

possa dare un atto di giustizia in simili circostanze. Una volta scoperto, Mosè diventa stranamente vulnerabile. Temendo per la propria vita fuggì, lasciandosi dietro le ripercussioni del suo gesto. Ora è diventato un rifugiato politico come tanti altri. Inoltre, che cosa ha risolto? Il testo biblico, senza trarre conclusioni esplicite circa l'eticità di tutta la faccenda, dice chiaramente che non è avvenuta alcuna liberazione. Mosè doveva essere rinvialo in Egitto con una autorità diversa e con una nuova missione.

Da ultimo, l'interpretazione presente negli Atti dà rilievo a un altro aspetto del problema. L'autore neotestamentario interpreta l'intervento come un tentativo di riconciliazione. Mosè è investito del ruolo di Abramo e usa le parole del patriarca nel rivolgersi ai due ebrei che litigano: «Uomini, siete fratelli». Ma l'incongruità dell'argomento di Mosè, capace di una vera pacificazione, è messa in evidenza dall'imprudenza dell'ebreo. Il gesto compiuto con l'uccisione l'ha collocato in una posizione diversa rispetto ad Abramo. Ora non era abilitato a fungere da mediatore. La precedente azione ha privato di significato le sue parole successive.

In breve, il testo non fornisce una chiara risposta al complesso problema dell'impegno della violenza al fine di attuare la giustizia. Ma solleva una serie di questioni inerenti a tale azione. Mettendo a nudo le ambiguità dell'atto di violenza, il lettore è costretto ad affrontare più che a chiudere tutti quegli aspetti fondamentali che costituiscono la decisione etica.

CHILD, W. C. 320 BRCC 75000, PR 1998

Capitolo Quarto

La chiamata di Mosè

3, 1 - 4, 17

- M.A. BECK, «Der Dornbusch als Wahnwitz Gottes (Dent. xxxiii 16)», *OVS* 14, 1965, pp. 155-61; O. FISCHER, «Die Komposition von Exodus 1-12», *KS II*, Tübingen 1963, pp. 180ss.; G. FORNER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, 1964 pp. 21ss.; D.N. FRIEDMAN, «The Burning Bush», *Biblica* 50, 1969, pp. 245-6; M. GREENBERG, *Introduction to Exodus*, 1969, pp. 67ss.; H. GRÖNEMANN, *Mose und seine Zeit*, 1913, pp. 21ss.; N. HABEL, «The Form and Significance of the Call Narratives», *ZAW* 77, 1965, pp. 297ss.; J. HANAU, «Berufung und Bekehrung», *Hefteschrift G. Hoer*, Stuttgart 1956, pp. 41-61; R. JAKOB, «Mose im Dornbusch», *MGTW* 66, 1922, pp. 11-33, 116-38, 180-200; C.A. KEILER, «Über einige alttestamentliche Heiligenslegenden», *ZAW* 67, 1955, pp. 141-68, 1956, pp. 85-97; R. KUHN, «Die prophetischen Berufungsberichte», *Theologie im Wandel*, Tübingen Theologische Reihe I, München 1967, pp. 366-76; E. KURSU, «Die deons Berufung und Altarbau Jdc. 6, 11-24», *ThLZ* 81, 1956, coll. 75-84; A. LACOCHE, *Le Devenir de Moïse*, Paris 1967, pp. 71ss.; H.D. PARSONS, «Ich will mit dir sein», *ZAW* 80, 1968, pp. 139-73; G. von RAD, *Theologie der Alten Testamente II*, 1974, pp. 70ss.; W. RUTNER, *Die sogenannten prophetischen Berufungsberichte*, Göttingen 1970; L. ROSE, «Die Gottesverehrung der Patriarchen im Lichte der Pentateuchquellen», *Suppl. VT* 7, 1960, pp. 346-59; H. SCHMIDT, *Mose: Überlieferung und Geschichte*, Berlin 1968, pp. 27ss.; H. SCHMIDT, *Mose und Aaron, Sinai und Gottesberg*, Bonn 1962, pp. 5ss.; J.A. SOUZA, «Kritikologische Sagen und Katechese im Hexateuch», *VT* 10, 1960, pp. 341ss.; R. THOMSON, «Le nom de "Haïsson ardent"», *VT* 7, 1957, pp. 419-13; G. WESTERHAU, «Aaron und die Aaroniden», *ZAW* 26, 1966, pp. 227ss.; E.J. YEAVER, «The Call of Moses», *WTJ* 29, 1967, pp. 117-35; 30, 1968, pp. 1-23; W. ZAWATUNA, «Zur Form- und Traditionsgeschichte der prophetischen Berufungsgeschichte der prophetischen Berufungszählungen», *Eschidol* I, Neukirchen 1955, pp. 18-21.

3 ¹ Ora, Mosè badava al gregge di suo suocero, l'etero sacerdote di Midian, e condisse il gregge al di là del deserto e venne alla montagna di Dio, all'Orto.
 7 L'angelo del Signore gli apparve come una fiamma di fuoco dal mezzo di un rovelo. E guardò e con suo stupore il rovelo ardeva di fuoco senza essere consumato. ³ R. Mosè disse: «Devo arrostarmi per vedere questa splendida veduta, come mihi il rovelo non si consumi». ⁴ Quando il Signore vide che egli si accostava per osservare, Dio lo chiamò dal mezzo del rovelo, dicendo: «Mosè, Mi-
 spouse: «Eccomi». ⁵ Egli disse: «Non avvicinarti qui; togli ti i sandali dai piedi».

173, 1953, pp. 374s. L'ipotesi può essere esatta, anche se non strettamente necessaria alla luce dell'esecuto ambito semantico del verbo. Cfr. i LXX.

12. Cfr. l'ampia nota più avanti, a proposito dei problemi sintattici del verso. Il punto in questione è l'antecedente di *zeh*.

13. Sull'impiego di *hinech* in una proposizione condizionale cfr. König: *Lehygbatu de* III par. 390n.

mah-s'mo. Boven (Moses, p. 48) sostiene che l'espressione ebraica può significare semplicemente «cosa si cela sotto quel nome?» e mai «Qual è il tuo nome?». (Cfr. B. Jacob). La spiegazione non è corretta, come risulta evidente dal parallelo di Gn 32, 27.

14. *ehyech* «ser' *ehyech*, «Io sono chi sono». In un dolo articolo, E. Scrimm (VT 4, 1954, pp. 296ss.) avanza l'ipotesi che la sintassi della proposizione relativa ebraica fosse stata frantesa dalla traduzione tradizionale. Usando come punto di partenza la regola della concordanza in una proposizione relativa - il predicato della proposizione relativa concorda con il pronome personale della proposizione sostantiva reggente (G. K par. 138d) - traduce: «Io sono colui che è». J. Lindemann (ASTJ 3, 1964, pp. 4-15) è d'accordo con la proposta di Schild. Cfr. NAB: «Io sono colui che sono». Ma, B. ABRAMSON («On the Syntax of *ehyech*» ser' *ehyech* in Exodus 3, 14, voti saluti) ha messo in evidenza i principali problemi creati dalla teoria di Schild, in particolare il fatto che la funzione della proposizione verbale di vs 3, 14 non può essere equiparata alle proposizioni nominali come, p. es., in I Cr 21, 17. Non è nemmeno convincente il rifiuto da parte di Schild della costruzione circolare *ideam per ideam*. Perciò dev'essere ancora preferita la traduzione tradizionale.

15. La NEB si è sentita costretta a reintrodurre il termine «Jehovah», la resa tradizionale del tetragramma. Questa scelta potrebbe essere difesa in un particolare con testo ecclesiastico. Ma il suo impiego nella NEB, che si affida interamente al metodo della filologia comparata, appare curioso.

19. Il *verbo* del TM è difficile ed è normalmente emendato in *in lo'* come nel LXX.

22. Sul significato del verbo *ser'at* nel contesto della «spogliazione» degli Egiziani, cfr. l'excursus, pp. 186ss.

4. 1. «Credere a me», vv. 1, 5, 8. Per una analisi della frase «credere in Mosè», cfr. H. Gross, «Der Glaube an Mose nach Exodus», *Wort-Gebot-Glaube. Eichrodt-Festschrift*, Zürich 1970, pp. 57-65.

1. La particella *hen* non è impiegata in questo caso con valore ipotetico dal momento che manca l'apodossi, ma piuttosto come un'introduzione a un incontro animato (Gn 18, 27; 27, 37).

4. La sequenza di 4ss. e 7ss. risulta difficile dal punto di vista sintattico perché spezza l'intervento di Dio. La traduzione della NEB (così anche la KJL che suppone nel v. 5 una proposizione compiuta e probabilmente da preferirsi alla punteggiatura della RSV e della NAB), anche se il problema ha più a che fare con lo stile inglese che con la sintassi ebraica.

6. *hég* letteralmente significa «seno», ma il significato si riferisce chiaramente alla pignia o risvolto della veste (Sal 74, 11; Psv 6, 27).

La malattia viene descritta in Lv 13, 9 e Nm 12, 10, e identificata tradizionalmente con la lebbra.

2. ANALISI LETTERARIA E CIRCA DELLE FORME

A. L'ambito della sezione

Tra i commentatori c'è un considerevole disaccordo nel fissare i limiti di questa sezione. Il problema è contrverso sia per quanto riguarda l'inizio che la fine dell'unità. Noth (Fasola, *ad loc.*) ritiene che l'unità si estenda da 2, 11 a 4, 23 perché la fuga dall'Egitto e il ritorno in Egitto al cap. 4, 18ss. costituiscono la cornice della sezione. La sua suddivisione riconosce che 2, 11ss. e 2, 23ss. sono strettamente collegati, e perciò va preferita alla suddivisione che parte da 2, 23 (Bäntsch, Holzinger, Cassuto, Piastaras). Secondo Martin Noth (*Überlieferungsgeschichte*, p. 31 = trad. ingl., p. 30) la sezione 3, 1 - 4, 16 non è solo secondaria in termini di storia delle tradizioni, ma rappresenta anche una interpolazione letteraria. Egli sostiene che 2, 23ax in origine era collegato a 4, 19. Restano, tuttavia, alcune serie obiezioni alle ipotesi di Noth: (i) Non può essere addotta alcuna prova di una connessione letteraria originale tra 2, 23ax e 4, 19 in base al testo dei LXX, che riflette un tentativo posteriore di armonizzare le difficoltà; (ii) Lo stile della narrazione nei capp. 2 e 4 non è omogeneo. Nel cap. 2 la scena è considerata interamente da un punto di vista umano. Mosè non ha udito da parte di Dio una sola parola che gli ordinasse di fuggire. L'ordine di ritornare in 4, 21 è di diversa natura; (iii) L'analisi letteraria di questo capitolo da parte di Noth è influenzata indebitamente dalla sua teoria di due trasmissioni separate per le tradizioni del Sinai e per quelle dell'Esodo. La nostra conclusione è che l'unità inizi in 3, 1.

Qual è l'estensione della sezione? Ancora una volta le opinioni divergono. Alcuni studiosi non trovano una vera frattura tra l'incarico affidato a Mosè nei capp. 3 e 4 e il suo primo incontro con Faraone in 5, 1 (cfr. l'opinione di Driver secondo cui l'unità è formata da 3, 1 - 6, 1). Questa scelta può essere dettata in parte dall'analisi delle fonti che ha riconosciuto il parallelo sacerdotale (P) dell'incarico in 6, 2ss. Comunque, la maggior parte dei commentatori preferisce separare l'incarico dato a Mosè dal primo incontro con Faraone. Alcuni fanno iniziare la nuova sezione in 4, 18 (Bäntsch), altri in 4, 24 (Noth), altri ancora in 5, 1 (Dillmann, Holzinger, McNeile, Clamer). Questa mancanza di accordo nel determinare il punto di cesura, sembra indicare l'assenza di indizi precisi per una suddivisione. A mio avviso, è molto improbabile che 5, 1 possa essere visto come l'inizio di una sezione perché in nessun altro caso la presenza dell'espressione «in seguito» (*u' d'har*) segna una cesura nella narrazione, ma indica, piuttosto, una continuità (Gn 10, 18; 30, 21, ecc.). Inoltre, tra i vv. 23 e 24 del cap. 4, sembrano esserci delle

conessioni che deporrebbero contro un inizio al v. 24. Perciò propendo a concordare con Bantisch nel chiudere la sezione dell'Incanto al v. 17 e nell'iniziare la nuova sezione in 4, 18. Sicuramente una parte della difficoltà a determinare la fine della sezione deriva da un ampliamento secondario in 4, 21ss. che ha reso confusi i piani delle sezioni. La sezione che tratta di Aronne, 4, 13-16; 27-31 è stata riconosciuta da tempo come secondaria rispetto alla narrazione principale.

B. La questione delle fonti

Tra i commentatori che tengono conto di tre elementi principali nella suddivisione delle fonti del capitolo, c'è una generale concordanza di opinioni (cfr. Meyer, Bacon, Bantisch, Gressmann, Noth, ecc.). I criteri per distinguere questi elementi vengono trovati nell'intercambio dei nomi divini (5/4b; 7/8/6), e nella designazione diversa del luogo (la fonte J parla del Sinai e del rovelo; la fonte E dell'Orde). Inoltre, le tendenze caratteristiche delle due fonti sembra che siano riflesse nell'apparizione dell'angelo in J e nell'appello di Dio in E. Di conseguenza a J vengono assegnati i vv. 2-4a. 5. 7. 8. 16-22; 4, 1-16 e alla fonte E i vv. 1. 4b. 6. 9-15. 4, 17. Ciò nonostante permangono alcune difficoltà che spingono per un ancor più sottile analisi letteraria. Molti commentatori trovano elementi della fonte J nel v. 1 e assegnano l'espressione «scerodole di Madian» a J come parallelo a «letro» della fonte E. (In tratto caratteristico di J è il riferimento al rovelo ardente; ma l'espressione compare al v. 4b in una sezione assegnata a E. Inoltre nel vv. 16ss. sembra che manchino criteri sicuri per riconoscere la fonte (Gressmann preferisce E).

Gli studiosi che non condividono questo tipo di analisi hanno presentato numerose soluzioni alternative. Rudolph elimina E, ma è costretto a togliere buona parte dei versetti, considerati glosse secondarie, e a rimangiare la disposizione del testo (cfr. Kissfeldt, *op. cit.*, pp. 162ss.). A mio giudizio, l'analisi recente e assai dettagliata di W. Richter (*op. cit.*, pp. 59ss.) è troppo meticolosa e ottiene come risultato un'indebita frammentazione del testo. Richter, per esempio, elimina l'apparizione dell'angelo di Yahweh nel v. 2 perché secondo la sequenza dei fatti sarebbe fuori posto e elabora una «trascrizione facilitata» del testo. Ma questa operazione non ha tenuto conto dello stile letterario dell'autore biblico, paragonato a quello di (in) 18, 1, per cui il v. 2 serve come una specie di titolo alla narrazione che segue.

