

Significato dei nomi divini - secondo Esodo 3 - nella tradizione rabbinica e secondo Filone D'Alessandria

Quando affrontiamo il terzo capitolo dell'Esodo per studiare in esso il significato dei nomi divini, la nostra attenzione è subito attirata dal versetto 14 e dal suo intraducibile *ehyé asher ehyé*.

La comprensione di questo capitale versetto richiede, certamente, una cura minuziosa. Ma conviene, prima di tutto, collegarlo ad altri passi del capitolo relativi ai nomi divini. In questo modo risulterà anche meglio la grande portata dell'espressione *ehyé asher ehyé*.

A parte il versetto 14, altri tre assumono un'importanza particolare per ciò che riguarda i nomi: i versetti 6,15 e 18.

In Esodo 3:6 Dio, che ha chiamato Mosè dall'interno del roveto, si presenta a lui come « Dio di tuo padre ». Potrebbe trattarsi qui del padre di Mosè, Amram (2). Questa è la spiegazione immediata. Oppure « tuo padre » potrebbe designare Adamo, padre di tutti gli uomini (3). Oppure ancora i « padri » o patriarchi, di cui si parla nel seguito del versetto (4). Secondo Nachmanide (5) vi sarebbe in questo caso un riferimento particolare ad Abramo, padre per eccellenza, « padre di una moltitudine di popoli » (6). Fu Abramo, osserva Nachmanide, che invocò per primo il nome del Signore (7). Il singolare « tuo padre » si comprenderebbe meglio riferendosi al solo Abramo (che segue nel testo).

In seguito Dio si presenta a Mosè come il Dio dei patriarchi: « il Dio di Abramo, il Dio d'Isacco e il Dio di Giacobbe » (*ibid.*)

(1) Presentato alla Facoltà di teologia di Ginevra il 23 febbraio 1973.

(2) Cf. Esodo rabbà 3:1.

(3) Cf. Midràsh.

(4) Cf. commento della Torà di Avrahàrn ibn Ezrà (XII sec.).

(5) Cf. commento della Torà di Nachmanide (XIII sec.).

(6) Gen. 17:4.

(7) Cf. Gen. 12:8; v. tuttavia Gen. 4:26.

Ciascuno di essi è menzionato individualmente. Il nome di ciascuno dei tre è preceduto da *Elohé*... « Dio di... ».

Tutti i grandi commentatori tradizionali fino al nostro tempo sono d'accordo nel mettere in evidenza il fatto che, in questo versetto, Dio si annunzia come un Dio personale. Ognuno di noi — come Abramo, come Isacco e come Giacobbe — può e deve comprenderlo secondo la propria forza di comprensione e secondo le sue inclinazioni naturali e spirituali.

Questa concezione di un Dio personale è talmente diffusa nell'ebraismo che la s'incontra anche presso alcuni dei pensatori ebrei che hanno tentato una sintesi dell'ebraismo e dell'ellenismo. Alcuni sono d'ispirazione platonica, come Filone di Alessandria e più tardi, Scelomò ibn Gabirol, altri d'ispirazione aristotelica, come Saadià Gaon e, dopo di lui, Maimonide. Questi diversi pensatori oscillano, ciascuno a suo modo, tra una concezione impersonale di Dio, ereditata dalla filosofia greca, e la concezione autenticamente ebraica di un Dio personale.

Secondo quest'ultima, il Salmo 29: 4, « La voce del Signore si manifesta nella forza » è interpretato dai Midrashim nel senso, non solo di forza di Dio, ma di forza dell'uomo. Ciascuno comprende Dio secondo la sua forza.

Secondo l'interpretazione dei mistici ebrei, come Rabbi Chayyim ibn Attar (18° secolo), (8) Abramo ha compreso Dio seguendo la via della bontà, che gli ha ispirato la bontà della propria condotta. Isacco ha conosciuto Dio seguendo la via della forza e del rigore, che hanno suscitato in lui il timore. Quanto a Giacobbe, egli ha compreso Dio seguendo la via della verità — sintesi della bontà e del rigore — che gli ha permesso di avvicinarsi a lui studiando la Torà ed applicando le *mitzvòt*, e cioè le prescrizioni divine.

