

Massimiliano Scandroglia

«DESIDERO L'AMORE, NON IL SACRIFICIO» (OS 6,6)

Il linguaggio della misericordia nei profeti

SOMMARIO: I. INTRODUZIONE: CENTRALITÀ E ATTUALITÀ DEL TEMA DELLA MISERICORDIA NELLA MISSIONE DELLA CHIESA – II. TERMINI E CONCETTI DI MISERICORDIA: 1. *Rehem, rahāmîm, rāḥam*: “non potersi pensare senza l’altro”; 2. *Hesed*: “essere per l’altro”; 3. *Hānan*: “chinarsi sull’altro”; 4. *Hāmal*: “prendersi cura delle sofferenze”; 5. *Hūs*: “guardare con compassione” – III. CONCLUSIONE: AVERE MISERICORDIA È CUSTODIRE E PROMUOVERE LA VITA

I. INTRODUZIONE: CENTRALITÀ E ATTUALITÀ DEL TEMA DELLA MISERICORDIA NELLA MISSIONE DELLA CHIESA

Il presente contributo è stato elaborato, prendendo spunto dalle autorevoli indicazioni offerte da papa Francesco nella Bolla di indizione del Giubileo straordinario della misericordia (*Misericordiae Vultus* – 11 aprile 2015)<sup>1</sup>. In questo documento il papa ribadisce in primo luogo l’assoluta centralità di questo tema per la fede cristiana, che confessa nel Cristo la rivelazione piena del volto misericordioso di Dio.

Gesù Cristo è il volto della misericordia del Padre. Il mistero della fede cristiana sembra trovare in questa parola la sua sintesi. Essa è divenuta viva, visibile e ha raggiunto il suo culmine in Gesù di Nazareth. Il Padre, «ricco di misericordia» (Ef 2,4), dopo aver rivelato il suo nome a Mosè come «Dio misericordioso e pietoso, lento all’ira e ricco di amore e di fedeltà» (Es 34,6), non ha cessato di far conoscere in vari modi e in tanti momenti della storia la sua vera natura divina. Nella «pienezza del tempo» (Gal 4,4), quando tutto era disposto secondo il suo piano di salvezza, Egli mandò suo Figlio nato dalla Vergine Maria per rivelare a noi in modo definitivo il suo amore. Chi vede Lui vede il Padre (cf Gv 14,9). Gesù di Nazareth con la sua parola, con i suoi gesti e con tutta la sua persona rivela la misericordia di Dio<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> FRANCESCO, *Misericordiae Vultus*. Bolla di indizione del Giubileo straordinario della Misericordia, 11 aprile 2015, in *AAS* 107 (2015) 399-420.

<sup>2</sup> FRANCESCO, *Misericordiae Vultus*, 399.

In secondo luogo, Francesco riconosce una “necessità storica” per la Chiesa del nostro tempo di riscoprire la centralità della divina misericordia nel concreto della sua vita pastorale e della sua predicazione.

L’architrave che sorregge la vita della Chiesa è la misericordia. Tutto della sua azione pastorale dovrebbe essere avvolto dalla tenerezza con cui si indirizza ai credenti; nulla del suo annuncio e della sua testimonianza verso il mondo può essere privo di misericordia. La credibilità della Chiesa passa attraverso la strada dell’amore misericordioso e compassionevole. La Chiesa «vive un desiderio inesauribile di offrire misericordia». Forse per tanto tempo abbiamo dimenticato di indicare e di vivere la via della misericordia. La tentazione, da una parte, di pretendere sempre e solo la giustizia ha fatto dimenticare che questa è il primo passo, necessario e indispensabile, ma la Chiesa ha bisogno di andare oltre per raggiungere una meta più alta e più significativa. Dall’altra parte, è triste dover vedere come l’esperienza del perdono nella nostra cultura si faccia sempre più diradata. Perfino la parola stessa in alcuni momenti sembra svanire. Senza la testimonianza del perdono, tuttavia, rimane solo una vita infertile e sterile, come se si vivesse in un deserto desolato. È giunto di nuovo per la Chiesa il tempo di farsi carico dell’annuncio gioioso del perdono. È il tempo del ritorno all’essenziale per farci carico delle debolezze e delle difficoltà dei nostri fratelli. Il perdono è una forza che risuscita a vita nuova e infonde il coraggio per guardare al futuro con speranza<sup>3</sup>.

