere”, “è colui che causa gli eventi che accadono”.²⁵

²⁰ Cf. Pl., *Lg.* 10, 885b-887b. Platone sembra il primo ad usare la parola θεολογία (*R.* 2, 379a).

²¹ Phil., *Deus* 62: «Dio non è certo afferrabile neppure dall’intelletto, se non per quanto riguarda il suo effettivo esistere. È la sua esistenza, infatti, che noi comprendiamo, ma, al di fuori dell’esistenza, nient’altro»; *Somn.* 1, 230: «l’Ente per sua natura non può essere nominato, ma può soltanto essere»; *Det.* 160: «Dio è il solo che resti saldo nell’essere (ἐπεὶ καὶ ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν)». Traduzioni da *Filone di Alessandria, Tutti i trattati del Commentario allegorico alla Bibbia*, a cura di R. Radice, Milano 1994.

²² Maimonide, *Dux neutrorum vel dubiorum*, pars I, caput 61: «All the names of God occurring in Scripture are derived from His actions, except one, namely the Tetragrammaton which consists of the letters *Yud-He-Vav-Heh*». Citazione da A. Adler, *What’s in A Name?*, 266. Cf. D. Lobel, *Moses and Abraham Maimonides. Encountering the Divine*, Boston 2021.

²³ *Sth* I, q. 13 a. 11 ad 1: *Ad primum ergo dicendum quod hoc nomen qui est est magis proprium nomen Dei quam hoc nomen Deus, quantum ad id a quo imponitur, scilicet ab esse, et quantum ad modum significandi et consignificandi, ut dictum est. Sed quantum ad id ad quod imponitur nomen ad significandum, est magis proprium hoc nomen Deus, quod imponitur ad significandum naturam divinam. Et adhuc magis proprium hoc nomen est tetragrammaton, quod est impositum ad significandam ipsam Dei substantiam incommunicabilem, et, ut sic liceat loqui, singularem.*

²⁴ Già a partire da Cartesio con la separazione tra gnoseologia e ontologia, poi con John Locke seguito da Immanuel Kant. Cf. la riflessione di M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, Milano 1966.

²⁵ K. Sonek, *The Divine Name in Exodus 3.14. As a Saturated Phenomenon*, in *Revue Biblique* 116 (2009), 177 riferisce che tale interpretazione fu data da W.H. Brownlee,

Il tetragramma viene fatto derivare dalla stessa radice dell'“essere” di *Ex.* 3,14, ma l'analisi delle testimonianze egiziane, ugaritiche ed extrabibliche,²⁶ risalenti al II millennio a.C., porta a sostenere che tale assimilazione fu condotta dal redattore biblico, identificabile o con il cosiddetto elohista²⁷ o con il deuteronomista, il quale tuttavia predilige sostituire il tetragramma con il “nome”, facendo nascere la “teologia del nome” di cui si riferirà a breve e collocabile cronologicamente in epoca monarchica al tempo di Giosia (VII sec. a.C.). Così Dio non solo esiste, ma è anche la causa di ogni realtà esistente. Se tali possibilità affermano una via positiva per affermare alcunché di Dio, vi è anche chi nell'espressione divina vi coglie un sottrarsi a qualsiasi afferrabilità, perché la frase resta enigmatica e pertanto un nascondimento del vero nome: Dio è ciò che è e sarà quello che sarà, senza che alcuno possa mai sapere né afferrare la sua natura sia al presente che al futuro, tanto da poterla possedere. In questo caso l'espressione di *Ex.* 3,14, invece di essere una rivelazione, sarebbe un nascondimento.²⁸ Tale duplice possibilità di interpretazione permette di affermare che il Dio biblico non è una realtà appartenente al piano umano, ma ad uno superiore, chiamato dai moderni trascendenza.

Circa il nome divino sembra più convincente, anche se non conclusivo, il recente studio di Austin Surls,²⁹ secondo il quale tutto il libro dell'Esodo è pensato attorno ad una progressiva rivelazione del nome divino: *Ex.* 3,14-15 sarebbe solo un anticipo di quanto, un po' alla volta, facendo tappa a *Ex.* 6,2-8 (v. 3: «Mi sono manifestato ad Abramo, a Isacco, a Giacobbe come Dio l'Onnipotente, ma non ho fatto conoscere loro il mio nome di Signore») e poi a *Ex.* 33,12-23 (v. 19: «Rispose: “Farò passare davanti a te tutta la mia bontà e proclamerò il mio nome, Signore, davanti a te. A chi vorrò far grazia farò grazia e di chi vorrò aver misericordia avrò misericordia”»), viene pienamen-

The Ineffable Name of God, in *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 226 (1977), 39-46, ben prima di W.F. Albright, al quale viene attribuita questa accezione.