L'opinione opposta si trova in Martin Barber, che cerca di difendere l'unità della sezione, ma al prezzo di eliminare una parte considerevole delle presunte aggiunte. Jacob, Fassuto e Lacocque difendono il punto di vista tradizionale che l'avvicinamento dei nomi divini sia un preciso espediente lette-

rario di un unico autore. Ma, sia l'estrema artificiosità con cui viene interpretato l'uso dei nomi, come pure la continua necessità di adattare la teoria in tutte le sezioni successive, non ispirano grande fiducia in questo tipo di approccio.

Io concordo con Habel (ZAW 1965, p. 302) che, nonostante la presenza di fonti letterarie, nel testo attuale ci sia maggiore unità di quanta non sia stata ammessa. Innanzi tutto le tensioni reali presenti nella descrizione non vanno cercate nei vv. 1-6. Ciò suggerisce che il nucleo comune era consistente e spiega perché sia difficile una suddivisione precisa. La tensione principale che è stata sottolineata da Noth, riguarda il rapporto tra la fuga dall'Egitto e ritorno (2, 16 e 4, 19) e la teofania al rovelo, e riflette un problema di tradizione orale più che di fonti letterarie (cfr. Rudolph). La tensione più ovvia che resta riguarda i doppietti che si trovano in 7-8/9-12. La presenza di due fonti sembra ancora la soluzione più ovvia. Le differenze significative nella narrazione spiegherebbero, forse, la ragione per cui sono state mantenute entrambe le fonti. Nel cap. 4 si trovano alcuni elementi supplementari di riabborazione letteraria, ma le asperità dei vv. 5 e 8 difficilmente si possono spiegare con l'analisi delle fonti. La comparsa di Aronne nei vv. 13-16 sembra un tema secondario, e molto probabilmente insinuatosi a livello letterario (cfr. Westphal, ZAW 26, 1906, p. 227). Il ruolo di Aronne come portavoce permane in una certa tensione con il v. 11 e con il successivo atteggiamento dello stesso Mosè nell'incontro con Parone.

C. Critica delle forme e critica delle tradizioni di 3. Ass.

Il genere letterario della chiamata è stato analizzato in modo esauriente negli ultimi anni da Zimmerli, Habel, Kilian e recentemente da Richter. A mio avviso, il lavoro iniziale di Zimmerli, sviluppato da Habel, rimane il più profondo.

Habel delinea la chiamata di Mosè come segue: (i) il confronto con Dio, vv. 1-3-4a; (ii) le parole introduttive, vv. 4b-9; (iii) la missione, v. 10; (iv) le obiezioni, v. 11; (v) le rassicurazioni, v. 12a; (vi) il segno, v. 12. La singolare analogia di Es 3 con (Cde 6 e Ger 1 è stata notata da tempo e conferma una struttura stereotipa. Zimmerli (*op. cit.*) ha contestato l'esposizione esposta sopra con un secondo genere letterario di chiamata che egli trova in 1 Re 22 e in Is 6. In contrapposizione con il primo genere letterario che è una conversazione tra Yahweh e il suo messaggero designato, il secondo trova la sua collocazione in un'adunanza celeste. Il profeta ne registra le deliberazioni. Il tentativo di Habel (pp. 310ss.) di dimostrare che la struttura di base dei due tipi è comune a entrambi, non è del tutto convincente, ma mostra in modo

corretto alcuni importanti elementi di similitudine che spesso non sono stati rilevati. L'importanza primaria nel riconoscere questo genere letterario consiste nell'aiuto che offre al commentatore nell'assegnare una rilevanza prioritaria ai vari elementi del brano. Ciò evita la psicologizzazione del testo leggendolo in senso autobiografico.

La sezione 3, 1-4, 17 è una forma molto ampliata del racconto-base della chiamata. La chiamata si conclude con la consegna del segno nel v. 12 (forse con i vv. 16 e 17a). Nella sua forma attuale è stata apposta tutta una serie di obiezioni che permettono a una varietà di tradizioni divergenti di essere incorporate nella struttura narrativa. Le obiezioni riflettono aspetti assai diversi e mostrano uno sviluppo della tradizione su un arco di tempo considerevole (cfr. la sezione sul contesto dell'AT).

Il problema critico più difficile per quanto riguarda il genere letterario sorge quando si vuole determinare lo *sitz im Leben* del racconto della chiamata. La forma così come è stata fissata riflette la funzione dell'istituzione o ufficio particolare che ha elaborato il materiale? Qui le opinioni divergono alquanto.

1) L'analisi di Gressmann resta fondamentale poiché è la prima a perseguire in modo deciso il problema della storia delle tradizioni nei racconti che riguardano la chiamata. La sua analisi di tali racconti resta una delle sezioni più brillanti dell'intero suo libro, e continua ad esercitare una grande influenza (cfr. la dipendenza di Noth su questo punto). Gressmann cerca di isolare tre diversi livelli di tradizione. Il primo livello nella sua formulazione jahvistica è una saga mitologico-culturale che funziona etimologicamente per legittimare la santità di un luogo. Il secondo livello di sviluppo riflette un importante mutamento nella funzione. La saga etimologica locale è stata trasformata in un racconto di chiamata. Mosè è convocato da Yahweh che da divinità locale si è trasformato in un dio nazionale. Secondo la formulazione classica di Gressmann: «Lo scopritore (*Entdecker*) è diventato lo scoperto (*Entdeckte*)». Il terzo livello è il racconto Sacerdotale (P) del cap. 6 che è pervaso da una concezione filosofica della storia.

L'importanza del contributo di Gressmann fa di aver individuato i segni della tradizione del culto locale nel racconto del rovelo, che non era indispensabile al racconto della chiamata e che in origine aveva la funzione di *hieros logos* per un luogo sacro. Tuttavia, il metodo di Gressmann non è riuscito a distinguere tra i livelli autentici della tradizione d'Israele e la propria teoria dello sviluppo della tradizione che fu alla base della sua ricostruzione. La saga etimologica non funzionò da livello primario per Israele ma fu incorporata nel racconto della chiamata solo in forma di traccia per assolvere a un

ruolo nuovo. Il racconto della chiamata fornisce il nucleo originale della narrazione e impegna la tradizione locale. In altre parole, la cornice originale del racconto non era di natura mitica.

2) Plastaras (*op. cit.*, pp. 51ss.) ha tentato di modificare l'interpretazione di Gressmann. Accetta la sua definizione di Es 3, 1-6 come *hieros logos* di un luogo sacro e considera il passo separato dal racconto della chiamata per il quale suggerisce una collocazione giuridica. Plastaras sostituisce l'interpretazione mitologica con quella culturale. Egli vede i paralleli più prossimi nei numerosi esempi di manifestazione divina in un luogo sacro (Gn 12, 7ss.; Gs 5, 13ss., ecc). Comunque, la funzione culturale riflette una rielaborazione altamente teologica di materiale più antico. «Così il racconto del rovelo ardente presentava Mosè come loro modello agli Israeliti che si accingevano ad entrare nel santuario di Dio. Quando l'uomo incontra Dio, dev'essere aperto ad accogliere la parola di rivelazione». Ma il compromesso di Plastaras non offre molto aiuto effettivo al problema, ed espone l'autore all'accusa che la sua reinterpretazione teologica sia puramente di natura paraneitica.

3) Habel ha ipotizzato una connessione tra il racconto della chiamata e la missione affidata a un messaggero o a un ambasciatore. Naturalmente è stata riconosciuta da tempo la somiglianza tra il *Bateispruch* (annuncio) del messaggero e quello del profeta. Ma anche questa somiglianza non dev'essere esagerata. Diventa sempre più difficile includere l'ufficio profetico nella semplice categoria del messaggero. Sono pure implicati molti altri fattori. Il tentativo di Habel di far derivare la chiamata dalla pratica specifica di affidare una missione ai messaggeri è artificioso. L'esempio di Gn 24 non è della stessa natura nonostante accordi ampi aggiustamenti della tradizione orale.

4) A mio giudizio le testimonianze parlano ad ascrivere Es 3 all'ufficio profetico. Questo non significa supporre che la forma di profetismo sviluppata durante il periodo della monarchia sia stata impiegata per rileggere il periodo mosaico. Anzi, sembra più vicino alla verità il processo inverso. La tradizione collegava la chiamata di Mosè quale messaggero di Yahweh al più tardo fenomeno del profetismo classico. Essa riconosceva correttamente che con Mosè faceva la sua apparizione un elemento nuovo che differenziava il profetismo dall'epoca dei patriarchi. I patriarchi avevano ricevuto la rivelazione attraverso le teofanie, ma non avevano ricevuto alcun incarico di trasmettere un messaggio ad altri. La chiamata di Mosè descrive la cultura estremamente sconvolgente di un uomo per il quale non esistevano in precedenza né fedi né doli personali che gli fossero d'aiuto nel prepararlo alla sua vocazione. Tuttavia, è anche evidente che l'ufficio profetico che s'instaurò più

tardi influenzò la tradizione della chiamata di Mosè. In particolare, nella forma ampliata del testo in esame, la serie di problemi sollevati dall'avversione di Mosè ad essere inviato riecheggia la lotta, allo stesso tempo interiore ed esteriore, dei profeti d'Israele.

D. Uno studio di Es 3, 12 secondo la critica delle forme

Il problema di interpretare il segno di cui si parla nel v. 12 è stato sollevato da tempo. La difficoltà vera di questo versetto sta nel determinare esattamente la natura del segno e quale funzione abbia all'interno della narrazione. Per formulare il problema in termini grammaticali, a cosa si riferisce il pronome dimostrativo «questo» (*zeh*) del v. 12?

Si è spesso cercato di trovare l'antecedente nella proposizione che precede. Così traduce, per esempio, la NJPS: «Io sarò con te e sarò un segno che fui io colui che ti ho mandato». Ma questa interpretazione presenta alcune serie difficoltà sintattiche. Per esempio, la concessione asindetica con l'infinito costruito *h'ani'ya* parla alquanto a sfavore di un riferimento del pronome dimostrativo alla proposizione che precede. La traduzione della NJPS è costretta ad aggiungere la congiunzione «e», la cui assenza nel testo rappresenta precisamente il problema. (Ma cfr. Orlinsky, *Notes*, p. 153). Per la stessa ragione, nel riferire il pronome dimostrativo al rovelo ardente si incorre in una difficoltà simile dal punto di vista grammaticale. Qualcuno ha suggerito di riferirlo all'assicurazione precedente «Io sarò con te» (Seebass). In aggiunta alla difficoltà grammaticale, questa espressione stereotipa non ha alcuna funzione di segno negli altri racconti di chiamata.

Per questi motivi, la maggior parte dei commentatori moderni ha cercato di trovare il riferimento in ciò che segue. Per Mosè il segno consisteva nel fatto che il popolo avrebbe adorato Yahweh sulla stessa montagna dopo la riuscita liberazione dall'Egitto. La forza di questa interpretazione risiede nella sua solidità grammaticale. Le costruzioni parallele di 1 Sam 10, 1 (LXX), 1 Sam 2, 34, Ger 44, 29, ecc. giocano sicuramente a favore di questa interpretazione. Ma la difficoltà di questo punto di vista sta nel fatto che il segno confermerebbe l'annuncio solo a missione compiuta, il che non soddisfa la definizione biblica del segno, nonostante i frequenti tentativi di lavorare una gnosificazione a una simile interpretazione in Is 7, 14 e 2 Re 19, 26s. Di norma un segno assume la forma di una concreta garanzia che ha seguito alla promessa e ne precede il compimento.

Un ultimo gruppo di commentatori ha, perciò, respinto i due principali tentativi di soluzione proposti e ha sostenuto che il segno originario dev'essere scomparso dal testo così come ci è pervenuto. Secondo Nolh, il segno

doveva collocarsi in origine dopo il v. 12a. Gressmann propone un segno simile all'apparizione del messaggero di Dio in una colonna di fuoco e nubi che guiderebbe gli Israeliti fino all'Oreb. Ma questa rimane un'interpretazione limite che non può fare molto affidamento sul testo.

Tenuto conto di queste difficoltà, vogliamo offrire un nuovo studio dal punto di vista della critica delle forme nella speranza di portare un qualche contributo su questo spinoso problema. A proposito dei segni nell'Antico Testamento è già stata fatta sufficiente ricerca da dimostrare la grande varietà nell'uso. Lo studio di Keller, *Das Wort OTI*, Basilea 1946, ha tratteggiato con grande chiarezza l'uso del segno nelle fonti deuteronomiche e sacerdotali. Il nostro intento non è di rivedere questo materiale, ma di indirizzare l'attenzione su quell'aspetto particolare che porta direttamente al nostro passo dell'Esodo.

Noi sosteniamo che esistono due modelli di concessione del segno presenti nella primitiva tradizione dell'Antico Testamento che hanno molto in comune ma divergono su punti importanti. Il primo modello (designato A) si trova in 1 Sam 2, 34, 1 Re 13, 3; 2 Re 19, 29; 29, 9; Ger 44, 29. In tutti i casi, un profeta di Dio pronuncia una minaccia o una promessa che si realizzerà in futuro. Poi, a conferma delle parole profetiche, viene offerto un segno secondo la formula: «Questo è un segno per te» (*ez'zeh l'ka ha'et*). Il segno precede nel tempo l'imminenza della minaccia o della promessa. Inoltre, il segno è un evento storico preciso la cui natura è simile al compimento che prefigura. In 1 Sam 2, 30 si tratta della minaccia di distruzione pronunciata contro tutta la casa di Eli. In 2, 34 il segno consiste nel fatto che i due figli, Cofni e Pincas, sarebbero morti nello stesso giorno. In Ger 44, 27 viene annunciata una minaccia contro tutti gli uomini di Giuda che hanno trovato riparo in Egitto. Il segno viene dato nei vv. 29s.: Cofnà, re d'Egitto, morirà. In 1 Re 13, 2, un uomo di Dio pronuncia una minaccia contro l'altare di Betel. I suoi sacerdoti saranno uccisi e l'altare profanato. Nel v. 3 viene dato il segno che l'altare prima sarà demolito e poi le ceneri che vi stanno sopra saranno gettate al vento. Questo aspetto caratteristico del segno profetico come prefigurazione del compimento è strettamente connesso all'azione simbolica del profeta, designato lui stesso come segno (Is 8, 18; Ez 4, 3). Il segno si trova in una relazione causale con il compimento come «storia che crea la parola» (von Rad). In conclusione, un profeta annuncia una minaccia. Il segno conferma la minaccia, ne precede il compimento ma nello stesso tempo partecipa alla sua realizzazione.

Esiste, tuttavia, un secondo modello (designato B) che condivide molti aspetti del primo, ma diverge fortemente su alcuni punti essenziali. In 1 Sam 10, 1 (LXX), Samuele unge Saul capo d'Israele promettendogli che

avrebbe salvato il suo popolo. Il segno che viene dato adatta la stessa formula del modello A: «Questo è un segno per te». Tuttavia il segno serve a confermare la unzione, e non si riferisce direttamente alla promessa. Questa funzione è affermata in modo esplicito dalla proposizione introdotta da *ki* nel v. 1b, «un segno che Yahweh ti ha dato per essere capo». Ma il segno è inserito in una serie di eventi straordinari che diventano segni per il loro carattere estremamente insolito, ma che non mostrano di prefigurare la profezia.