Filone, da parte sua, presenta tutta la gamma delle potenze divine, che presiedono alle diverse manifestazioni di Dio nel mondo (9). Egli afferma che i differenti modi di concepire Dio corrispondono alle disposizioni di ciascuno e che l'estensione della conoscenza di Dio dipende dalla forza spirituale di ogni essere.

* * *

* La personalizzazione dei rapporti Dio-uomo ci conduce direttamente ad una delle principali idee espresse nel versetto 14.

(8) V. *Or ha-chayyim*.

(9) La potenza creatrice e quella regale, la potenza misericordiosa e quello legislativa sono tutte poste alle dipendenze del Logos. Cf. *Fug.*, 94 sg.

A Mosè che domanda di conoscere il nome di Dio, e cioè il nome per eccellenza, quello che esprime meglio la sua essenza, Dio risponde *ehyé ashèr ehýé*, « Io sarò colui che sarò ». Ed inoltre: « Così parlerai ai figli d'Israele: Io sarò (*ehýé*) mi ha mandato a voi. »

Ehyé ashèr ehýé rende esplicita l'idea del Tetragramma (10), chiamato anche nome « unico » (11), nome « distinto » e nome « essenziale » (12).

Convieni osservare, a proposito del triplice *ehýé* del versetto 14, ad un tempo l'uso della prima persona — a cui corrisponde il « sono io » del versetto 6 — e l'uso del futuro.

Questa rivelazione del nome corrisponde all'impegno di Dio nella storia — storia d'Israele, ma anche storia dell'umanità — storia orientata verso l'avvenire, fino alla fine dei tempi ed anche fino al mondo avvenire.

Che significa *ehýé ashèr ehýé*? Come ho assistito i patriarchi, (13) come assisto gli Israeliti durante la loro schiavitù in Egitto, assisterò Israele (in avvenire) per tutto il tempo dei loro futuri esilii (14).

Il secondo *ehýé*, in rapporto al primo, rappresenta un'idea di generalizzazione nella storia, considerata sotto il suo aspetto futuro.

Il terzo *ehýé*, isolato, si collega al primo nel senso di una attualizzazione. Il soccorso di Dio agli Israeliti appare ormai imminente.

Quanto ai tre *ehýé* menzionati nel versetto 14, essi possono indicare, essi tre da soli, la triplice azione di Dio nella storia: e cioè, la creazione del mondo, il suo governo e la restaurazione finale. Quest'azione è tutta intiera caratterizzata dalla misericordia (15), o anche dalla misura del bene e dalla misura della fedeltà (16).

Ehyé ashèr ehýé mette in evidenza, in modo particolare, questa o quella « misura », e soprattutto quelle che indicano la bontà e la misericordia di Dio: tutto, in Dio, può ricondursi alla miseri-

(10) Cf. Talmùd babilonese, Qiddushìn 71a, Pesachìm 50a, Sanhedrìn 60a.

(11) Cf. Midràsh, Zutà Shir ha-shirim.

(12) Cf. Mishnà, Yomà VI,2; Talmùd babilonese, Sanhedrìn, 60a.

(13) Cf. Midràsh ha-gadòl.

(14) Cf. Talmùd babilonese, Berachòt 9b.

(15) Secondo il Midràsh dei Salmi.

(16) Secondo le « Lettere » attribuite dalla tradizione a Rabbì Aqivà: Ottiyyòt de Rabbì Aqivà 5.

cordia (17). Ma quest'espressione riassume e sintetizza anche le differenti « misure », o *middòt*, che corrispondono alle diverse azioni di Dio nell'universo.

Nel Midràsh e nella filosofia razionalistica ebraica del Medio Evo, la questione dei nomi di Dio è assimilata a quella delle *middòt*.