Con questo articolo intendiamo offrire un modesto, ma pertinente apporto alla riscoperta di questo soggetto e del suo singolare valore nel quadro della rivelazione biblica, ponendo attenzione in modo particolare alla letteratura profetica. L’affondo, che avrà soprattutto natura linguistica, vuole dimostrare come la profezia, con un approccio plurale e coerente al tema, abbia aiutato Israele a contemplare e a comprendere il volto paterno (cf Sal 103,13) e materno di Dio (cf Is 49,15)<sup>4</sup>, a partire dalla singolare vicenda storica, che l’ha visto protagonista.

## II. TERMINI E CONCETTI DI MISERICORDIA

Nel tentativo di proporre una sintesi autorevole del messaggio biblico della misericordia papa Francesco scrive:

<sup>3</sup> FRANCESCO, *Misericordiae Vultus*, 406.

<sup>4</sup> Cf R. RODRIGUES DA SILVA, «Misericordia», in R. PENNA (ed.) et al., *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 857-863: 857.

“Paziente e misericordioso” è il binomio che ricorre spesso nell’Antico Testamento per descrivere la natura di Dio. Il suo essere misericordioso trova riscontro concreto in tante azioni della storia della salvezza dove la sua bontà prevale sulla punizione e la distruzione. I Salmi, in modo particolare, fanno emergere questa grandezza dell’agire divino: «Egli perdona tutte le tue colpe, guarisce tutte le tue infermità, salva dalla fossa la tua vita, ti circonda di bontà e di misericordia» (Sal 103,3-4). [...] Insomma, la misericordia non è un’idea astratta, ma una realtà concreta con cui Egli rivela il suo amore come quello di un padre e di una madre che si commuovono fino dal profondo delle viscere per il proprio figlio. È veramente il caso di dire che è un amore “viscerale”. Proviene dall’intimo come un sentimento profondo, naturale, fatto di tenerezza e di compassione, di indulgenza e di perdono<sup>5</sup>.

E conclude:

[...] la misericordia nella Sacra Scrittura è la parola-chiave per indicare l’agire di Dio verso di noi. Egli non si limita ad affermare il suo amore, ma lo rende visibile e tangibile. L’amore, d’altronde, non potrebbe mai essere una parola astratta. Per sua stessa natura è vita concreta: intenzioni, atteggiamenti, comportamenti che si verificano nell’agire quotidiano. La misericordia di Dio è la sua responsabilità verso di noi<sup>6</sup>.

Al fine di sostanziare questa corretta percezione, il nostro studio vuole accostare il linguaggio della misericordia per come compare all’interno della profezia. Verranno posti sotto indagine alcune radici verbali (*rāḥam*, *ḥānan*, *ḥāmal*, *ḥūs*), sostantivi (*reḥem* [*rāḥam*], *raḥāmîm*, *ḥesed*, *ḥēn*), aggettivi (*raḥûm*, *ḥannûn*) e participi verbali (*m<sup>e</sup>raḥēm*), che veicolano questa attitudine, fatta di sentimenti e di azioni, costitutiva non solo dell’essere dell’uomo, ma soprattutto dell’essere di Dio. Date le consistenti somiglianze a livello semantico che sussistono fra i diversi lessemi, si cercherà di mettere in luce lo specifico di ciascuno di essi, rendendone così evidenti le particolari sfumature di significato. In questo modo sarà possibile apprezzare la ricchezza della modalità biblica – in specie profetica – di parlare di misericordia.

<sup>5</sup> FRANCESCO, *Misericordiæ Vultus*, 402-403.

<sup>6</sup> FRANCESCO, *Misericordiæ Vultus*, 405-406.

*I. Reḥem, raḥāmîm, rāḥam: “non potersi pensare senza l’altro”*

Questo insieme di vocaboli, fra loro correlati sotto il profilo etimologico<sup>7</sup> (oltre che semantico) e molto comuni nel contesto culturale e linguistico semitico<sup>8</sup>, si ricollega nel suo significato primario ad una precisa parte del corpo, in particolare femminile: le viscere (il grembo materno). Qui la mentalità biblica “posiziona” i sentimenti più profondi della persona: la compassione, la pietà, la commiserazione. È suggestivo pensare che proprio il grembo, dove il feto durante il tempo della gestazione è unito “fisicamente” alla madre in attesa del giorno della sua nascita, sia la sede di quel sentimento “viscerale” – la compassione – che continua in qualche modo a tenere uniti a livello “spirituale” madre e figlio anche dopo il momento del parto: un legame ancora a tutti gli effetti “vitale”<sup>9</sup>. Non sarebbe inopportuno definire la compassione, intesa così, come una sorta di eredità immateriale di quel “cordone” fisico che ha permesso al neonato di essere formato e di venire alla luce.