In Gdc 6, 14 il messaggero di Yahweh annuncia a Gedeone il suo ruolo di liberatore d'Israele (6, 12), e assicurandogli l'aiuto di Dio (16a) gli offre una promessa di successo su Madian (16b). Gedeone pretende un segno con una formula molto simile: «Dammì un segno». Segue una proposizione relativa che illustra la funzione del segno: «che sei proprio tu che mi parla». Inoltre, il segno serve a confermare l'ufficio che Gedeone è stato chiamato a ricoprire. Quest'ufficio viene presentato come evento straordinario, che manifesta una forza sovrumana e attesa, in questo modo, la sua origine divina, ma non prefigura, nel caso specifico, l'evento promesso.

Infine, Es 3, 12 rappresenta un secondo racconto della chiamata in cui Mosè viene nominato liberatore d'Israele. Gli viene offerta l'assicurazione divina (12a) e un segno. La formula è stereotipa: «Questo è un segno per te». Segue una proposizione introdotta da *ki* che specifica la sua funzione: «che ti ho mandato». Il segno ha il compito di confermare l'ufficio e non è direttamente in relazione con la promessa. In sintesi: nel racconto della chiamata il segno segue l'elezione a un ufficio. Serve a confermare l'elezione attraverso un evento straordinario che legittima l'autorità di colui che fa l'elezione.

Tenendo presenti questi due modelli, possiamo ritornare al problema di Es 3, 12. L'aspetto singolare che emerge da questa analisi è il fatto che Es 3, 12 non si adatta facilmente ai due modelli. Nonostante l'impiego del *so* per delineare il modello B, la principale difficoltà sorge a proposito del segno. Secondo il modello e per sua esplicita dichiarazione, il segno deve confermare l'ufficio legittimando l'autorità di colui che parla. A questo scopo ci si aspetterebbe una straordinaria dimostrazione di forza. Invece il v. 12 fa riferimento a un evento futuro quando la missione sarà stata compiuta.

Questa concordanza mancata con il modello B sembrerebbe suggerire che il segno si adatta molto meglio al modello A. E in effetti il segno sembra riferirsi alla promessa finale più che all'ufficio come nel modello B. Inoltre, il ritorno del popolo per adorare sulla stessa montagna starebbe a indicare il tratto fondamentale di affinità tra il segno e la sua realizzazione. Il luogo e la pratica dell'adorazione sono stati in qualche modo prefigurati in un'occasione precedente. Questi aspetti del segno appaiono più vicini al modello A

che al modello B. Ma resta ancora una difficoltà. Nel modello A il segno è chiaramente separato nel tempo dal suo compimento, mentre in Es 3, 12 segno e compimento sono fusi insieme. In altre parole, il segno non si adatta in modo armonico né con l'uno né con l'altro dei modelli.

Di fronte a questo apparente vicolo cieco, proponiamo un'ipotesi che possa servire a superare le difficoltà. L'analisi ha dimostrato che Es 3, 12 ha in comune alcuni aspetti con il modello B: il racconto della chiamata e il segno destinato a provare l'autorità di chi affida una missione al profeta. Nella successione normale, il segno fa seguito a una difficoltà iniziale e la supera per mezzo di una esibizione di forza. La successione secondo questo modello è stata alterata nel nostro passo dell'Esodo. La spiegazione più probabile di questa alterazione sta nello sviluppo della tradizione che fa uso di un racconto eziologico locale che riguarda il rovelto ardente (cfr. Gressmann). Questo materiale più antico venne adattato al racconto biblico della chiamata. Il risultato fu che la straordinaria esibizione di potenza divina, a conferma dell'autorità del committente, invece di seguire precedeva l'obiezione. Il problema dimostrativo del v. 12 di norma si riferisce a quanto segue, ma in questo caso, in seguito allo sviluppo della tradizione, fu costretto a trovare il suo riferimento in ciò che precedeva, vale a dire il rovelto ardente. Una volta appurata questa connessione, è evidente che il rovelto ardente trova i requisiti del segno nel modello B. Il rovelto ardente serve a confermare l'autorità del committente con una esibizione di potenza fuori dal comune.

Tuttavia, resta ancora il problema di interpretare il v. 12b. Che funzione ha il ritorno di Israele al Sinai per adorare? Sembra probabile che nella formazione della tradizione che riguarda la chiamata, la tradizione a Mosè venisse letta alla luce degli avvenimenti successivi del Sinai. Quindi fu vista una relazione tipologica tra il rovelto ardente sulla montagna sacra e le vampe di fuoco del Sinai. Il segno dato a Mosè venne letto come una prefigurazione dell'esperienza d'Israele. Una volta stabilito questo rapporto, fu del tutto naturale che il modello esemplificato in A diventasse un mezzo adeguato per questo tipo di teologia. Il segno del rovelto veniva, ora, a indicare il compimento più che a definire l'ufficio, e in tale veste concorreva a prefigurare le caratteristiche della promessa.

In conclusione, il problema del segno in Es 3, 12 è sorto a motivo dello sviluppo della tradizione a suo riguardo. Appurato questo aspetto, la forma finale del testo diventa trasparente. Il senso del versetto è questo: il rovelto ardente è il segno che sono io colui che ti invia, e a garanzia sia il fatto che quando avrai liberato il popolo dall'Egitto, adorerai Dio su questa stessa montagna.

E. Il problema di Es 3, 14 e il nome divino

B. ALBRECHTSON, "On the Syntax of 'ehyeh' "ser 'ehyeh in Exodus 3, 14, *Words and Meanings: Essays Presented to D. Winston Thomas* a cura di P.R. Ackroyd, Cambridge 1968, pp. 15-28; A. ALT, "Ein ägyptisches Gegenstück zu Ex. 3, 14, *ZAW* 58, 1940/41, pp. 159s; W.F. ALBRECHT, "The Name Yahweh", *JBL* 43, 1924, pp. 370-8; *From the Stone Age to Christianity?*, Baltimore e London 1957, pp. 15ss.; W.R. ANSON, "The Divine Name in Exodus iii, 14", *JBL* 24, 1905, pp. 107-65; J.M. CROSS, Jr., "Yahweh and the God of the Patriarchs", *HTR* 55, 1962, pp. 225-59; O. ESSERLING, *KS IV*, Tübingen 1968, pp. 193-8; D.N. FIEBIGER, "The Name of the God of Moses", *JBL* 79, 1960, pp. 151-6; P. HAURY, "Der Name Jahwe", *OZ* 12, 1909, pp. 211-14; S. HEIMANN, "Der alttestamentliche Gottesname", *EvTh* 26, 1965, pp. 281-93; "Der Name JHWH in den Inschriften von Soleb", *Fourth Congress of Jewish Studies Papers* 1, Jerusalem 1967, pp. 213-16; H.B. HERSHMAN, "The Name of my Father", *VT* 6, 1955, pp. 130ss.; J. KATZBERG, "Origine et signification du nom Dieu Yahweh", *BBB* 35, 1970; J. LINDENKAM, "Noch einmal die Deutung des Jahwe-Namens in Ex. 3, 14", *ASVT* 3, 1964, pp. 4-15; E.C.B. MACLAUGHLIN, "Yahweh, the Origin of the Tetragrammaton", *VT* 12, 1962, pp. 439-63; R. MAYER, "Der Gottesname Jahwe im Lichte der neuesten Forschung", *BZ*, NF 2, 1958, pp. 26-53; S. MOWBRIDGE, "The Name of the God of Moses", *HUCA* 32, 1961, pp. 121-33; A. MORAVCSIK, *A Philological and Literary Treatise on the Old Testament Divine Names*, Helsinki 1952; G. QUAIN, "Kieros", *TWANT* III, pp. 1056-80 = *GLANTV*, coll. 1391-1450; C.H. RAYSON, *Werten and Wirken*, Berlin 1941; E. SANDU, "On Exodus iii, 14 - 'I am that I am'", *VT* 4, 1954, pp. 296-302; R. DE VAUX, "The Revelation of the Divine Name YHWH", *Proclamation and Presence. OT Essays in honor of G. H. Davies*, London e Richmond, 5^e 1970, pp. 48ss.; Th. C. VEEZAN, "ehyeh 'ser 'ehyeh", *Festschrift Barthold, Tübingen* 1950, pp. 498-512; W. ZIMMERLI, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie*, Stuttgart 1972, pp. 128s.

Pochi versetti dell'Antico Testamento hanno provocato una controversia così appassionata e altrettanto interpretazioni estremamente divergenti. La ragione è facile da intuire. Anche da una semplice lettura tutta una serie di problemi. Primo, perché Mosè pone il problema del v. 13 in questi termini? «Se io dicessi che il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi, ed essi mi chiedessero, qual è il suo nome?». Il popolo ha forse dimenticato il nome del suo Dio o il Dio dei suoi padri non aveva nome? Secondo, l'ubicazione è proprio la richiesta di una reale informazione, o piuttosto un'espettazione per scoprire il significato del nome? Infine c'è da prendere in considerazione una questione logica. In che modo la proclamazione del nome serve a consolidare la rivendicazione di Mosè di aver ricevuto la rivelazione divina? Se il nome fosse stato ignoto come avrebbe potuto funzionare da prova per decidere della rivendicazione? (Cfr. Mainoni, *Guida dei Popolati* I, 63).

C'è un secondo gruppo di problemi che riguarda l'interpretazione della risposta (v. 14). Si può davvero parlare di risposta, o il v. 14 è, in realtà, un

riposto a rispondere? E ancora, la risposta del v. 14a è diretta al solo Mosè o è estesa all'intero popolo? Soprattutto, come va tradotta l'espressione 'ehyeh "ser 'ehyeh (Io sono colui che sono) e quale ne è il significante?

Infine, la connessione letteraria di questi versetti pone un certo numero di problemi di difficile soluzione. In quale rapporto si trova 14a rispetto a 14b? Qual è la successione logica dal v. 14 al v. 15 e dal v. 13 al v. 15?

Soluzioni proposte

Benché numerosi studiosi tendano a collegare la loro proposta di soluzione letteraria ad altri problemi che riguardano lo sviluppo della tradizione d'Israele, nondimeno nel modo in cui vengono trattati questi versetti emergono certi modelli caratteristici. Al primo posto troviamo un buon numero di studiosi che suggeriscono di rimaneggiare la successione dei versetti o di eliminare alcune parti, ritenute glosse secondarie. Le ragioni principali che hanno portato a questa decisione sono la triplice introduzione all'intervento di Yahweh e la difficoltà a trovare una sequenza logica nell'avvicinarsi delle persone nell'uso del verbo. Molto spesso il v. 14 viene interpretato come una glossa che interrompe la sequenza originale che va dal v. 13 al v. 15 (Eerdmans, Beer, Noth). Rudolph conserva il v. 14b e vede i vv. 14a e 15 come aggiunte posteriori. Arnold sostiene che il v. 14a sia un midrash o una glossa di 14b. Alcuni studiosi ritengono originali i vv. 13 e 14 mentre eliminano del tutto o in parte il v. 15 (Holzinger, Bartsch). Volendo riassumere, l'alto grado di soggettività che si riflette in queste soluzioni deporrebbe contro una soluzione letteraria avulsa dalla storia della tradizione testuale.

Il secondo modello con cui gli studiosi hanno cercato di risolvere le difficoltà letterarie è l'emendamento del testo. Welhausen, citando Ibn Ezra, suggeriva di emendare la prima persona 'ehyeh del v. 14b in terza persona (così anche Holzinger). La lettura o 'an dei LXX viene di solito richiamata come una testimonianza supplementare. Haupt, che sosteneva la forma hihihi della radice, suggerì la lettura 'ehyeh "ser yihyeh con il significato di «Io faccio essere ciò che viene all'esistenza». La soluzione di Haupt venne accolta da Albright nel suo articolo del 1924. Cross, superando la posizione di Haupt, ricostruisce la terza persona per tutte e due le forme verbali dell'espressione.

In stretta rapporto con il metodo dell'emendamento troviamo un terzo modello di ricostruzione storica. Questo tipo di approccio ha cercato di concentrarsi sull'espressione di Es 3, 14 e sul problema di spiegare il tetragramma. L'intera questione rimane la classica *crux interpretum* dell'Antico Testamento che ha provocato innumerevoli proposte di soluzione in altrettanti stu-

di *eth*. Le bibliografie in R. Meyer, *op. cit.*, F. M. Cross, *op. cit.*, e R. de Vaux, *op. cit.*

Indubbiamente l'argomento può valere appreso negli ultimi tempi e quello proposto da Albright. Egli vede il nome YHWH come una forma ipotetica o abbreviata di un'originale perfirasi teoforica del nome che egli fa derivare dalla forma hihihi della radice *HYV > *HWH. In tempi più recenti questa posizione è stata rilanciata e rafforzata da Freedman (*op. cit.*) e Cross (*op. cit.*).

Freedman inizia accogliendo la soluzione proposta da Albright della derivazione del tetragramma dalla forma hihihi. Sostiene che la forma verbale in Es 3, 14 era in origine un hihihi e significava «Porto all'esistenza». Il suo intento è di migliorare l'interpretazione dell'espressione, proposta da Haupt-Albright, che aveva emendato la prima persona del secondo *éhyeh* nella terza persona e leggeva: «Io faccio essere ciò che viene all'esistenza». Freedman, riconoscendo il parallelo con la costruzione circolare *iden per idem* presente in Es 33, 19, traduce l'espressione: «Io creo ciò che creo», o più semplicemente «Io sono il Creatore». Poi, suggerisce che Es 34, 6, che inizia con la relazione del tetragramma, sia, in realtà, una versione in prosa dell'espressione poetica originale. Questo accorgimento avvalorava la sua traduzione: «Dio crea ciò che egli crea».

A mio avviso, la ricostruzione di Freedman presenta alcune difficoltà. In primo luogo, anche se si accettasse, sulla base di paralleli extrabiblici, che il nome YHWH fosse originariamente derivata da una forma hihihi proto-somitica, non si dà alcuna prova certa che nella tradizione biblica sia mai stata attuata questa connessione con la forma hihihi. Freedman dà per scontata la sua ricostruzione. Prendere in considerazione come secondaria la forma gal dell'espressione, diventa molto problematico (cfr. i validi argomenti di de Vaux contro la forma hihihi del verbo). Secondariamente, la traduzione dell'espressione *iden per idem* con «Io sono il Creatore» fa perdere all'espressione tutta la sua forza, che risiede nella sua indeterminatazza (cfr. Vriezen). La forza che traspare da 3, 14 è diversa da quella di 34, 6 e le due non si possono mettere sullo stesso piano, come suggerisce Freedman.