Così Esodo rabbà 3:6 ci dà la spiegazione seguente: « Il Santo benedetto ha detto a Mosè: Tu mi domandi di conoscere il mio nome: io sono chiamato secondo le mie azioni. Talvolta sono chiamato *El Shaddày*, talvolta *Tzevaòt*, talvolta *Elohìm*, talvolta col Nome (di quattro lettere). Quando giudico la creature, sono chiamato *Elohìm*, quando faccio guerra ai malvagi, sono chiamato *Tzevaòt* (Dio degli eserciti), quando lascio in sospeso (la punizione) dei peccati degli uomini, sono chiamato *El Shaddày*, quando ho pietà del mondo, sono chiamato col Nome (di quattro lettere)... Sono chiamato *ehyé ashèr ehyé* secondo le mie azioni. »

Ora, le diverse manifestazioni di Dio non sono differenziate che nella nostra ottica umana. Perché per se stesse queste manifestazioni non differiscono tra loro. La giustizia di Dio, ad esempio, è in realtà misericordia mentre ci sembra rigore.

Questa dottrina delle *middòt*, riunite come in un fascio nell'espressione *ehyé ashèr ehyé*, ci riconduce, una volta di più, ad una concezione eminentemente personale, individuale dei rapporti dell'uomo con Dio.

Rabbì Yehudà ha-Lewì commenta così Esodo 3:14: « Quando Mosè ha posto la domanda del nome, Dio gli ha risposto: « Perché essi (i figli d'Israele) domandano ciò che non potranno comprendere? Dì loro soltanto: « Io sarò » (*ehyé*) ed il commento è « colui che sarà » (*ashèr ehyé*). Ed ecco la spiegazione: Io sono colui che è e che mi mostrerò a loro perché mi trovino nel momento in cui mi cercheranno. » (18)

La stretta relazione tra Dio e l'uomo — in quanto collettività, ma anche in quanto individuo — si trova rinforzata nella interpretazione dei mistici ebrei: come tu sei con me, così io sono con te (19). È un vero dialogo che s'impianta fra « te » e « me ».

Secondo la concezione dei mistici, l'azione di Dio corrisponde a quella dell'uomo. I Chassidim del XVIII secolo vanno ancora

(17) È sulle potenze benefiche che riposa l'armonia universale: FILONE: *Mos.* II, 132.

(18) Rabbì Yehudà ha-Levì (XII sec): *Kuzarì* 4:3.

(19) Cf. *Séfer ha-bahir*.

più lontano nella loro interpretazione di *ehyé ashèr ehyé*: Dio si pone rispetto all'uomo in una condizione di vera dipendenza.

Il celebre maestro dello Chassidismo, Rabbì Israel Bàal Shem Tov, spiega *ehyé ashèr ehyé* riferendosi al Salmo 121:5, in cui è scritto: « Dio è la tua ombra ». Ciò vuol dire, secondo il Bàal Shem: Dio regola il suo comportamento secondo il tuo.

Una simile concezione si incontra già nel Midràsh (20), proprio in rapporto con la domanda di Mosè riguardo al nome. « Nel momento in cui Mosè si è messo sulla strada della religiosità, il Santo benedetto si è messo con lui sulla strada della religiosità; nel momento in cui si è messo sulla strada dell'integrità, il Santo benedetto si è messo con lui sulla strada dell'integrità; nel momento in cui si è messo per vie traverse, il Santo benedetto si è messo con lui per vie traverse. E quand'è che ciò è avvenuto? Nel momento in cui Mosè ha detto (21): E se domandano qual è il suo nome, che risponderò loro? Il Santo benedetto gli ha detto: Ecco il mio nome, per il momento: Io sarò colui che sarò ».

Nondimeno la collaborazione stretta tra Dio e l'uomo — tra Dio e l'umanità — in tutto il corso della storia, essa stessa orientata verso un fine, non deve farci dimenticare, come indica Maimonide al principio del suo « Libro della Conoscenza » (22), che Dio è Dio indipendentemente dai suoi rapporti con noi.

Ciò che chiamiamo *ehyé ashèr ehyé* si riferisce all'episodio che stabilisce i rapporti di Dio con l'uomo e col mondo. È per questo che i grandi pensatori mistici ebrei — e specialmente Rav Kook (23) — insistono, è vero, sui rapporti di Dio con l'uomo e con Israele. Ma ci avvertono, nello stesso tempo, di non pensare falsamente che l'essenza di Dio e la persona di Dio si riducano al fatto della creazione del mondo ed alle relazioni di Dio con questo mondo e con l'uomo (24).