Questo tipo di linguaggio per la sua straordinaria capacità evocativa è stato assunto dalla cultura biblica per esprimere quel particolare “attaccamento” (genitoriale) che unisce Dio all’uomo, sua creatura, e che lo induce

<sup>7</sup> Non concorda con questa posizione T. KRONHOLM, «reḥem», *Grande Lessico dell’Antico Testamento (GLAT)*; orig. ted. *ThWAT* 8, 372-378: 372.

<sup>8</sup> Cf H.J. STOEBE, «rḥm», *THAT* 2, 761-768: 761; M. ZEHETBAUER, «Barmherzigkeit als Lehnübersetzung. Die Etymologie des Begriffes im Hebräischen, Griechischen, Lateinischen und Deutschen – eine kleine Theologiegeschichte», *BN* 90 (1997) 67-83: 68; e anche H. SIMIAN-YOFRE - U. DAHMEN, «rḥm», *GLAT* 8, 351-372: 352. L. SANTOPAULO («rḥm: alle radici della misericordia. Tra letteratura ugaritica e Sacra Scrittura», *Asp.* 62 [2015] 49-54) studia la presenza della radice nel quadro della letteratura ugaritica, identificandone due significati principali: “essere sensibile”, ma soprattutto (in forma nominale) “grembo di fanciulla”. L’idea di “misericordia / compassione” veicolata da *rḥm*, richiamando così non solo la condizione della maternità, ma anche quella della giovinezza, alluderebbe al ripristino nel “perdonato” di quella condizione di integrità originaria, andata perduta a motivo della colpa. Di più ampio respiro, invece, si rivelano le valutazioni proposte da S.D. SPERLING («Biblical *rḥm* I and *rḥm* II», *JANES* 18 [1986] 149-159), il quale, a partire dal confronto con le altre lingue semitiche nel loro complesso, propende per una distinzione in ebraico classico fra una radice *rḥm* I con il significato di “avere compassione”, e una radice *rḥm* II con il senso più generico di “amare” (cf anche E. FARFÁN NAVARRO, «rḥm – Un estudio previo», *EstB* 57 [1999] 227-238).

<sup>9</sup> Cf A. SISTI, «Misericordia», in P. ROSSANO (ed.) et al., *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, 978-984: 978.

a custodirne la vita, esattamente come fa una madre con i suoi piccoli<sup>10</sup>. Come in 1Re 3,26 «*le viscere [della madre] (rahāmēhā)* fremono per suo figlio» (cf anche Gen 43,30), così anche le viscere di Dio, pensando all'uomo (cf Is 63,15; e anche Is 14,1; 49,10.13; Ger 33,26); anche se, in casi rari e per ragioni sostanziali, Dio rifiuta all'uomo la propria compassione; o meglio: cerca di trattenere questo sentimento profondo e indomabile, in ragione della sua trasgressione e in un'ottica chiaramente pedagogica (cf Is 9,16; 27,11; Ger 13,14; 16,5; Os 1,6[-7]; 2,6; Zc 1,12)<sup>11</sup>. Proponiamo un paio di celeberrimi passaggi profetici, che bene esprimono questo amore “viscerale”, propriamente materno di Dio nei confronti di Israele, sua creatura.

Si dimentica forse una donna del suo bambino, *così da non avere più compassione (mērahēm) del figlio del suo ventre (ben-biṭnā)*? Se anche costoro dovessero dimenticarsi [del proprio figlio], io non potrò mai dimenticarmi di te (Is 49,15)!

Non è forse un figlio carissimo per me Efraim, il mio bambino prediletto? Ogni volta che lo minaccio (lett.: che parlo contro di lui), senza dubbio continuo a ricordarmi di lui. Per questo *fremono le mie viscere per lui (hāmū mē'ay lō)*, *provo per lui una grande compassione (rahēm 'ārahāmennū)* – oracolo di JHWH (Ger 31,20).