F. Cross, seguendo un percorso un po' diverso, offre una argomentazione elaborata, avvalorata da paralleli studiati di recente del Vicino Oriente Antico, per affermare che Yahweh era in origine una perfirasi culturale di El, il dio della creazione, staccatosi dal culto di El per poi spodestarlo dal suo posto di preminenza. Cross sostiene la sua tesi avvalorandola con il tentativo di tracciare lo sviluppo dell'espressione *éhyeh* "ser *éhyeh* a partire dalla sua forma proto-somitica. Egli sostiene che l'espressione era in origine una peri-

frasi, che si leggeva alla terza persona poiché "ser aveva sostituito la particella relativa *du* della lingua ugaritica verso la fine della tarda età del bronzo. Così egli ricostruisce la formula: *yehni du yehni*. Egli traccia un parallelo tra *du yehni* e l'appellativo di El in ugaritico, *du yehonim* («Colui che creò»). Inoltre, sostiene, che *du yehni* fosse originariamente un epiteto di El e propone la ricostruzione dell'espressione primitiva come *yd du yehni*. In seguito, la sostituzione di El, con YHWH in prima posizione sarebbe avvenuta quando Yahweh divenne il principale nome culturale.

Senza voler entrare nel merito di tutte le questioni implicate dall'interpretazione di Cross, possiamo accennare ad alcune difficoltà: (i) A mio avviso, sembra molto improbabile che l'espressione *iden per idem* si sia sviluppata in conformità a questa elaborata ipotesi storica quando si possono trovare stretti paralleli altrove, per esempio in Es 33, 19 (cfr. Vriezen). (ii) L'ipotesi di Cross viene meno quando si trova a dover spiegare in modo adeguato la presenza, nell'espressione, del verbo alla prima persona. L'aggiunta della spiegazione che la divinità si rivolge in prima persona mentre chi partecipa al culto usa la terza persona, non evita la difficoltà del verbo che ricorre due volte. (iii) Nel migliore dei casi la soluzione proposta resta estremamente provvisoria poiché mancano prove dirette per verificare i numerosi dati ipotetici.

Al di là delle difficoltà storiche e filologiche dell'ipotesi di Cross, che storici e linguisti continueranno a discutere, rimane il problema ermeneutico di base a proposito del metodo di ricostruzione adottato da Cross e da altri. Cross ha elaborato un valido argomento per collegare il nome Yahweh originariamente con il verbo causativo amorrita. La sua analisi corregge ampiamente l'opinione assai diffusa di semitisti come Dillmann secondo cui la forma hihihi di HWH * non aveva precedenti. Tuttavia, si presenta un problema di critica nel momento in cui egli usa un metodo che non fa distinzione tra la ricostruzione storica dello sviluppo avvenuto in Israele sulla base dei paralleli del Vicino Oriente Antico e la storia della tradizione propria d'Israele.

Cross sostiene che il tetragramma riflette la tradizione di un dio della creazione, analogo all'El ugaritico, che si sviluppò a partire dalla religione canaanita. Egli cerca di trovare un appoggio alla sua ipotesi ricostruendo la tradizione di Es 3. Solamente in questo passo il nome è collegato con tutta evidenza con il verbo *hayeh*, e chiaramente nella sua forma gal. Cross è così stretto ad ammettere che il conflitto tra la sua ricostruzione e la tradizione di Es 3 riguarda esclusivamente lo strato tardo e secondario del testo attuale. Testimonianze a questa ipotesi non si trovano nei filoni della tradizione

israelitica, ma solo in una ricostruzione storica dello sviluppo che, a suo modo, è altrettanto radicale della ricostruzione di Wellhausen o Gressmann. In altre parole, Cross non fa una distinzione tra i diversi livelli della tradizione, ma vi sostituisce una tradizione ricostruita in analogia con i paralleli del Vicino Oriente Antico. Questa presunte un grado di continuità tra il Vicino Oriente Antico e i primissimi livelli della tradizione d'Israele che è, nel complesso, una puro dato teorico.

Una soluzione alternativa è quella di prendere sul serio la tradizione propria d'Israele quando interpreta il nome divino in una maniera che è in strettamente discontinuità con i paralleli del Vicino Oriente Antico. Una simile prospettiva riconoscerebbe sicuramente la prossimità del nome divino al mondo del Vicino Oriente Antico e terrebbe conto anche della lunga preistoria del nome prima della sua apparizione in Israele, ma lascerebbe aperta la possibilità che Israele abbia attribuito al nome un significato completamente nuovo. Il fatto che la stessa tradizione biblica non conservi alcuno degli elementi di continuità teorizzati da Cross, ma sottolinei la novità del nome per Mosè, deporrebbe a favore di questo secondo tipo di approccio al problema.

Analisi critica di Esodo 3, 13-15

Abbiamo criticato il tentativo di risolvere i problemi letterari del testo prescindendo dalla tradizione orale. Ci siamo anche opposti a postulare teorie dello sviluppo primitivo che non tengano conto seriamente della tradizione storica del passo. Che cosa possiamo aspettarci da una analisi critica delle forme?

Una prima osservazione riguardante la forma è che non può essere recuperato un modello unico di tradizione orale. Esiste, piuttosto, un intreccio estremamente complesso di elementi provenienti da più modelli. Il non aver riconosciuto questa complessità ha portato a cercare soluzioni che in parte sono suffragate dal testo, ma che sono costrette a lasciare cadere o a eliminare altri aspetti importanti.

Innanzitutto, l'apparizione teofanica della divinità che, sovente in un luogo sacro, rivela il suo nome con una formula autorivelatrice, assume una forma che trova molti paralleli nell'Antico Testamento (cfr. Gn 17, 1; 26, 25; 28, 13; Es 3, 6, ecc.). Dio stesso appare a uno dei patriarchi annunciando il suo nome con una formula fissa di autopresentazione *ni/na' niki 'tohi' 'abraham* e rinnova la promessa. Il beneficiario della teofania non è inviato, come nella chiamata dei profeti, né gli viene dato un segno. Solamente nel caso di (in) 15, 2 Abramo solleva obiezioni alla promessa offerta da Dio.

In secondo luogo, c'è un altro gruppo di passi, generalmente designati come teofanie, ma che differiscono notevolmente dalle precedenti per la forma (cfr. Gn 32, 30; Gde 13, 17). Qui la rivelazione avviene attraverso la figura di un intermediario. C'è un incontro iniziale, il cui contenuto varia in modo considerevole, ma in base al quale viene pronunciata una promessa o una benedizione divina. Ma l'atto di autorivelazione non dà inizio all'incontro. Il beneficiario s'informa, piuttosto, circa il nome del suo interlocutore. Il contesto di Gn 32 e Gde 16 chiarisce che la richiesta d'informazione è sincrona dal momento che il suo nome è sconosciuto. Come è stato spesso osservato, l'angelo di Yahweh ha una posizione che oscilla in modo caratteristico tra la funzione di intermediario e quella di rivelare lo stesso Yahweh. Nondimeno, la forma è completamente distinta dalla formula di autorivelazione del primo modello.

Il terzo gruppo di passi presenta un modello di chiamata che è già stato analizzato in riferimento a Es 3, 1ss. All'inizio si ha una apparizione, solitamente si tratta dell'angelo di Yahweh, cui fa seguito un messaggio introduttivo e il conferimento di una missione. Con l'eccezione di Es 3, 1, il messaggio divino non introduce se stesso né è la rivelazione del nome in questione. Il punto essenziale di questi passi è focalizzato sulla missione e sulle obiezioni che seguono, che portano alla concessione di un segno. Questo modello si differenzia da quello della teofania nell'attribuire poca importanza all'apparizione della divinità o al luogo della rivelazione, o all'acquisizione del nome del committente, poiché questo secondo elemento si presume sia noto.

Infine, si trova una forma, riflessa in un certo numero di passi, che deriva da un domanda riguardante il significato di alcune pratiche religiose (Es 12, 26; 13, 14; Dt 6, 20; Gs 4, 6; 21; 22, 24). Soggin (VT 10, 1960, pp. 341ss.) ha definito questa forma come un genere stereotipo di istruzione. La forma interessa in questa analisi in quanto si avvale di una domanda che non richiede ulteriori informazioni, ma cerca, piuttosto, di scoprire il significato di una pratica nota. La forma è affine alla forma eziologica individuata da Gunkel. Tuttavia se ne differenzia nel conservare la sua forma di domanda come parte della tradizione più che rappresentarne un livello più antico che necessita di una ricostruzione per poterlo individuare (cfr. Gunkel a proposito della moglie di Lot).

L'intento nel delineare queste diverse forme è quello di vedere quale prospettiva possano gettare su Es 3, 13-15 questi modelli della tradizione. Non è detto che i quattro modelli siano rimasti indipendenti uno dall'altro, o che riflettano necessariamente posizioni separate. Nondimeno il saper riconosce-

re gli elementi stereotipi aiuta spesso a mettere ordine nel complesso intreccio di Es. 3.

Ora ritorniamo al testo, analizzandolo più da vicino. Il v. 13 viene presentato nel più ampio contesto di una serie di obiezioni da parte di Mosè di fronte alla sua chiamata. È importante sottolineare subito che il problema del nome di Dio non è posto direttamente da Mosè come se avesse detto: «Allora, come ti chiami?». La richiesta viene espressa come un'esigenza del popolo. Ma anche in seguito, non è direttamente Mosè che chiede il nome. Egli domanda cosa rispondere nel caso il popolo avesse chiesto un nome. È immaginabile che rimangano aperte altre possibilità oltre alla effettiva questione del nome.

C'è un'altra osservazione da fare che riguarda la natura della richiesta. Questa non è posta come una domanda ipotetica (*im = se*), ma è presentata in una proposizione introdotta da *hinneh*: «Come stabilito, io mi presento al popolo. Ora, quando dirò che il Dio dei vostri padri mi ha mandato, ed quindi essi mi chiederanno: "Qual è il suo nome?", che cosa risponderò?». La reazione del popolo alla dichiarazione di Mosè non è considerata come una possibilità remota, ma come la domanda ovvia che egli certamente si aspetta. La richiesta implica che la verifica della missione di Mosè dipende completamente dalla rivelazione del nome. Come va spiegato tutto questo?

È possibile trovare un precedente a questo forma di connessione in ciascuno dei quattro modelli che abbiamo preso in considerazione? Nella prima forma di teofania, il nome di Dio viene rivelato attraverso una formula autoritativa che legittima la rivelazione, ma non si dà alcuna relazione con la missione. Nella seconda forma di teofania viene sollevato il problema del nome, ma l'intento volge a legittimare la rivelazione fatta attraverso un intermediario, e non perché questa rappresenti una missione per terzi. Inoltre, nel genere letterario della chiamata, non è la rivelazione del nome che autentica la rivelazione della missione, ma i segni che l'accompagnano. Infine, il modello eziologico dell'informarsi del significato non è sufficiente a giustificare quello della risposta, né la risposta serve a dimostrare la validità della domanda. Inoltre, se la domanda fosse da interpretarsi semplicemente come una richiesta del significato del nome: «Che cosa rivela il suo nome riguardo alle sue intenzioni nei nostri confronti?», allora la forma dell'obiezione appare inadeguata. Mosè conosce già le intenzioni di Dio nei confronti di Israele. Concludiamo, pertanto, che nessuno dei quattro modelli che abbiamo preso in esame è in grado di offrire un autentico precedente al problema posto dal v. 13. Anche se sono presenti alcuni aspetti del problema, il modello che ne risulta differisce in modo considerevole dagli altri quattro.

È, allora, possibile trovare altrove la spiegazione dei tratti peculiari della

domanda? Si potrebbe sostenere che la richiesta del nome divino fosse una necessità richiesta dalle esigenze del culto (Greenberg). Israele, come il resto del Vicino Oriente Antico, richiedeva il nome divino per esigenze di culto. Se può essere valido il rapporto tra nome e culto, questo non può risolvere le difficoltà del testo. Se Mosè avesse immediatamente rivendicato la missione di celebrare una festa, si spiegherebbe la richiesta del nome come naturale esigenza della pratica culturale. Ma l'intento è quello di riportare la missione più al nome che al culto.

Forse si potrebbe sostenere che la giustapposizione insolita di questi due elementi rifletta la più tarda questione della rivendicazione profetica all'autorità che, come sappiamo, era frequentemente chiamata in causa (Am 7, 10ss.; Os 9, 7, ecc.). Il profeta rivendica una missione affidatagli da Dio e il popolo vuole una prova che attesti questa rivendicazione. La difficoltà, comunque, risiede nel testo. La difesa del profeta non è causata da una richiesta del nome peculiare di Dio, e non è mai presentata in questi termini. I profeti del periodo classico difendono la loro rivendicazione di rappresentare Dio descrivendo lo sconvolgimento radicale della loro vita quotidiana al momento di accettare la missione, e dimostrando la loro autorità con il proclamare la parola di Dio. Ancora una volta, non si può sostenere un parallelo con Es. 3.

A questa impossibilità a trovare un precedente alla richiesta nelle risposte tradizionali, si deve cercare una soluzione diversa. A partire da quando il nome di Yahweh diventa il tramite di autenticazione del messaggero? La soluzione è chiaramente connessa all'ufficio del profeta. (In può avanzare una rivendicazione a questo ufficio e in che modo può essere convalidata la rivendicazione? De 13, 1 cita il caso di un profeta che non solo può fare segni e miracoli, ma può anche provocare gli eventi. Contro questa minaccia del falso profeta che travierà Israele esiste una prova sicura. Se il profeta dice: «Seguiamo altri dèi», allora egli è sicuramente un imbroglione. Ha insignito la ribellione contro Yahweh. Similmente Dt 18, 20 si rivolge ai profeti che parlano «in nome di altri dèi». La lotta tra i profeti di Baal e i profeti di Yahweh culmina nella lotta di Elia sul Carmelo (1 Re 18, 19ss.; cfr. 2 Re 10, 19ss.). Ma anche Geremia venne a conoscenza di profeti che profetizzavano in nome di Baal (Ger 2, 8; 23, 13). Naturalmente, nel periodo successivo, il problema di distinguere tra veri e falsi profeti andò di nuovo in crisi (per una analisi su questo punto cfr. i testi di von Rad, Quell, Osswald, Kraus). Sia i falsi che i veri profeti si richiamano a Yahweh. Nondimeno, è altrettanto chiaro che nella storia dell'antico Israele la prova di essere un vero messaggero era legata al fatto di profetizzare nel nome di Yahweh.

Qra, secondo la tradizione orale conservata in E, il nome divino di Yahweh fu rivelato per la prima volta a Israele durante il periodo mosaico. Mentre la tradizione J identifica Yahweh con il Dio dei padri, la tradizione E, seguita da P, segna un'interruzione nella tradizione. A Mosè venne rivelato un nome nuovo. Vorrei aggiungere che la tradizione E, nel corso della trasmissione, fu influenzata dal problema successivo dei veri e falsi profeti. Infatti, la giustapposizione singolare di elementi in Es 3, 14, che ha rappresentato un ostacolo per i commentatori, può essere spiegata meglio con questa ipotesi.