Sotto questo doppio aspetto della divinità, e cioè la sua essenza e le sue manifestazioni nel mondo, l'etimologia di *ehyé ashèr ehyé* e del Tetragramma appare significativa. Conviene infatti riferire queste denominazioni alla radice *hayòh*, che esprime nello stesso tempo l'essere e il divenire.

(20) Lev. rabbà 11:5.

(21) Esodo 3:13.

(22) MAIMONIDE: *Libro della Conoscenza*, I Principi fondamentali della Torà 1,3.

(23) Gerusalemme, prima metà del XX secolo. V. *Orot ha-godesh*.

(24) Già nello stesso significato in FILONE *Mutat.* 27.

Il Tetragramma è, tra i nomi di Dio, quello che suggerisce meglio l'essenza, senza tuttavia raggiungerla veramente. Da esso sappiamo soltanto che Dio è colui che è per eccellenza.

L'assenza di una vera indicazione sulla sua essenza ci porta alla concezione di un Dio ineffabile ed inconoscibile, e cioè alla teologia negativa. Egli è « al disopra di ogni conoscenza » (25). Questa concezione comune ai mistici ebrei, e che s'incontra anche presso i teologi ed i credenti non ebrei particolarmente sensibili all'idea della trascendenza divina, trova la sua prima origine nel drammatico incontro tra Dio e Mosè nel roveto. Mosè impara che non si può comprendere la divinità in se stessa e che bisogna riferirsi ai nomi di Dio, che corrispondono alle sue diverse attività nel mondo.

Esiste dunque una differenziazione tra Dio nella sua essenza e Dio attraverso le sue manifestazioni nel mondo. Ma questa differenziazione è destinata ad attenuarsi, a svanire, nella prospettiva escatologica, che considereremo più tardi.

* * *

Come può essere considerata, attualmente, l'interpretazione giudaico-ellenistica di Esodo 3:14 e, più precisamente, quella del più illustre rappresentante dell'ebraismo ellenizzato, Filone?

L'ebraismo ellenizzato nel suo insieme e Filone in particolare sono largamente tributari della Bibbia greca dei Settanta. Ora, questa presenta, a proposito di *ehyé ashèr ehyé*, una traduzione che costituisce già una interpretazione di per se stessa. Dio vi è designato con *o òn* l'Essere per eccellenza, assoluto, immutabile, impersonale ed estraneo al divenire. D'altra parte l'affinità etimologica suggerita dall'ebraico tra *ehyé ashèr ehyé* ed il Tetragramma YHWH, che è capitale per la comprensione del nome, non è affatto resa dalla Settanta: quest'ultima distingue completamente *egō eimi o òn* e *kyrios*, Signore, che traduce Adonày, sostituto corrente del Tetragramma.

È dunque nel senso di una netta separazione dell'essere e della *genesis*, di Dio nella sua essenza e del governo divino del mondo che sarà orientata l'interpretazione filoniana.

In vari passi delle sue opere Filone commenta *egō eimi o òn* (26). L'idea generale che ne trae è che Dio solo esiste realmente.

(25) Haqdamàt Tiqquné Ha-Z7har 32a.

(26) *Mos.* I, 75; *Mutat.* 11; *Somn.* I, 230; *Deus* 109; *Deter.* 160, *Her.* 170.

È l'Essere assoluto. La sua natura è di essere. Ora, l'Essere non può essere espresso. È per questo che Dio non ha un nome proprio (*kyrion onoma*). E Filone fa un gioco di parole su *kyrios*. « Il Signore Iddio », *kyrios o theos*, viene riferito alle due principali potenze divine, quella creatrice e quella regale. Questo appellativo è impropriamente applicato a Dio: è valevole solo per noi, che apparteniamo al mondo del divenire. (27)

È una durata relativa, in rapporto con le generazioni umane, che esprime, secondo Filone, la frase di Esodo 3:15: « Tale è il mio nome per sempre, tale è il mio ricordo per ogni generazione. » La Settanta traduce: *onoma aiōnion kai mēnmosynon geneōn geneais*. *Aiōn* è preso qui, da Filone, nel senso di durata (relativa) in opposizione all'eternità. *Genea*, generazione, deve essere accostata a *genesis*, da opporsi ad *agenētos*, il Non-generato.