<sup>10</sup> Cf J. KEGLER, «Beobachtungen zur Körpererfahrung in der hebräischen Bibel», in F. CRÜSEMANN (Hrsg.) et al., *Was ist der Mensch...? Beiträge zur Anthropologie des Alten Testaments. Hans Walter Wolff zum 80. Geburtstag*, Chr. Kaiser, München 1992, 28-41: 31-32.

<sup>11</sup> Cf B.-M. FERRY, «Misericordia», in R. PENNA (ed.), *Dizionario enciclopedico della Bibbia*, Borla, Roma 1995 (orig. fra. 1987), 875-876: 875-876; e anche M. ZEHETBAUER, «*Barmherzigkeit* als Lehnübersetzung», 69. Nei confronti della lettura di M. Zehetbauer (pp. 69-70) ci permettiamo una piccola precisazione. La misericordia / compassione di Dio non è da vedere in contraddizione con la sua giustizia, oppure come eccezione alla giustizia stessa a conferma dell'assoluta sovranità del Creatore. Pensare che la giustizia di Dio consista semplicemente nel garantire la corrispondenza fra l'azione e le sue conseguenze ci pare davvero impoverente: una interpretazione “legalistica” del concetto di giustizia, che poco ha a che fare con la profondità semantica del concetto in ambito biblico. Nel perdonare il peccatore (che si dispone seriamente ad essere riconciliato) Dio non contraddice la propria giustizia, o non fa un'eccezione rispetto al proprio comportamento solitamente giusto; al contrario, è il perdono ad essere affermazione di giustizia, in coerenza perfetta con lo stile di Dio, che non cerca *tout court* la condanna del peccatore, ma il suo ravvedimento e la riconciliazione piena con sé.

### 1.1. Il sostantivo *reḥem* (*rāḥam*)

*Reḥem* (o nella forma alternativa *rāḥam*)<sup>12</sup> indica in modo specifico il “grembo materno” (cf Ez 20,26; Os 9,14), inteso come luogo dove ha origine la vita dell’essere umano (cf Is 46,3; Ger 1,5; e anche Ger 20,17-18). Si tratta in sostanza di un sinonimo dei più comuni *beṭen* (“ventre / pancia”), con cui è posto talora in parallelo (cf in part. Is 46,3; Ger 1,5), *ḥēq* (“petto / seno”; cf Dt 28,56), e *mē‘eh / mē‘im* (“viscere / intestini”; cf Gen 15,4)<sup>13</sup>.

Il termine viene con frequenza impiegato all’interno di determinate espressioni, dove JHWH è riconosciuto come Signore della vita, come colui che “apre” e “chiude il grembo” (cf ISam 1,5-6; e anche Os 9,14); cioè come colui che rende possibile la generazione, o che condanna alla sterilità<sup>14</sup>. Anche quando *reḥem* compare in locuzioni dalla chiara valenza temporale, come “dal grembo materno” (*mēreḥem*), cioè “dalla nascita” (cf in part. Ger 1,5; e anche Is 46,3), vuole forse ribadire come il tempo della vita, dall’origine fino alla sua naturale conclusione, sia sotto il controllo e la signoria di Dio<sup>15</sup>.

Proprio per queste sue peculiari caratteristiche, in particolare per la “collocazione corporea” dell’organo che rappresenta, *reḥem* è correlato al sentimento della “compassione”, che denota una relazione di stretta intimità.

### 1.2. Il sostantivo *raḥāmîm*

A livello grammaticale forma plurale di *reḥem*, *raḥāmîm* designa in concreto gli “intestini”, le “viscere”; in astratto, invece, il sentimento della “pietà”, della “compassione”, che – come detto – la cultura semitica

<sup>12</sup> È attestata anche una variante *raḥāmâ* in Gdc 5,30.

<sup>13</sup> Cf P. VAN DER ZWAN, «Bedeutungen und Bilder der Gebärmutter in der hebräischen Bibel», *Journal for Semitics* 24 (2015) 169-197: 172-181; l’articolo si rivela di un certo interesse per cogliere le valenze fisiche, psicologiche, sociali e teologiche dell’immagine del grembo materno (e della terminologia correlata) nella Bibbia, e più in generale nella letteratura dell’Oriente Antico. Cf anche E. QIMRON, «The Biblical Lexicon in Light of the Dead Sea Scrolls», *Dead Sea Discoveries* 2 (1995) 295-329: 308.