La tradizione E presenta Mosè che si rivolge al popolo e afferma di essere stato inviato a lui dal Dio dei suoi padri. Il popolo vuol conoscere il nome di Dio. Il problema che si è posto è stato quello di spiegare il perché di questa richiesta. Il popolo aveva dimenticato il nome di Dio? Ma, allora, in che modo il nome poteva rappresentare una garanzia? Il senso della richiesta è di strappare a Mosè una risposta che serva come prova definitiva della sua pretesa di essere un profeta. Qual è il nome del Dio che Jha inviato? Il v. 15 fornisce la risposta. *Yahweh* è il Dio dei padri; questo è il suo nome per sempre! Il fatto che la fonte E usi questa formula per trasmettere la sua tradizione, ottiene due risultati. Primo, che è stata conservata la testimonianza più importante che fu la tradizione E a segnare attraverso Mosè l'introduzione del nuovo nome in Israele e allo stesso tempo a conservare la continuità storica della rivelazione di Dio. Secondo, che il ruolo di Mosè quale profeta autentico viene riaffermato alla luce della nuova situazione sorta in Israele. Mosè conferma la sua funzione profetica annunciando il vero nome di Dio.

Ma la nostra indagine non è ancora terminata. Come va spiegato il v. 14? Dio disse a Mosè: «*ehyeh 'ser 'ehyeh*». E aggiunse: «Così parlerai ai figli d'Israele: «*'ehyeh* mi ha inviato a voi». Il parallelismo tra i vv. 14 e 15 è stato notato da tempo. I due interventi vengono presentati come la risposta di Dio all'obiezione del v. 13. Ciò nonostante, il contenuto del verso 14 è completamente diverso dal contenuto del v. 15. A questo proposito ci si può chiedere se si tratti di una vera risposta o non piuttosto di un rifiuto a rispondere. L. Koehler, assieme ad altri studiosi dell'Antico Testamento, l'ha interpretata un'evasione alla domanda come la si trova in (in 32 e Cide 13. Dio è il *deus absconditus*).

Io ritengo che esistano alcune ragioni molto valide che parlano a sfavore di questa interpretazione: (i) il v. 14b non rappresenta sicuramente un rifiuto, ma una precisa risposta alla domanda. (ii) L'espressione «Io sono chi sono», non significa «Questo non ti riguarda» — il testo ebraico non dice «*ni 'ser 'ni*» — espri- me, piuttosto, un uso patronastico del verbo *hayeh*. Inol-

tre, Vriezen ha mostrato chiaramente che la formula non è una semplice espressione di indeterminazione, ma un'accentuazione della realtà di Dio: «Io sono chi sono» significa: «Io sono là, dovunque sia possibile... sono realmente là!». Il testo parallelo di Es 33, 19 confermerebbe questa interpretazione.

Qual è la cornice di una simile risposta? Naturalmente è del tutto diversa da quella che è stata suggerita per il v. 15. Il verso 14 risponde alla domanda con un gioco di parole sul nome Yahweh che è connesso alla radice di «essere». Ciò indica che la domanda del v. 13: «Qual è il suo nome?», non era intesa come una richiesta d'informazione, ma piuttosto di spiegazione del significato del nome. Che cosa significa il nome? Naturalmente, lo stretto rapporto tra il nome della persona e il suo carattere è comune sia al mondo dell'Antico Testamento che al mondo del Vicino Oriente Antico. In altre parole, la domanda è stata interpretata secondo il modello etimologico del «perché infantile».

Che cosa cambia nell'interpretazione del testo? Una prima ipotesi sarebbe che, data per scontata l'identificazione di Yahweh con il Dio dei padri, la singolarità della domanda perde di significato. Quando Mosè avesse riferito che il Dio dei padri l'aveva mandato, nessuno gli avrebbe chiesto qual era il suo nome. Quindi la domanda va letta come richiesta di spiegazione del nome. Che cosa vuol farci capire Yahweh con questo nome? Per quanto sia difficile determinare con precisione quando ci sia stato questo mutamento, sembra assai probabile che ciò si sia verificato a livello letterario. Sicuramente l'accostamento delle fonti J e E portò alla piena identificazione di Yahweh con il Dio dei padri che in seguito avrebbe oscurato la peculiarità della tradizione E riguardo al nome. Anche la forma attuale del testo riflette più un lavoro letterario che una fusione di tradizioni orali. Il v. 14a appare come un parallelo del v. 15, con il v. 15b a fare da collegamento letterario con il v. 13.

Riassumendo: i vv. 13-15 riflettono una storia della tradizione che va dal livello orale a quello letterario e offrono una serie di testimonianze sulle questioni che riguardano la funzione profetica e il piano divino.

P. *Analisi dei temi e dello stile*

In questi due capitoli si possono osservare alcuni interessanti modelli linguistici. Innanzi tutto i versetti si presentano in gruppi, ognuno dei quali impiega una diversa serie di verbi formati da una radice ebraica. Da notare, per esempio, che nei vv. 2-7 la radice *r'h* (vedere) compare sette volte; nei vv. 10-15 *sh* (inviare) ricorre cinque volte; in 4, 1-9 *he* «*min* (credere) quattro volte; in 4, 10-17 *abr* (parlare) sette volte, e *peh* (bocca) sette volte. Que-

sto modo di raggruppare difficilmente rappresenta una tecnica voluta poiché la scelta dei verbi è dettata fondamentalmente dal soggetto dell'intervento. Eppure appare chiara la presenza di un modello.

Assieme alla tendenza a raggrupparsi attorno a un verbo, ci sono alcune frasi che ricorrono lungo i due capitoli in modo da fornire un'unità tematica. La comparsa del Dio di Abramo, Isacco e Giacobbe, annunciata per la prima volta in 3, 6 viene ripresa in 3, 15; 16; 4, 5. La frase «Io sarò con te» ricorre in 3, 12 (cfr. 3, 14); 4, 12. 15. Va notato pure l'uso frequente di verbi come «conoscere» (3, 7, 19; 4, 14) e «andare» (3, 10; 16; 4, 12).

Molto più importante è una valutazione del risultato stilistico nel suo insieme. Dopo la descrizione iniziale della *teofania* il medesimo stile prosegue lungo i due capitoli con un uso esteso del dialogo. Il contrasto tra i due interlocutori è notevole. Gli interventi di Dio sono piuttosto lunghi e spesso ripetitivi. Questo fatto può essere spiegato, in alcuni casi, con la combinazione delle fonti, ma non sempre. La lunghezza della parte di dialogo riservata a Dio deriva dal fatto che egli interviene per due volte senza che ci sia una risposta da parte di Mosè (3, 5-6). A volte la continuità dell'intervento è interrotta da espressioni come «di nuovo» (3, 15; 4, 6) o da qualche altra congiunzione come «ed ora» (3, 9). Al contrario, Mosè pronuncia frasi brevi e, a volte, un po' brusche.

La peculiarità degli interventi non si esaurisce, comunque, semplicemente nel riconoscere la diversa lunghezza, che rappresenta un espediente formale. L'autore mostra, invece, notevole abilità nel sviluppare la sua narrazione sottolineando una certa resistenza. Mosè solleva cinque tipi di obiezioni nei confronti della sua missione. Queste non sono collegate tra di loro in modo logico, anche se iniziano da una motivazione personale. Il procedere del dialogo è più viscerale che razionale. Una volta rintuzzata l'obiezione, ne sorge subito un'altra, non collegata alla precedente. L'obiezione non viene mai sviluppata con aggiunte apparenti. Il quadro che ne emerge è quello di una persona che cerca di ragionare con qualcuno che continua a proporre argomenti, ma fa cui volontà, non la mente, si oppone fondamentalmente alla chiamata. L'obiezione iniziale di Mosè vuol mostrare che egli è cosciente dei propri limiti. Ma presto la sua obiezione arriva a contraddire Dio e a mettere in cattiva luce il popolo. Alla fine Mosè non ha più vie di scampo e appare chiaro quale sia il suo vero dubbio.

Gli interventi di Dio vengono descritti con consumata abilità. Ogni obiezione trova un'accurata risposta, di norma con l'assicurazione di aiuto che si aggiunge alla spiegazione. Diversamente dalle obiezioni che appaiono non collegate, le risposte di Dio si muovono solidamente su un unico binario. In ogni ri-

sposta l'autore presenta Dio che riprende e ripete alcune espressioni chiave come «Il Dio dei vostri padri», «Io sono con te». Inoltre Dio conclude ogni volta il suo intervento esortando Mosè all'azione (3, 10; 16; 4, 12). Anche quando la pazienza di Dio si esaurisce di fronte al netto rifiuto di Mosè a parlare, l'autore biblico non altera in modo sostanziale il modello di comportamento di Dio nei confronti del suo servitore. Egli rimane paziente ma risoluto.

Un'ultima caratteristica dell'intervento di Dio è rappresentata dall'uso dell'anticipazione introdotto dall'autore. Quasi tutte le risposte divine vanno oltre il problema immediato e coinvolgono il futuro (cfr. 3, 12. 18. 21s.; 4, 9. 15). L'intento è quello di avvolgere l'intervento di Dio in un'atmosfera di grande fiducia e di speranza che alla fine riescono a vincere le resistenze di Mosè.

3. IL CONTRASTO DELL'ANTICO TESTAMENTO

I capitoli 3 e 4 sono interamente caratterizzati da un'interazione tra l'umano e il divino. La sezione riferisce la rivelazione di Dio a Mosè. Questa ha come risultato il conferimento di una missione divina a un messaggero che viene messa in relazione alla lunga resistenza di Mosè a essere coinvolto nel piano divino. L'intrecciarsi del progetto redentivo di Dio per Israele con la reazione degli strumenti scelti forma la trama e il tessuto del racconto della chiamata.

13, 1-121 L'incontro iniziale tra Dio e Mosè riflette una notevole mescolanza di fattori ordinari dell'esperienza umana con altri di natura fuori dell'ordinario. Mosè, come sempre, sta pascolando il gregge del suocero. La forma verbale del v. 1 indica un'azione continuata al passato. La ripetizione del nome del suocero, questa volta chiamato *lefro*, segna il perdurare della sua occupazione. Di propria iniziativa, e indubbiamente alla ricerca di nuovi pascoli, arrivò al monte Oreb. Là giunto, nota un comunissimo cespuglio del deserto che brucia, e decide di avvicinarsi e osservarlo meglio. Ma si dà il caso che l'Oreb sia «la montagna di Dio», un suolo sacro. La frase, «l'angelo di Yahveh gli apparve dal mezzo del cespuglio», funge da indirizzo interpretativo per l'intera descrizione che segue. Il cespuglio brucia ma non viene consumato dal fuoco. Questa è la «grande meraviglia» che costringe Mosè a deviare dal suo percorso. Quella che era incominciata come una tranquilla giornata scandita dalle abitudini consuete, finì per trasformarsi in un'esperienza assolutamente nuova per Mosè. La vecchia vita di pastore era finita; iniziava la nuova vita di liberatore. La trasformazione è stata resa possibile dalla concomitante azione di Dio e di Mosè. L'iniziativa si è spostata da Mosè

a Dio. L'esperienza ordinaria si è trasformata in qualcosa di straordinario. Il vecchio lascia il posto al nuovo.

La descrizione biblica della teofania e della chiamata, quali eventi di un'interazione dovuta alla iniziativa di Mosè e a quella di Dio, è stata spiegata dal punto di vista storico con la fusione di due strati della tradizione. Mosè, lo «scopritore di Dio» nel racconto eziologico locale, diventa lo «scoperto da Dio» nel racconto della chiamata. Quale che sia la fondatezza di questo tipo di analisi, essa non può essere usata come un surrogato per determinare il significato di questa interazione degli elementi presenti nel testo così come ci è pervenuto. L'aspetto diacronico conserva la sua funzione se illumina quello sincronico, non nel distruggerne l'integrità. Il fatto che l'interazione degli elementi presenti nel capitolo non sia semplicemente il risultato di una fusione artificiale di tradizioni viene confermato dalla maestria della trama lungo l'intero capitolo che continua a intrecciare gli elementi divini con quelli umani. In un senso reale, ciascuna delle obiezioni che si susseguono nasce dalla prospettiva dell'esperienza passata (3, 11, 13; 4, 1, 10) e ciascuna delle risposte di Dio lo mostra sollecito alla nuova realtà di fede che è stata promessa (3, 12, 14; 4, 5, 11ss.).

La sottile dialettica del capitolo non è certamente capita da quei commentatori che vorrebbero includere l'elemento divino entro la categoria del psicologico. La chiamata di Mosè diventa, allora, l'intima riflessione di un uomo sui problemi riguardanti il suo popolo, e l'accessibile convinzione religiosa che Dio voleva aiutarlo. Il capitolo è chiarissimo nel vedere la chiamata di Mosè e l'intera esperienza profetica come una rottura radicale con il passato, iniziata da Dio, per cui «la generosità e l'intensità della fede, come ogni altra qualità e inclinazione personale non predispongono in alcun modo l'individuo ad essere chiamato da Yahweh al ministero profetico». (von Rad, *Teologia dell'Antico Testamento* II, p. 78).

Viceversa, il punto essenziale della chiamata consiste nel mostrare che nella chiamata non viene meno una volontà e una iniziativa umana che, lungi dall'essere annullate, rimangono gli elementi basilari di colui che deve essere invitato. I tratti stupefacenti della solenne teofania davanti alla quale Mosè si fa piccolo, vengono subito relegati sullo sfondo del capitolo e Dio si rivolge a Mosè come al suo rappresentante scelto: «Conosco le loro sofferenze... Sono venuto a liberarli... Io ti mando da Parone». La volontà divina cerca di trasformare quella umana, ma il messaggio continua a opporre resistenza anche dopo aver ricevuto l'incarico. Il profeta di Dio non è semplicemente uno strumento di comunicazione nell'Antico Testamento. Esodo 3 offre un esempio classico dell'ufficio come quello che, anche se di esclusiva iniziativa divina,

coinvolge un'autentica responsabilità umana. Colui che è chiamato può dimostrarci riluttante, strappare un compromesso nel piano divino (4, 14), ma alla fine, volente o nolente, dovrà parlare a nome di Dio (4, 15ss.).

Abbiamo già caratterizzato la seconda parte del racconto della chiamata come la narrazione della resistenza opposta da Mosè. Va, inoltre, notato che i diversi tipi di obiezioni, ciascuna delle quali riflette una storia della tradizione, perlomeno se lette nel contesto del capitolo come un tutt'uno, formano un modello narrativo molto interessante. La mancanza di un collegamento logico tra le diverse obiezioni, che vanno dalla descrizione di autentica modestia, la paura dell'ignoto, i timori del popolo, alla predisposizione a giustificazioni, aggiunge una straordinaria vivacità alla scena. Alcuni problemi sono reali, altri sono inventati. Alcuni degni di un profeta, altri no. Ciascun problema è risolto da Dio con estrema serietà. L'obiezione viene esaminata e poi soddisfatta con una promessa divina. I timori passati non ostacolano la promessa di liberazione futura.