* * *

Vediamo ora come l'esegesi ebraica tradizionale collega i versetti 14 e 15. Dopo l'annuncio dell'impegno di Dio nella storia di Israele sono ricordati i rapporti di Dio con ciascuno dei patriarchi, e sono evocati i meriti rispettivi di ciascuno di essi (28). Questa personalizzazione dei rapporti di Dio con i patriarchi trova, del resto, la sua eco liturgica in una delle più importanti preghiere ebraiche quotidiane: i *Shemoné Esré*.

Anche presso Filone ogni patriarcha è presentato come uno che ha la sua propria virtù, ma questa virtù è rapidamente elevata al rango di simbolo (29). I patriarchi, certamente considerati personaggi storici, raffigurano soprattutto dei tipi spirituali.

Quanto alla doppia formula del versetto 15 « Tale è il mio nome per sempre, tale è il mio ricordo per ogni generazione », essa aggiunge, nello spirito dell'esegesi rabbinica, un complemento d'informazione sul nome di Dio. I due enunciati, lungi dall'essere concordanti come nella suddetta interpretazione filoniana, sottolineano al contrario un'opposizione: quella della forma scritta, designata da *shemì*, e quella della forma articolata, indicata da *zikhri* (30); quella del nome e quella del predicato (31). Il nome ve-

(27) *Mutat.* 12.

(28) Esodo rabbà 3:7.

(29) Vedi ad es. *Mos.* I, 76, *Mutat.* 12.

(30) Cf. Talmùd babilonese, Qiddushim 71a; Pesachim 50a.

(31) Esodo rabbà 3:9.

ro e proprio è pel mondo futuro, il predicato per questo mondo (32).

Olàm, che accompagna *shemì*, « il mio nome », evoca l'eternità ed il carattere assoluto del nome, ma anche il suo aspetto misterioso. Infatti, *olàm*, senza *vav*, deve essere accostato a *neelàm*, « nascosto ». (33) L'espressione *le-dor dor*, unita a *zikhrì*, si riferisce invece alle generazioni umane, che non stanno allo stesso livello spirituale (34).

Così l'idea di trascendenza e quella d'immanenza di Dio sono entrambe presenti nella doppia formula « tale è il mio nome... tale è il mio ricordo... ».

E di nuovo l'intervento di Dio nella storia che è indicato al versetto 18 da « il Signore Iddio (35) degli Ebrei », che prolunga il significato di « Dio d'Abramo, Dio d'Isacco e Dio di Giacobbe ». La relazione di Dio con i patriarchi si estende ora ai discendenti dei patriarchi, che cominciano a costituire un'entità nazionale. Per il momento, si tratta dei discendenti di Abramo, egli stesso chiamato Ebreo.

Il Dio degli Ebrei diverrà Dio d'Israele quando l'evoluzione delle relazioni col popolo in formazione sarà giunta a compimento, grazie all'uscita dall'Egitto e soprattutto grazie all'accettazione della Torà da parte dei figli d'Israele.

Esodo 19:3, che si riferisce alla presenza degli Israeliti ai piedi del Sinai, menziona i « figli d'Israele ». Tre versetti dopo, questi « figli d'Israele » sono designati come « regno di sacerdoti » e « nazione santa ». E per questo che il Talmùd scrive: « I figli d'Israele non sono stati chiamati così che davanti al Sinai » (36).

Ma questa relazione privilegiata tra Dio ed Israele è in se stessa destinata ad estendersi all'insieme degli uomini.

(32) Yalqùt.

(33) Cf. Talmùd babilonese, Qiddushìn 71a; Talmùd di Gerusalemme, Yomà III, 7; RASHI ad Esodo 3:15.

(34) Yalqùt.