²⁶ Sull'impossibilità di verificare la nascita dello yahwismo nel Negev o nel Sinai o del culto al Dio solo in Israele e Giuda cf. A. Millard, *The Hebrew Divine Name in Cuneiform and Hebrew Texts*, in *Transeuphratène* 45 (2014), 113-125; A. Lemaire, *Une inscription paléo-hébraïque sur grenade en ivoire*, in *Revue Biblique* 88 (1981), 239: «Cette petite grenade en ivoire inscrite constituait probablement la décoration finale d'un sceptre utilisé par les prêtres dans un temple yahviste, vraisemblablement celui de Jérusalem, vers la fin du VIII^e siècle avant notre ère».

²⁷ R. de Vaux, *The Revelation of the Divine Name YHWH*, in *Proclamation and Presence: Old Testament Essays in Honour of Gwynne Henton Davies*, edd. J.I. Durham - J.R. Porter, Macon 1983, 71.

²⁸ G. Galvagno (ed.), *Esodo. Introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo 2024, 71: «Non è esclusa anche una voluta nota di apofaticità, di inafferrabilità».

²⁹ A. Surls, *Making Sense of the Divine Name in Exodus from Etymology to Literary Onomastics*, Winona Lake 2017, 182-189.

te svelato in Ex. 34,6-7: «Il Signore, il Signore, Dio misericordioso e pietoso, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non lascia senza punizione, che castiga la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione».

«Io sarò quello che sarò» di Ex. 3,14 lascerebbe tutto nell'incertezza: Dio afferma di sé quello che sarà nel futuro; ne deriva che lo si potrà capire solo alla fine del cammino condotto con lui, attraverso le prove nel deserto. Il vero nome di Dio non è, dunque, quello anticipato all'inizio dell'Esodo, ma il suo essere misericordioso e pietoso, perché così si manifesta al suo popolo nel deserto.

Diversamente da questa interpretazione prospettica, è stata presentata anche un'altra retrospettiva sull'analisi sintattica della narrazione biblica ebraica, che prende in esame il valore dei tempi verbali in base alla loro posizione nella costruzione della frase.

Alviero Niccacci ha tentato di dimostrare che la frase «sarò colui che sarò» con due *yqtol* legati dalla congiunzione *asher* è meglio capita se il primo *yqtol* viene letto come un futuro, mentre il secondo *yqtol* come un passato. Cosicché risulterebbe: «io sarò colui che sono stato».³⁰ Dio si presenterebbe a Mosè rammentandogli che da Lui non dovrà aspettarsi che quello che ha già dimostrato di essere con i patriarchi, ecco perché poi al v. 15 si presenta come «Dio di Abramo, Dio di Isacco e Dio di Giacobbe». Le conclusioni teologiche di questa seconda interpretazione non modificano l'immagine di Dio emersa dalla precedente. Amore e fedeltà di Dio, già comprovati all'epoca dei patriarchi, continueranno a manifestarsi anche nel deserto alla presente generazione di Mosè. Queste annotazioni, raccolte da decenni di studi a partire da quello fondamentale di Walther Zimmerli,³¹ che fa della rivelazione del nome di Dio il centro dell'AT e di quello di Gesù il centro del NT, fanno intuire quanto le fonti bibliche e i loro redattori finali abbiano trattato la questione del nome di Dio con particolare cura, perché si trattava di trasmettere le caratteristiche di colui che, apparso tra gli dèi con il nome di YHWH nell'epoca premonarchica, un po' alla volta, sarebbe divenuto l'unico vero Dio dell'unico popolo scelto da lui, Israele, che offre il suo culto innanzitutto nell'ascolto della sua parola.

³⁰ A. Niccacci, *Esodo 3,14a: "Io sarò quello che ero" e un parallelo egiziano*, in *Liber Annuus* 35 (1985), 7-26; Id., *Yahveh e il Faraone: teologia biblica ed egiziana a confronto*, in *Biblische Notizen* 38 (1987), 85-102, spec. 98-101; Id., *Sullo stato sintattico del verbo hāyâ*, in *Liber Annuus* 40 (1990), 9-23; D. Volgger, *Wer bin Ich? Oder noch einmal zu Ex 3,14!*, in *Liber Annuus* 49 (1999), 9-36.

³¹ W. Zimmerli, *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie*, vol. 2, München 1974, 30; Id., *Zum Problem der Mitte des Alten Testaments*, in *Evangelische Theologie* 35 (1975), 104; 109; 115; 118.