La prima obiezione, «Chi sono io per andare da Parone e far uscire gli Israeliti?», riflette la reazione spontanea di Mosè che percepisce immediatamente l'aperta discrepanza tra le sue modeste capacità e l'enormità del compito che lo attende. È la risposta classica di colui che è chiamato (Ger 1, 6; 1 Sam 9, 21; Gdc 6, 15). Nell'Esodo vengono omesse le credenziali alla rovescia che stanno a indicare la mancanza di prestigio — egli non è nessuno e la sua famiglia è delle più infime (Gdc 6, 15) — ma l'ambiente agreste che fa da sfondo al capitolo è sufficiente a renderne l'idea. Cos'ha a che fare un pastore con una missione così importante? Questa obiezione di Mosè viene soddisfatta con un'assicurazione e un segno, di natura diversa ma in rapporto tra di loro. Mosè è rassicurato che Dio sarà con lui. Le ragioni per cui Mosè viene invitato non vanno ricercate nelle sue capacità, ma nel fatto che egli è uno strumento per realizzare il piano di Dio. Poi, Dio offre spontaneamente un segno a conferma del conferimento della missione. La difficoltà effettiva del versetto sta nel determinare esattamente la natura del segno e quale sia la sua funzione nel capitolo. Nella sezione precedente abbiamo sostenuto la necessità di una dimensione storica per la comprensione di questo testo. Il pronome dimostrativo del v. 12 si riferisce, innanzi tutto, alla teofania del rovetto ardente. Ecco un segno visibile della potenza di Dio che intrinseca i limiti dell'esperienza umana. Tutti sanno che i cespugli bruciano e si consumano subito. Ma eccone uno che brucia senza consumarsi. Si tratta di un evento straordinario, riflesso della santità di Dio che nessuno osa violare.

Ma il segno punta in un'altra direzione e opera in due diversi modi. Per prima cosa, serve a dimostrare l'irresistibile potenza di Dio che conferisce la

missione e prepara il suo profeta per un progetto divino. La vecchia domanda, «Chi sono?», si dissolve di fronte alle nuove potenzialità dell'ufficio. Se, condurramente, il segno partecipa già della promessa futura di un popolo redento che adora Dio nel suo santuario. Il segno opera come un anticipo della promessa futura, la cui realtà è già emersa nella chiamata di Mosè. La sua missione trova il suo significato ultimo nella comunione di vita del popolo obbediente che egli è chiamato a liberare secondo il progetto di Dio.

[3, 13-15] Poi, Mosè sollevò una seconda obiezione. «Posto che io mi presento al popolo d'Israele e gli dica, "Il Dio dei vostri padri mi ha mandato a voi" e questi mi chiedi, "Qual è il suo nome?" che cosa gli dovrò rispondere?». Questa richiesta è all'origine di una complessa controversia storica tra gli studiosi ed è stata affrontata con una tale quantità di questioni complicate che risulta ormai estremamente difficile recepire il testo nel suo attuale contesto. Si tratta di una vera richiesta? Era proprio necessario che Mosè, quale messaggero di Dio, venisse a conoscenza del nome? Il fatto che nell'incidento successivo con il popolo il problema non sia stato effettivamente posto non è un argomento decisivo contro la sua legittimità. Viceversa, il fatto che Dio abbia accolto la richiesta con estrema serietà e vi abbia risposto in modo circostanziato non depone necessariamente a favore della richiesta quasi fosse una reazione dettata da fede autentica. La stessa serietà da parte di Dio è valida in relazione alle evidenti fughe di responsabilità da parte di Mosè. Infine, una valutazione della richiesta nel suo contesto attuale viene semplicemente elusa se ci si richiama alla particolare mentalità ebraica o del Vicino Oriente, che comporta una stretta connessione tra nome e realtà, per trovare la chiave esegetica. Fa parte del problema esegetico in discussione riuscire a determinare dal contesto biblico se la richiesta sia dettata da fede autentica oppure no. La sua natura, in questo caso, non può essere desunta sulla base di una generica analogia. Certamente, nel suo attuale contesto, la richiesta di Mosè è considerata come una della serie di obiezioni. Fa parte delle resistenze del profeta. Che questa rispecchi la preoccupazione autentica di una persona saggia o non sia piuttosto un pretesto artificioso di un uomo indeciso, è un problema che è stato in qualche modo relativizzato. La richiesta è resa plausibile da altre della serie che riflettono via via il dubbio e aperte giustificazioni. Chiaramente il testo attuale non considera la preoccupazione di Mosè come qualcosa di assolutamente indispensabile al suo ufficio e che Dio avrebbe inavvertitamente mancato di chiarire.

La straordinaria importanza che i commentatori moderni attribuiscono alla risposta non dovrebbe offuscare questo aspetto.

L'analisi critica del testo e del genere letterario (v. sopra) confermò l'opinione degli studiosi che i vv. 13ss. riflettono la particolare tradizione di un'antica testimonianza che collegava la comunicazione del nome divino al conferimento della missione a Mosè. Ora è, comunque, nostro compito cercare di capire come questa testimonianza abbia trovato posto nel cap. 3. Qual è l'importanza della richiesta nel suo contesto attuale? Mosè immagina che il popolo reagirà con una domanda. All'annuncio del suo incarico, chiederà, «Qual è il suo nome?». La domanda è allo stesso tempo una richiesta di informazione sul nome e di spiegazione del suo significato. Sono due aspetti di un'unica domanda. Chiaramente il popolo vuole sapere qualcosa di più sulle vere intenzioni di Dio. Chiedendo di conoscere il suo nome, cerca di capire il nuovo tipo di relazione che Dio stabilisce con lui. In passato Dio si rapportava al popolo come il Dio dei padri. In quale rapporto sarà ora con Israele?

Nelle risposte che seguono l'elemento principale della tradizione originale che concerneva la rivelazione del nome divino, Yahweh, è stato modificato dalla nuova posizione assunta all'interno di una più ampia esposizione narrativa. Per prima cosa Dio dà una risposta a Mosè, la quale si distingue in modo esplicito da quella destinata al popolo in risposta alla sua eventuale richiesta. La risposta si rimette al problema delle intenzioni di Dio. Il fatto che la risposta sia rivolta a Mosè sta a indicare che la richiesta non è presa in modo superficiale. Essa rivela qualcosa sia di Mosè sia del popolo. Mosè ha mascherato il proprio dubbio sulle intenzioni di Dio con le parole dell'ipotesica richiesta del popolo. Dio si occupa per prima cosa della sua richiesta la quale indica che qui viene ancora descritta la resistenza del profeta. Dio disse a Mosè, «Io sarò chi sarò». Il gioco di parole sul nome di Dio (*elohim-yahweh*) conferma la connessione tra nome e significato. L'espressione è paradosalmente sia una risposta sia un rifiuto a rispondere. I tempi del verbo stanno a indicare che la risposta più che una tautologia senza senso va intesa come se suonasse «io sono chi sono», cioè un essere autonomo e incomprensibile. Mosè non viene semplicemente confutato come fu il caso di Manach, padre di Sansone (Gdc 13, 18). Dio annuncia, piuttosto, che le sue intenzioni si manifesteranno nelle sue azioni future, che in questo momento si rifiuta di spiegare. L'espressione paronomastica che dà alla risposta una caratteristica di indeterminazione, attesta pure che la realtà di Dio non sarà diversa da quella resa nota nella sua rivelazione. L'accento dell'espressione in 14a cade sul primo verbo, come risulta da 14b. Ciò che Dio vuol far capire a Mosè è un'espressione del suo essere Dio che si manifesterà secondo il suo piano. A Mosè viene data una risposta positiva, ma che non cancella il suo dubbio né soddisfa la sua curiosità.

In seguito Dio dà una risposta al quesito del popolo posto da Mosè. «Così dirai al popolo d'Israele: "Io sono mi ha mandato a voi!". La risposta di Mosè al popolo può riflettere solo ciò che Dio gli ha rivelato. Dalle intenzioni di Dio non conosce niente altro che quanto è stato rivelato nella formula paronomastica. Anche il popolo sperimenterà il piano che Dio gli riserva per il futuro. Ma il Dio che ha fatto conoscere la sua realtà, ha inviato il suo messaggero quale strumento per dare inizio al progetto divino. Una volta spiegato il significato del nome, in una proposizione che è parallela al v. 14b viene dato lo stesso nome ineffabile: Yahweh è il Dio dei padri. È lui che ha inviato Mosè. La richiesta del popolo è stata direttamente esaudita, ma prima fu definita in modo accurato l'intenzione che essa conteneva.

La parte finale del v. 15 indicata dal cambiamento di persona è rivolta di nuovo a Mosè: «Questo è il mio nome per sempre e così sarò ricordato di generazione in generazione». La risposta di Dio era iniziata con Mosè. Ora vengono tirate le implicazioni teologiche per la rivelazione ben al di là della preoccupazione immediata posta dalla richiesta originale di Mosè. Dio si è rivelato a Mosè con il suo nome eterno. Questo è il nome che, in seguito, il suo popolo ricorderà nel culto per tutte le generazioni. Il nome viene rivelato non per soddisfare la curiosità d'Israele ma per essere lo strumento di un'adorazione continua.

[3, 16 - 4, 9] La seconda obiezione di Mosè è stata attentamente esaminate. Ora, Dio cerca di spingere Mosè all'azione. «Va' e raduna... e di...». Ora, Mosè è del tutto pronto per incominciare e vengono ripetuti gli stessi temi che sono strettamente in parallelo con la leofania iniziale (vv. 16//78s.). Dio assicura Mosè del successo con un secondo intervento che anticipa il futuro. Il popolo presterà fede, il re s'indurrà, gli Egiziani saranno afflitti da piaghe, arriverà la liberazione e, infine, gli Egiziani saranno spogliati. L'autore usa l'intervento per mostrare che da parte di Dio appare tutto chiaro. L'intero suo piano si dischiude su un futuro aperto. Gli ostacoli che di volta in volta sembrano farsi più difficili, fanno tutti parte del suo piano.

L'intervento divino ha anche la funzione di mettere in evidenza la nuova forma di resistenza del profeta e di fare da transizione alla terza grande obiezione. L'intervento di Dio ha dischiuso il futuro nell'aveve prospettato una rapida serie di ostacoli che gli ha promesso di superare. Ma il profeta barcolla già al primo. Allora Mosè risponde: «Ma non mi crederanno». Dio è di nuovo costretto a ritornare al punto di partenza e a rivolgersi al suo profeta, immerso nel dubbio e tuttora incapace di superare anche la prima difficoltà.

Alcuni commentatori hanno cercato di evitare la conclusione che la terza obiezione di Mosè sia in contraddizione con l'assicurazione di Dio del v. 18:

«Ed essi daranno ascolto alla tua voce». Ma nell'attuale contesto, la brusca reazione di Mosè arriva come una nota di aspro dissenso che difficilmente può essere evitata. L'atteggiamento di totale scetticismo del popolo nei confronti della parola del profeta si riflette in tutta la storia d'Israele. «Parti i violenti dissero a Geremia: "Tu dici il falso, Yahweh nostro Dio non ti ha inviato". Qui la prospettiva si è spostata. Yahweh è certamente il nostro Dio, ma egli non ti è apparso! Il profeta deve legittimare la sua chiamata da parte di Dio.

Il nostro racconto mostra grande abilità nell'incorporare questo tema nella struttura narrativa della resistenza di Mosè. Gli stessi segni hanno una triplice funzione. Per prima cosa, è lo stesso Mosè ad essere interpellato. Come nel caso della seconda obiezione, la domanda del popolo riflette il suo proprio stato d'incertezza. Il profeta deve lui stesso essere convinto della potenza di Dio operante in lui. Mosè getta a terra il bastone e prende per la coda il serpente che si dimena. Infilza la mano nel seno e poi la vede guarita. Anche gli stessi segni hanno la funzione di convincere il popolo. Il v. 5 lo dice in modo esplicito — « affinché credano che Yahweh... ti è apparso ». I segni sono la dimostrazione della potenza divina che è diventata l'equipaggiamento dell'inviato di Dio. La potenza è un bene che può essere usato. Questi segni sono diversi dal segno del v. 12 in quanto che sono ripetibili e vengono operati con la mediazione di Mosè. L'uso del segno, comunque, è chiaramente limitato. Esso ha la funzione di confermare l'affetto del profeta (v. 15) e non può essere usato in modo indiscriminato.

Infine, i segni hanno la funzione di dimostrare la potenza di Dio a Faraone e agli Egiziani. La frase «se non vorranno credere» (v. 8) riprende il lessico dei vv. 1 e 5, ma c'è un leggero mutamento. Il tema dell'incredulità non riguarda più solo il profeta e gli Israeliti. L'epicentro dell'incredulità e della resistenza è rappresentato da Faraone e dagli Egiziani. Il soggetto del verbo è cambiato quasi in modo impercettibile. Se essi non vorranno credere, allora Dio ha preparato la prima piaga. La sutura narrativa può essere vista nello spostamento dal segno alla piaga. La trasformazione dell'acqua del Nilo in sangue non può essere ottenuta ripetutamente. Capita solo una volta ed è una grande calamità. La risposta di Dio a Mosè era iniziata dall'obiezione concreta, ma ancora una volta finisce con una nota anticipatrice che preannuncia gli eventi futuri. Il fatto che i primi due segni non siano stati usati davanti agli Egiziani, ma messi in atto solo davanti a Faraone come un'introduzione al racconto delle piaghe (cfr. 7, 8ss.) indica una variante nella tradizione. Ma il nostro autore ha adattato abilmente al suo racconto il materiale di questa variante, arricchendo la descrizione della resistenza profetica e ri-

chiamando l'attenzione del lettore al racconto delle piaghe del cui materiale narrativo facevano parte in origine i segni.

14. 10-171 La quarta obiezione sembra essere più chiaramente una scusa bella e buona. Si rifà nuovamente alle qualità personali del messaggero ed è molto simile all'obiezione iniziale. «Signore, io non sono un gran parlatore...». L'accento posto sulla facilità di parola quale segno distintivo del profeta riflette un importante tema del profetismo classico (Ger 1, ecc.). La risposta di Dio arriva sotto forma di detto sapienziale molto simile a Sal 94, 9. Nel profetismo classico si trovano anche frequenti detti sapienziali nello stile tipico dei discorsi didattici (cfr. Is 27, 28ss.). Il genere si adatta benissimo al nostro racconto. Il detto sapienziale ricava una risposta chiara che viene poi resa con grande concisione: «Chi ha fatto la bocca dell'uomo... Non forse io, Yahweh?». Il modello richiama soprattutto il Deutero-Isaia e il suo stile elevato. L'obiezione si dissolve di fronte alla realtà di Yahweh quale Dio creatore. Sia la forma che il contenuto di questo versetto dovrebbero mettere in guardia dal contestare in modo troppo deciso il ruolo di Yahweh quale liberatore e creatore. Fatto il punto, l'obiezione viene dissipata con prontezza. Risuona ancora l'imperativo (v. 12), e di nuovo giunge un'assicurazione che si aggiunge alla precedente: «Io sarò con la tua bocca, e insegnerai cosa dovrai dire». La risposta di Dio esprime la stessa attenzione paziente, ma il racconto accelera.