<sup>14</sup> Cf T. KRONHOLM, «reḥem», 375-376.

<sup>15</sup> Cf H.J. STOEBE, «rḥm», 765-766.

localizza in quella parte del corpo<sup>16</sup>. Dal momento che le viscere costituiscono una componente fisiologica naturalmente associata all'idea di "profondità", di "intimità", i sentimenti che ne emergono dicono qualcosa dell'identità più autentica del soggetto: ciò che si prova "nelle viscere" definisce la qualità della persona, ovvero la sua capacità o meno di amare<sup>17</sup>. Anche *rahāmîm* compare talora correlato ai sostantivi sinonimici predetti, soprattutto *mē'eh / mē'im* (cf Is 63,15; e anche Ger 31,20), a conferma del proprio significato primario.

Nel suo valore semantico *rahāmîm* è applicato anche a Dio, e in modo particolare ai sentimenti da lui nutriti nei confronti del proprio popolo – specialmente quando si trova in condizioni di necessità – che lo inducono ad agire di conseguenza per proteggerne la vita e favorirne il benessere<sup>18</sup>. Tale linguaggio contribuisce a definire un tratto essenziale dell'essere e dell'agire di Dio, per come Israele ha avuto la grazia di conoscerlo<sup>19</sup>.

Guarda dal cielo e osserva dalla tua dimora santa e gloriosa! Dove sono il tuo zelo e la tua forza? *Il fremito delle tue viscere (hāmôn mē'èkâ) e la tua compassione (w'rahāmèkâ) verso di me si trattengono* (Is 63,15).

Questa connessione stringente fra sentimento e azione trova una sua autorevole conferma nei casi in cui il sostantivo plurale *rahāmîm*, unito eventualmente ad altri corrispondenti termini, rimanda alle concrete opere con cui Dio ha impreziosito la storia della salvezza e ha custodito i suoi eletti.

*I benefici di JHWH (hasdê yhwh) voglio ricordare, le glorie di JHWH (t'hillôt yhwh), secondo tutto ciò che JHWH ha fatto per noi. Egli è grande in bontà verso la casa d'Israele; bontà che egli ha loro garantito secondo i suoi atti di compassione (k'rahāmâw) e secondo l'abbondanza dei suoi atti di bontà (ûk'rôb ḥsādâw)* (Is 63,7).

<sup>16</sup> Cf D. SCAIOLA, «Lento all'ira e ricco di misericordia (Sal 103,8)», *ED* 60 (2007) 81-97: 85.

<sup>17</sup> Cf E. FARFÁN NAVARRO, «rḥm – La 'compasion' que renewa», *EstB* 63 (2005) 427-450: 440.

<sup>18</sup> Cf J. KEGLER, «Beobachtungen zur Körpererfahrung», 32-33; e anche H. SIMIAN-YOFRE - U. DAHMEN, «rḥm», 360-361; E. FARFÁN NAVARRO, «rḥm – La 'compasion' que renewa», 443.

<sup>19</sup> Cf M. ZEHETBAUER, «*Barmherzigkeit* als Lehnübersetzung», 68.

### 1.3 Il verbo *rāḥam*

*Rāḥam* (in forma *piel*) è in buona sostanza il verbo dell'amore genitoriale (specialmente materno): un amore non calcolato, ma radicale e spontaneo, che la cultura biblica non teme di attribuire anche al Dio di Israele<sup>20</sup>. Non è, pertanto, inopportuno riconoscere nel verbo così configurato una duplice dimensione, materna e paterna: una dimensione *materna* di *rāḥam* che interessa *in primis* il sentimento, l'attaccamento passionale ("provare compassione"; cf in part. Is 49,15), e una dimensione *paterna* del medesimo che riguarda, invece, maggiormente la volontà, la libera determinazione del soggetto ("agire con compassione"; cf Os 1,7; 2,25; e anche Os 1,6; 2,6). Non si tratta, dunque, solo di sentirsi in qualche modo legati al prossimo da un vincolo sentimentale profondissimo – come una madre verso la prole – ma anche di disporsi al riconoscimento dell'altro nella sua dignità e all'accoglienza della promettente relazione con lui, con conseguenze precise sul fronte dei doveri e delle responsabilità nei suoi riguardi – come un padre verso i propri figli<sup>21</sup>.