(35) Il Signore: Tetragramma. Dio: Elohìm. Si può tradurre il Tetragramma con *Signore*, dato che, nella tradizione rabbinica, si esprime il Tetragramma, nelle preghiere, con *Adonày* « mio Signore ». D'altra parte il tetragramma, *shem havayyà*, nome dell'Essere, che è la fonte di tutte le esistenze, può anche essere tradotto con « l'Eterno ». La prima traduzione si riferisce al Dio personale, la seconda al Dio impersonale. Questi due aspetti della divinità si riflettono, come abbiamo detto, nel Tetragramma.

(36) Talmùd babilonese, Chullìn 101b.

* * *

Prima di concludere nella prospettiva allargata, che è quella dei profeti, vorrei fare alcune considerazioni sull'uso di Elohìm e del Tetragramma nella Torà e, più specialmente, in Esodo 3.

Il nome è espresso quando si stabilisce una relazione di Dio sia col mondo che con l'uomo.

Dio ha rapporto col mondo (nel momento della creazione): egli è designato da Elohìm.

Secondo il Midràsh, quando il mondo raggiunge la pienezza ed è pronto ad accogliere l'uomo nel suo seno, il Tetragramma interviene e si unisce a Elohìm (37).

Il Tetragramma compare in Genesi 2:4, quando Dio si prepara ad entrare in relazione col suo interlocutore, l'uomo.

Così il Tetragramma figura già nel libro della Genesi, ma senza che il significato sia rivelato né spiegato da Dio. È utilizzato specialmente nei rapporti di Dio coi patriarchi.

La tappa del nome in relazione ai patriarchi è sottolineata dalla Bibbia stessa in Esodo 6:3. Dio è apparso ai patriarchi col nome di El Shaddày, ma non ha rivelato loro il Tetragramma: quel nome è indicato ai patriarchi, ma senza essere spiegato loro.

Su Esodo 6:3 ecco il commento di Rashì. Non è scritto « io non ho comunicato il Tetragramma », ma « non mi sono rivelato, non mi sono fatto riconoscere da loro per mezzo del mio attributo di autenticità, a causa del quale il mio nome è il Tetragramma ». (38)

Viene poi la tappa di *ehyé ashèr ehyé*, della rivelazione a Mosè. Il chiarimento, che si trova in Esodo 3, precede la motivazione, che si trova in Esodo 6.

Le considerazioni suddette ci portano ad osservare, in Esodo 3, i punti seguenti.

Il versetto 1 (Elohìm) ci presenta il Dio impersonale della natura. Nel versetto 2 (Tetragramma) ci orientiamo verso un Dio personale. Il versetto 4 (Tetragramma) fa comparire un Dio personale, ma subito prima della rivelazione, è ancora Elohìm.

Nel versetto 6, Dio diviene personale per mezzo della ripetizione di Elohìm davanti al nome di ciascun patriarcha. Nel verset-

(37) Cf. Gen. rabbà 13:3.

(38) Cf. Mishnàt Rabbì Elièzer 6. La relazione tra Esodo 3:14 sg. e Esodo 6:3 è pure stabilita da Filone (*Mutat.* 11-13). Ma, per Filone, che Dio non abbia rivelato il suo nome di Signore ai Patriarchi prende un valore assoluto: nessun nome proprio (*kyrion*) di Dio è stato mai rivelato a nessuno.

to 7 (Tetragramma) Dio è pienamente personale grazie alla sua partecipazione alla sofferenza del suo popolo.

Che Dio consideri già i figli d'Israele come suo popolo, lo vediamo al versetto 10. Ma questo popolo non sarà veramente costituito che in Esodo 19. Tuttavia, Esodo 3:18, col Tetragramma associato al Dio degli Ebrei, ci prepara al completamento che comparirà in Esodo 19.

Nei versetti 11 e 13 Mosè si rivolge a Elohìm, che resta per lui il Dio del rigore: gli Israeliti soffrono.

Il versetto 12 ci riporta al versetto 1: è il Dio della natura. Nondimeno, nel versetto 18, la stessa natura, associata effettivamente al servizio di Dio, vedrà l'unione del Tetragramma con Elohìm.