Per Mosè il tempo è scaduto. Non c'è più alcun motivo di frapporre indugio. Mosè deve partire o opporre un rifiuto. Sceglie la seconda strada: «O Signore, ti prego, manda qualcun altro». La supplica è piuttosto linnida ma viscerale e disperata. La reazione stizzita di Dio è altrettanto istintiva. Questa non viene descritta ma semplicemente affermata. Poi viene fatta una concessione. Aronne è nominato portavoce. Ma Mosè non viene sollevato dalle sue responsabilità, è solo cambiato il mezzo di comunicazione. Come Mosè agiva per conto di Dio, così ora Aronne sarà il portavoce di Mosè. La soluzione adottata non si presta a discussioni. È Mosè che ha ricevuto l'incarico della missione. Il v. 17 ritorna al tema dei segni che aveva caratterizzato l'inizio del cap. 4. L'accento al bastone richiama in modo garbato al fatto che Mosè è ancora lo strumento della potenza di Dio per la liberazione futura.

Note di approfondimento

3. 1. «Letra, suocero di Mosè». Cfr. l'annotazione a 2, 16.

«Al di là del deserto». Sul ruolo del deserto nell'Antico e nel Nuovo Testamento si è sviluppata una vasta letteratura. Per una esauriente bibliografia sull'argomento, cfr. U.W. MAYER, *Christ in the Wilderness*, SBT 39, 1963, e il recente studio di

S. FAROUK, «The "Desert Motif" in the Bible and in Quran Literature», *Biblical Motifs*, a cura di A. Altmann, Cambridge, Mass., e London 1966, pp. 113ss.

«La montagna di Dio». Anche se l'espressione viene usata profeticamente nel nostro contesto, può riflettere benissimo il primitivo livello della tradizione originale. Cfr. GIESSEN, *op. cit.*

«Orbe». Il termine compare come sinonimo di Sinai che viene usato nei filoni ebraico e deuteronomistico della tradizione. I tentativi di fare una distinzione tra realtà diverse della stessa montagna, non offrono una solida testimonianza. Cfr. l'analisi del cap. 19.

2. «L'angello di Yahweh». Un divino emissario di Yahweh che assume forma e linguaggio dello stesso Yahweh. Oltre ai commenti tradizionali sulla genesi, cfr. von RAV, *TWNT* I, pp. 75s. = *GLAT*, coll. 202ss. EYMER, *Theology of the OT* II, pp. 238s.; W. BAUMGARTNER, «Zum Problem des "Yahwe-Engels"», *Schweiz. Theol. Umschau* 14, 1944, n. 5, pp. 97-102; R.S. KUGLER, *Satan in the OT*, Evanston 1967, pp. 57ss.; F. STRER, *Gott und sein Engel in AT*, Münster 1934.

«Apparve». In anni abbastanza recenti c'è stata una discussione a proposito del verbo *ph* nell'ambito di un più ampio dibattito sulla natura della rivelazione biblica. Cfr. R. KENNER, «Die Offenbarungswortstellungen im Alten Israel», *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen 1961, pp. 23ss.; W. ZIMMERL, «Offenbarung im Alten Testament», *EvTh* 22, 1962, pp. 15ss.; J. MOURMANS, *Theologie der Hoffnung*, München 1965, pp. 87s. (trad. it. *Teologia della speranza*, Brescia 1970, pp. 81ss.).

«Cespuglio/rovo». Cfr. A. TOURNAY, *VT* 7, 1957, pp. 410ss., dove sostiene l'identificazione con il rovo (*vahus faticousus*) sulla base dell'unico parallelo antico, cioè, la leggenda di Abiqur, proveniente da Eilat/Arabia. Cfr. pure M.A. BERK, *OTS* 14, 1965, pp. 155ss.

6. «Il Dio di tuo padre». Cfr. i paralleli in Es 15, 2; 18, 4. Il problema del retroterra storico dell'espressione e la sua forma plurale «Il Dio dei vostri padri» è stato discusso a lungo. Cfr. gli studi di AUY, «The God of the Fathers», *Essays*, pp. 3ss.; J.P. HAVAT, *op. cit.*; F.M. CROSS, *HTP*, *op. cit.*; W. BAUMGARTNER, *op. cit.*, con un'esaustiva bibliografia; F.M. CROSS, *TWAT* I, pp. 259-79 = *GLAT* I, coll. 511-550.

7. «Il mio popolo». A proposito del popolo di Dio, cfr. N. LOMTSEK, *Festschrift G. von Rad*, München 1970, pp. 275-305.

8. «Liberarli dalla mano degli Egiziani». Si è scritto molto sul significato di questa espressione; cfr. tra gli altri, i saggi di Humbert, Wijnegards, ecc. e la bibliografia in ROCHER, *op. cit.*, p. 91.

«La terra sfilante latte e miele». Cfr. A. MISU, *Arabia Petraea*, Vienna 1967-8, vol. III, pp. 156ss.

«Cananei, Hititi, Amorrei, Perizziti, Ewei, Gidusai». Cfr. lo studio classico di E. MERVIN, *Die Israeliten und ihre Nachbarn*, Halle 1906, rist. Darmstadt 1967, pp. 328ss. e un moderno dizionario biblico come *IBB* o *BHII*.

14. Cfr. lo speciale excursus su questo versetto nella sezione precedente.

15. «Questo è il mio nome e questo il mio memoriale». Il «memoriale» (*zakar*) viene spesso collegato al «nome» (*sem*). È difficile fare una distinzione. *Sem* è il nome che è stato detto, mentre *zakar* è l'atto del dirlo. Cfr. O. HERMANN, *Nom e Wort Gottes in AT*, BAW 64, 1934; B.S. CHURCH, *Memory and Tradition*, p. 71; W. SCHOTTRÖFF, «Gedenken im Alten Orient und im AT», pp. 292ss.

16. «Il Dio dei vostri padri». Cfr. la nota a 3, 6.
 18. «In percorso di tre giorni». Cfr. 5, 3.
 4. 3. «Serpente». Cfr. un comune dizionario biblico.
 8. «Segno». C.A. Keller, *Das Wort OTII*, Basel 1946, pp. 146ss.; F.J. Haeremza, *TWAT*, pp. 182-205 = *GLAT* I, coll. 357-368.
 14. «Abrone, tuo fratello, il Levita». Cfr. lo studio di A.H.J. GINKERK, *Leviten und Priester*, Möttingen 1965, pp. 95ss.
 15. Cfr. il parallelo in 7, 1.

4. IL CONTESTO DEL NUOVO TESTAMENTO

Il Nuovo Testamento contiene alcuni riferimenti espliciti alla chiamata di Mosè. Es 3, 6 viene citato in Mt 22, 32 e nei paralleli sinottici (Mc 12, 26; Lc 20, 37). Il contesto del Nuovo Testamento vede Gesù impegnato in una controversia con i Sadducei che cercano di confutare la risurrezione dei morti con un esempio che rende assurda tale dottrina. Gesù contesta la loro argomentazione su due punti (v. 29). Essi non conoscono le Scritture né la potenza di Dio. Il secondo punto viene svolto nel v. 30 e il primo nei vv. 31-32.

Nei vv. 31s. Gesù cita Es 3, 6 come testimonianza testuale della risurrezione dei morti. Il passo che contiene la citazione scritturistica è stato preso spesso per un midrash, e considerato una peripetia caricatura del significato originale del testo anticotestamentario. D. E. NINCHAM (*Saint Mark*, Harmondsworth 1963, p. 322) cita il noto commento di Wellhausen secondo il quale quanto propriamente si deduce dal testo dell'Esodo sarebbe esattamente il contrario di quanto viene dedotto dal Vangelo, vale a dire che i morti sono esclusi dalla relazione con Dio. Lo stesso Nincham commenta che il significato originale delle parole di Dio non significa «Io sono il Dio con il quale essi sono ora in relazione».

A mio avviso, è chiaro che i Sinottici riflettono una tradizione esegetica che ha molto in comune con il Giudaismo del primo secolo. Da tempo è stato riconosciuto, in particolare a partire dall'esauriente analisi di John Lightfoot (a proposito di Mt 22, 32, *Works* XI, 1822, pp. 273s.), che esisteva un metodo esegetico della tradizione rabbinica che sosteneva la risurrezione con testimonianze testuali desunte dalla Torah (cfr. *B. Sanhedrin* 90b, e altri passi citati da Billerbeck I, pp. 892ss.). In Mt 22, 32 sono omessi i passaggi esegetici intermedii e al testo dell'Esodo segue subito la conclusione, «Egli non è il Dio dei morti ma dei vivi». Ora, è stato suggerito che la giustificazione della risurrezione venne trovata nel presente del verbo (*emin*). È possibile che questo particolare abbia una sua importanza, anche se l'assenso del verbo nei testi paralleli di Marco e Luca indebolisce l'argomento. (Bengel scarta com-

pletamente l'ipotesi). Ma certamente nella citazione dell'Esodo da parte di Matteo c'è qualcosa di più di una semplice lettura del verbo presente. Una simile ipotesi travisa sia l'esegesi rabbinica che la sua applicazione da parte del Vangelo.

Innanzi tutto, Matteo completa la sua testimonianza testuale con le parole: «Voi non conoscete la potenza di Dio». La frase fornisce una *Sachkritik* o esempio concreto, un'indicazione che Gesù si sta richiamando al significato profondo del testo e non si limita ad una sua lettura superficiale. Inoltre, se è vero che il testo citato da Matteo come prova della risurrezione va al di là di quanto il passo dell'Esodo dica, nondimeno, il vero problema è di stabilire se egli abbia dato al testo un significato completamente diverso. Sicuramente l'analisi di Nincham è inesatta quando afferma che la lettura originale del passo dell'Esodo era quella di dimostrare che Yahweh era in precedenza, nel passato, il Dio dei patriarchi. La testimonianza della Genesi (17, 4ss.; 28, 13ss.; 31, 42) è incentrata sulla continuità delle promesse di Dio e sul suo patto esteso ai figli dei padri. I padri continuano a vivere nei loro figli (Is 51, 2).

E inoltre, il tentativo di Wellhausen di giustrapporre il primissimo livello della fede d'Israele e il Vangelo, non tiene conto dell'evoluzione interna dello stesso Antico Testamento. Un passo come lo troviamo nel Sal 79, è una prova evidente della lotta di Israele con la realtà della morte e dell'ammissione che il credente, in qualche modo, partecipa della vita di Dio. Sicuramente Schniewind (*Das Evangelium nach Mathäus*, Göttingen 1962, p. 223; trad. it., *Il Vangelo secondo Matteo*, Brescia 1977, p. 386) è più vicino alla verità quando afferma che il punto essenziale della controversia con i Sadducei si riduce al problema della realtà di Dio. Vista da questa prospettiva, la rivelazione di Dio a Mosè, attraverso il rovelo, diventa una testimonianza fondamentale per la fede.

At 7, 30 presenta un uso diverso di Es 3 nel contesto del discorso di Stefano (cfr. le citazioni secondarie da Es 2). La chiamata di Mosè viene riferita per dimostrare che gli antichi messaggeri di Dio furono rifiutati da Israele, la cui disubbidienza culminò con la morte di Cristo. L'uso del passo dell'Esodo mostra anche una qualche influenza dell'esegesi ellenistica. Il v. 30, per esempio, sa che Mosè trascorse quarant'anni a Madian (*Midrash Tanhuma* in Esodo 2). Mosè è descritto come «tremante» al v. 32 che ricorda Eb 12, 21. Ma in generale si nota, piuttosto, una tecnica molto libera di parafrasare il testo che ha portato a rimaneggiare le sequenze narrative dell'Esodo. Il fatto che Mosè si tolga i calzari dopo la rivelazione del nome di Dio, difficilmente risale ad una particolare tradizione esegetica, ma riflette più facilmente

L'approssimazione narrativa dell'intero capitolo. Questa lettura, nel cap. 7 degli Atti, ha anche in comune con Filone e Giuseppe Flavio il particolare di sottolineare le resistenze di Mosè alla chiamata di Dio.

I riferimenti neotestamentari alla formula del nome di Dio in Es 3, 14, rappresentano un capitolo assai complesso che esula dalle finalità di questo commento (cfr. *7WAV* II, pp. 350ss. = *GLNT* III, coll. 66ss.). Ma qualche accenno è d'obbligo. In Ap 1, 8 Dio è definito come colui «che è, che era e che viene» (*ὁ ὢν καὶ ὁ ἔν καὶ ὁ ἐρχόμενος*). Già l'Antico Testamento aveva sviluppato una forma binaria del nome di Dio: in Is 44, 6 Dio è «il primo e l'ultimo». In Dt 32, 39 e, in particolare, nel Deutero-Isaia Dio si autodefinisce «*ni hū'*» che i LXX rendono con *ego eimi*. Di sicuro il *Targum Yerushalmi I (Pseudo-Jonathani)* si avvicina alla forma trinatoria quando parafrasa Es 3, 14. Dio che nel passato parlò alla creazione, ora dice: «Io sono Colui che è, e che sarà». Ap 1, 8 presenta uno sviluppo simile che deriva dalla continuazione di Es 3 e del Deutero-Isaia. L'espressione ricorrente nel Vangelo di Giovanni, *ego eimi*, sembra aver avuto una diversa evoluzione storica.

Rimane il problema, di difficile soluzione, di determinare in che misura l'espressione biblica stabilisca sottili ontologie. (Naturalmente molto dipende dal significato che si dà al termine "ontologico"). In ogni caso è di estremo interesse sottolineare che la traduzione dei LXX di Es 3, 14 (*ego eimi o an*) venne accolta in Ap 1, 8. È sicuro che Filone sviluppò ulteriormente la traduzione greca in termini di esistenza: «D' loro che io sono colui che è, che possono capire la differenza tra ciò che è e ciò che non è... poi... che nessun altro nome può propriamente essere usato di Me, il solo cui appartiene l'esistenza» (*Vita Mosi* I, 75). Anche se questo lessico non era familiare al Nuovo Testamento, l'annotazione di Filone indica una chiara analogia con i testi del Deutero-Isaia che non può essere liquidata come un "pensare alla greca".

Infine, è molto importante prendere in considerazione il più ampio problema di come il Nuovo Testamento tratti la chiamata di Mosè. Può sorprendere il fatto che quest'evento giochi, in effetti, un ruolo assai limitato, dal momento che la chiamata degli apostoli da parte di Gesù rappresenta uno dei temi fondamentali del Nuovo Testamento (cfr. la voce *kalōs* del *GLNT*, coll. 1453ss.). In effetti, sia nelle Lettere di Paolo che nel resoconto della chiamata di Paolo degli Atti, è l'Antico Testamento che fornisce il sottofondo. Paolo viene riservato a Dio ancor prima della nascita (Gal 1, 15; cfr. Is 49, 1ss.; Ger 1, 5). Egli ha una promessa di liberazione dal «popolo e dai Gentili» che richiama Ger 1, 18. È stato inviato ai Gentili per «aprire i loro occhi in modo che possano passare dalle tenebre alla luce» (cfr. Is 42, 6, ecc.). In altro pa-

role, è la chiamata profetica, in modo speciale la chiamata di Geremia e del servo sofferente del Deutero-Isaia, che forniscono il modello al Nuovo Testamento. I riferimenti alla chiamata di Mosè appaiono solamente come vengano riflessi attraverso l'esperienza profetica successiva. Molti altri ragioni hanno contribuito, indubbiamente, alla realizzazione di questo processo. Le resistenze iniziali di Mosè alla chiamata non trovano accoglienza immediata nella concezione neotestamentaria dell'apostolato. Mosè fu chiamato a liberare Israele da una schiavitù materiale, mentre la missione del servo sofferente del Deutero-Isaia ha per obiettivo una liberazione "spirituale". Ma, molto probabilmente, fu più importante il motivo della sofferenza dei profeti a fare in modo che il Nuovo Testamento si appropriasse di questa particolare tradizione della chiamata.

5. STORIA DELL'ESERGESI

AGRESTO, *De Trinitate* V, 2s., CXL, 50, Pl. 42; JAKOB BEYLAER, «A Dissertation upon the Divine Mission of Moses», *Observations upon the Phegus*, London 1810, pp. 175ss.; J. BURTON, «De nominibus dei hebraicis», *Dissertationes Philologicae-Theologicae*, Basel 1662, pp. 247-281; J. CLARKE, *Commentarius in Exodum*, Amsterdam 1735, pp. 376-379; E. GILSON, *Lo Spirito della Filosofia Medievale*, Brescia 1964, pp. 63ss.; GONZALEZ A LAMPE, *Commentarius in Exodum*; MAIMONIDE, *Guida dei Perplexi* I, 63.

L'esegesi ebraica antica non attribuiva una particolare importanza a Es 3. Nell'episodio del rovelo ardente vedeva un'allegoria della vita di Israele che, benché duramente oppresso, non veniva "consumato". Mosè era il bravo pastore che dapprima imparò a badare al gregge in previsione della sua vera missione. La rivelazione del nome rendeva noti gli attributi divini sotto i quali Dio avrebbe effettuato la liberazione dall'Egitto (cfr. i tipici Midrasim raccolti in *Exodus Rabba*). Solo nel periodo medievale il dibattito filosofico sulla natura dell'essere incominciò a interessare seriamente i commentatori ebrei (Maimonide, *Guida dei Perplexi* I, 63).

Molto diversa era la situazione nella Chiesa. Pochi passi furono così al centro della riflessione teologica della chiesa, sia antica che medievale. Il risultato fu un numero impressionante di commenti al cap. 3 (cfr. le notizie bibliografiche contenute in Lapide e Gilson). Quasi tutti i più importanti Padri della Chiesa hanno lasciato almeno un trattato sull'argomento. Innanzi tutto, è l'intera questione cristologica che viene fatta derivare dalla rivelazione al rovelo. Chi era l'"angelo" che apparve in mezzo al fuoco di un comunitissimo cespuglio, chi parlò a nome di Dio di mettere in esecuzione la liberazione dall'Egitto? Per la maggioranza dei Padri della Chiesa era cosa del

tutto ovvia la sua identità con il Figlio di Dio (Eusobio, *Preparatio Evangelica* XI, 9ss.; Giusino, *Triplio* 59-60; Ireneo, *Adversus Haereses* III, 6; Ambrogio, *De fide* I, 13).

La questione prese un diverso indirizzo con Agostino che per tutta la vita continuò a ritornarvi sopra (cfr. *De Fide et Symbolo* IV, 6). Agostino non era contrario a identificare l'angelo con Cristo, ma sviluppò presto una sofisticata interpretazione trinitaria, dettata in modo particolare sotto la spinta della controversia ariana. La diretta identificazione di Cristo con l'angelo correva il pericolo di considerarlo come un essere creato. Ma l'angelo veniva considerato solamente come il rappresentante del Figlio e colui che parla in suo nome.

Da ultimo, furono le implicazioni filosofiche del passo che provocarono un interesse profondo e duraturo per Es 3, 14. Naturalmente fu la traduzione greca del versetto ad opera dei LXX che spinse il dibattito in questa direzione. Non appare, poi, tanto sorprendente che Eusebio (*op. cit.*) abbia sostenuto, con tutti i particolari del caso, che Platone mutò da Mosè la sua dottrina dell'essere, perché Mosè aveva già pensato a Dio come all'essere eterno senza principio. Agostino elaborò il suo concetto di Dio come la sola sostanza immutabile. Altre cose che vengono chiamate essenze o sostanze ammettono degli accidenti. Ma non ci può essere alcun accidente di questo tipo per quanto riguarda Dio... che è la sola sostanza immutabile cui appartiene certamente l'essere stesso» (*De Trinitate* V, 2; cfr. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae*, Prima Pars, 13, 11). Gilson riassume il significato di Es 3, 14 per gli Scolastici: «l'Esodo pone le basi da cui dipenderà, d'ora in poi, l'intera filosofia cristiana. Da questo momento viene stabilito una volta per tutte che il nome proprio di Dio è l'essere e che... questo nome sta a indicare la sua essenza» (*op. cit.*, p. 63).

I Riformatori continuarono a trattare il passo secondo la tradizione esegetica medievale, ma con accentuazioni diverse. Lutero, oltre ai numerosi sermoni su Es 3, presenta un'esplicita interpretazione allegorica («Allegoria oder geistliche Deutung dices Andern Capitel», WA XVI, pp. 80-89). Egli passa in rassegna molti aspetti del vecchio meloio dell'allegorizzazione, ma poi afferma che l'allegoria è un espediente utile quando sia strettamente ancorata a Cristo. L'aspetto cristologico rimane, chiaramente, al centro dell'interpretazione di Lutero e questo gli permette di collegarsi liberamente alla tradizione esegetica cristiana. Nella rivelazione del nome divino, Lutero ritrova i tratti del primo comandamento: «Io sono il Dio in cui tu devi avere piena fiducia e non confidare in altre creature». La ragione umana non è in grado di conoscere Dio. Solo lui può rendere noto il suo nome (WA XVI, p. 49).

Calvino offre di Es 3 un'esegesi molto elaborata. Da una parte afferma che «gli antichi Padri della Chiesa hanno inteso in modo esatto che è l'eterno Figlio di Dio ad essere evocato in rapporto al suo ufficio di Mediatore, ed egli possedette metaforicamente fin dall'inizio...». Ma, d'altra parte, Calvino insiste nel considerare che Cristo assunse il ruolo di mediatore solo al momento dell'incarnazione. Per concludere, Calvino si muove verso un'interpretazione ontologica del ruolo di Cristo nell'Antico Testamento, sottolineando che i santi anticotestamentari «non ebbero mai alcun rapporto con Dio se non attraverso il Mediatore promesso». Inoltre, nella sua interpretazione di Es 3, 14, Calvino sottolinea che la gloria di Dio è autoesistente ed eterna. Egli si distanzia prontamente dalla concezione platonica dell'essere divino perché essa non riesce a giustificare la potenza di Dio e la sovranità su tutte le cose: «Tutte le cose in cielo e in terra derivano la loro esistenza da lui che solo realmente è» (*Exodus, ad loc.*).

Infine, è molto significativo il tentativo di Zwingli (*Annotations in Exodus*) di tenere uniti gli attributi dell'Essere di Dio e il suo ruolo di creatore di vita e di nuova esistenza: «qui omnis tum esse tum vita est, omnia sustinet, omnia regit» (p. 211). E di particolare interesse la sua citazione di Is 40 a commento di Es 3, 14. Tra i Riformatori, il dibattito sulla realtà di Dio dal punto di vista filosofico ha finito per focalizzarsi sul ruolo di Dio in quanto signore e redentore del mondo.

Il periodo del dopo-Riforma che vede il nascere della scuola storico-critica, non ha offerto molto allo studio di questo capitolo. Corti Riformatori, come Piscator e Drusius, sembrano voler combinare alcuni aspetti della precedenti esegesi, con l'inclusione delle analisi dei Padri greci e dei commentatori dell'ebraismo classico, ma esulando dalla problematica filosofica del periodo medievale o dalla prospettiva teologica dei Riformatori (per. Ainsworth, Patrick, Clarke). Il rovelo ardente è spesso visto come un'allegoria della Chiesa in pericolo. Cristo, in varia misura, è identificato con l'angelo e vengono enunciate molte delle tradizioni difficili nell'interpretare Es 3, 14. Il dotto trattato di Jacob Bryant (*op. cit.*) resta un'eccezione alla tendenza generale di questo periodo. Egli vede l'espressione del v. 14 come una polemica nei confronti dei falsi idoli degli Egiziani e difende la sua tesi con un'argomentazione molto elaborata dal punto di vista filologico e *religionsgeschichtliche*. La scuola critica mise in chiaro tutta un'intera serie di problemi quando prese in considerazione gli aspetti storici del testo. Dal momento che questi problemi sono già stati analizzati in una sezione precedente, non ci sembra opportuno riprenderli. Comunque, esistono certi aspetti teologici caratteristici, emersi negli ultimi tempi, che meritano un breve accenno. Già J. Cleri-

cus (*ad loc.*) aveva messo in guardia da una lettura di Es 3, 14 secondo l'ottica della filosofia platonica. Origginismo è diventato un segno distintivo della teologia il rigettare la storia dell'esegesi in generale, ritenuta fuorviata da preoccupazioni filosofiche. Plastaras (*Il Dio dell'Esodo*, p. 70) offre un esempio classico della moderna teologia biblica quando scrive: «È difficile tradurre Es 3, 14 nelle lingue europee perché, inevitabilmente, noi imponiamo al testo ebraico le categorie dell'essere e dell'essenza che sono completamente estranee alla mentalità ebraica. Le antiche versioni greche e latine dell'Antico Testamento hanno, inconsapevolmente ma radicalmente, cambiato il significato del testo ebraico... nei termini di essenza... In realtà il nome Yahweh "definisce" Dio nei termini di presenza attiva».

Plastaras manifesta un grande interesse nel voler ricercare il significato originale del testo ebraico. Tuttavia, il problema vero è di stabilire in che misura una posizione filosofica abbia sostituito un'altra. In realtà, non è cosa affatto ovvia dal punto di vista storico, che gli antichi Israeliti non avessero alcun concetto dell'essere e l'avessero solo dell'agire (cfr. Barr, *The Semantics of Biblical Language*, London e New York 1961, pp. 588ss.). Per evitare un'eccessiva semplificazione siffatta, si dovrebbe ricostruire la storia dell'evoluzione del significato del nome di Dio a partire dall'antica concezione ebraica come «divenire» fino al tardo concetto di essere, dovuto a contaminazioni con la filosofia greca (cfr. R. Dentan, *The Knowledge of God in Ancient Israel*, New York 1968, p. 131). Naturalmente, una volta stabilita la semplice antitesi tra la mentalità greca e quella ebraica, il compito di valutare le varie possibilità alternative attraverso la storia dell'esegesi acquisterebbe un diverso significato.

6. RIFLESSIONI TEOLOGICHE

Il messaggio più importante di Es 3 rimane la autorivelazione di Dio a Mosè, la rivelazione di quella realtà divina che si era già manifestata ai padri nel passato e che aveva promesso di portare a compimento nel futuro la sua volontà di redenzione nei confronti d'Israele. Il messaggio del Nuovo Testamento è il tentativo di intendere questa stessa rivelazione della realtà di Dio alla luce dell'evento escatologico rappresentato da Gesù Cristo. I due Testamenti riflettono sulla natura di Dio la cui realtà non è stata scoperta ma rivelata, e la cui autorivelazione definisce il suo essere attraverso la sua opera di redenzione.

Antico e Nuovo Testamento sono costretti a parlare di Dio nei termini della sua attività che racchiude passato, presente e futuro. Mosè non si in-

contra con un Dio sconosciuto, ma con il Dio del patto che da lungo tempo ha parlato ai patriarchi. Anche il nome Yahweh sta a indicare l'orientamento futuro della relazione di Dio con il suo popolo. Chi egli è e cosa riserverà nel tempo che rimane. Il Dio che si è rivelato in Gesù Cristo è, come lui, una realtà escatologica che colma la distanza tra creazione e nuova creazione.

Nella storia della teologia cristiana appare evidente che la maggior parte dei problemi teologici più importanti è stata interessata al dibattito su Es 3. Nei periodi antico e medievale, l'interesse teologico si è concentrato sull'ontologia e sulla teologia fondamentale; in anni recenti si è concentrato, invece, sulla rivelazione in quanto storia o sulla storia in quanto rivelazione. È sorprendente come questo passo dell'Esodo continui ad essere fecondo di studi per ogni nuova generazione.

È tipico della teologia dogmatica andare al di là del testo biblico e rievocare le implicazioni critiche del suo messaggio nel linguaggio e nella cultura della Chiesa contemporanea. Forse il biblista serve meglio al caso nell'abbozzare alcuni parametri propri dei due Testamenti:

1) L'essere e l'agire di Dio non sono contrapposti uno all'altro, ma compresi nella realtà complessiva della rivelazione divina. La natura di Dio non è né una realtà statica, né un eterno presente, né un semplice agire dinamico. Il Dio d'Israele manifesta la sua realtà in particolari momenti storici e con le sue opere conferma la sua realtà ultima quale redentore del popolo dell'alleanza.

2) La storia è l'arena dell'autorivelazione di Dio, ma la storia acquista tutto il suo significato da quanto Dio vi sta operando. La volontà redentrice di Dio per Israele non è vincolata a una filosofia della storia, né la risurrezione di Cristo può essere racchiusa entro qualche prescrizione storica, poiché suo compito è quello di chiamare all'esistenza le realtà inesistenti (Rom 4, 17). Così l'idea di storia può ben risultare sia un'insidia teologica che un'ontologia se è separata dalla realtà di Dio che trova la sua piena realizzazione nell'incarnazione del Signore, «il primo e l'ultimo».

3) La realtà divina di cui parla questo passo si incontra con Mosè e con gli autori del Nuovo Testamento in un particolare momento storico e cerca di provocare una risposta positiva al progetto di Dio. Il racconto di Es 3 è caratteristico dell'approccio biblico che unisce l'azione autorivelatrice di Dio e l'impegno derivante dalla chiamata da parte del prescelto. La rivelazione non è una dissertazione su Dio e la sua realtà, ma un invito a confidare in colui la cui autorivelazione rappresenta un'individuazione dell'identità futura. Il futuro della comunità di fede non è un misterioso sullo nel buio perché Colui che viene accompagna il credente verso quel fine.