Nel versetto 13 il nome Elohìm, associato a quelli dei patriarchi, diviene un Dio molto personale. Nei versetti 15 e 16 l'unione del Tetragramma, di Elohìm e dei patriarchi esprime la pienezza dei nomi di Dio. Il rapporto è qui molto personale. Questo stesso tipo di relazione risulta dal versetto 18, in cui il Tetragramma è legato a Elohìm ed agli Ebrei.

* * *

A mo' di conclusione indicherò la maniera in cui Filone da una parte, la tradizione biblica dall'altra, concepiscono la progressione della conoscenza dei nomi divini.

Il pensiero di Filone su questo punto appare chiaramente nel *De Mutatione Nominum*. Dio, l'Ineffabile, l'Inconoscibile, non può essere avvicinato dalle creature che grazie ai nomi, che non lo esprimono che imperfettamente (39). Alle tappe successive dell'itinerario spirituale, che rappresenta, prima di tutto, una conquista individuale, corrisponde l'apprendimento delle diverse potenze di Dio; ciascuna di esse è designata da un nome.

Agli esseri meno evoluti la divinità si manifesta come un Signore (*kyrios*) e padrone, che è temuto. Per gli uomini progrediti, egli è il Dio (*theos*) creatore che dispensa le sue bontà. Infine a coloro che sono andati più avanti per la vita della saggezza, egli compare, nello stesso tempo, come Signore e come Dio (40). È privilegio dell'uomo di Dio di comprenderlo simultaneamente sotto questo doppio aspetto (41).

(39) *Mutat.* 13-14.

(40) *Ibid.* 19.

(41) *Ibid.* 23-24.

Ma la vera intuizione di Dio trascende le principali potenze e si rivolge all'Essere: essa è appannaggio della sapienza umana giunta al suo culmine. Per l'Alessandrino, questa sapienza suprema trova in Mosè il suo simbolo permanente (42).

Secondo la tradizione rabbinica, la rivelazione fatta un tempo a Mosè da Dio riceve il suo pieno significato nello svolgimento della storia. Essa ci orienta verso una prospettiva escatologica, già suggerita dal futuro di *ehyé ashèr ehýé*.

La storia dei nomi s'identifica alla storia della collaborazione di Dio con l'uomo, con gli uomini. Tutta la storia dell'umanità è un processo di ravvicinamento tra Dio come essenza e come persona ed i nomi di Dio, che ce lo fanno comprendere. Attualmente vi è dicotomia tra l'essenza di Dio e la comprensione di lui attraverso la sua partecipazione alla storia.

Secondo la mistica ebraica, e specialmente secondo lo Zòhar, è all'uomo che tocca di realizzare di nuovo l'unità di Dio, lo *yichùd*, spezzata dal peccato umano, operando la fusione del Principio immanente e del Principio trascendente.

L'applicazione minuziosa della Torà e delle sue prescrizioni, realizzata sulla scala più vasta possibile, deve aiutare il mondo a ritrovare la sua armonia originale e Dio a ritrovare la sua unità.

Sempre secondo lo Zòhar (43), *shemì* con *yod hé*, *zikhri* con *vav hé* — e cioè l'espressione del Principio trascendente, quella del l'unità.

Principio immanente e le due metà del Tetragramma — totalizzano, in quattro, il numero 613. Questo numero rappresenta l'insieme delle *mitzvòt*, delle prescrizioni della Torà (44). All'unità di Dio, verso la quale tende l'osservanza della Legge, deve corrispondere l'unità del nome.

Così, a poco a poco, ci avviamo verso l'instaurazione dello stato di armonia universale che aveva predetto Zaccaria (14:9). Con quel versetto profetico, pieno di promesse, termina la liturgia quotidiana sinagogale, nello *Alénu*:

Il Signore sarà re di tutta la terra; in quel giorno, il Signore sarà uno ed il suo nome sarà uno. » (45)

(Traduzione di Elio Piattelli)

ESTHER STAROBINSKI - SAFRAN

(42) *Deus* 110.

(43) Zòhar III, 278b.

(44) Cf. Haqdamàt Tiqquné Ha-Zòhar 10a.

(45) Cf. Talmud babilonese, Pesachim 50a.