La radice presuppone così l'esistenza di un soggetto "forte", con determinate potenzialità, che si dispone con atteggiamento premuroso nei confronti di un altro soggetto in condizioni di precarietà e bisognoso di aiuto. Normalmente nei rapporti fra esseri umani il "forte" non mostra questa compassione nei riguardi del "debole" (cf Is 13,18; Ger 6,23; 21,7; 50,42), ma il discorso cambia, quando costui è Dio: ecco perché dalla tradizione ebraica la "compassione" è vista come attitudine tipicamente divina, esercitata in modo particolare nei confronti di Israele; un'attitudine che intende stabilire e consolidare con lui un rapporto a tutti gli effetti "filiale" (cf Os 2,25)<sup>22</sup>.

[...] nella mia ira ti ho colpito, ma nella mia benevolenza *ho avuto compassione di te (rīḥamtik)* (Is 60,10; cf 54,8).

<sup>20</sup> Cf T.M. RAITT, «Why Does God Forgive?», *HBT* 13 (1991) 38-58: 50-51; e anche W. HERRMANN, «Die mystische Komponente in der alttestamentlichen Religion», *BN* 145 (2010) 57-85: 62.

<sup>21</sup> Cf H.J. STOEBE, «rḥm», 763-764; A. WÉNIN, «Cœur et affectivité humaine dans le premier Testament», *Theologica* 46 (2011) 31-46: 41-42.

<sup>22</sup> Cf E. FARFÁN NAVARRO, «rḥm – La 'compasion' que renueva», 428-429; e anche H.J. STOEBE, «rḥm», 766.

Tale divina attitudine non rimane confinata nel campo delle sensazioni intime, ma si traduce in promessa e in concrete azioni salvifiche a vantaggio del suo popolo (cf Is 14,1; 49,13; 55,7; Ger 12,15; 30,18; Os 1,7; Mi 7,19)<sup>23</sup>; in ultima istanza nel “ristabilimento delle (sue) sorti” (*šûb š'êbût*), in risposta alla sciagura indotta dalla colpa<sup>24</sup>.

[...] *Certo: io ristabilirò le loro sorti (kî- 'āšīb 'et-š'êbûtām) e di loro avrò compassione (w'êrīhamtīm)* (Ger 33,26; cf anche Ger 30,18; Ez 39,25).

Senza correre il rischio di affermazioni infondate, è possibile ritrovare qui uno dei linguaggi che meglio definiscono la natura di Dio: un Dio capace di ravvisare la miseria e la sofferenza del proprio figlio Israele, e di rispondervi in modo adeguato e fattivo<sup>25</sup>. Emblematico da questo punto di vista risulta il passo di Es 33,19, dove attraverso una doppia frase relativa tautologica si enfatizza l'assoluta disponibilità di Dio ad essere benevolo, e a comportarsi conseguentemente.

Disse [JHWH a Mosè]: «Io farò passare tutta la mia bontà davanti a te e proclamerò il mio nome – JHWH – davanti a te. Mostrerò benevolenza a tutti quelli a cui vorrò mostrare benevolenza, e avrò compassione di tutti quelli di cui vorrò avere compassione (*w'êrīhamtî 'et-'āšer 'ārahēm*)».

L'agire compassionevole di JHWH si fonda sulla sua stessa natura, e ciò si traduce in specifiche espressioni linguistiche. Anzitutto l'aggettivo derivato *rahûm* (“compassionevole”; cf anche *rahāmānî* in Lam 4,10) è impiegato frequentemente in confessioni di fede, che esaltano questa qualità del Signore, certificando nel contempo la possibilità della preghiera verso di lui (cf in part. Ab 3,2): proprio perché si ha di fronte un Dio capa-

<sup>23</sup> Cf E. FARFÁN NAVARRO, «rḥm – La ‘compassion’ que renewa», 434-438. L'impressione che si ricava dalle numerose occorrenze testuali del verbo, applicato all'agire di Dio nei confronti di Israele, è che il Signore operi in questi termini nel tentativo di ripristinare qualcosa che si è corrotto nella relazione con il proprio popolo. Con questo suo comportamento carico di pazienza e di determinazione, JHWH cerca di porre rimedio all'infedeltà dell'uomo e ai suoi effetti mortali. In virtù di queste considerazioni non sarebbe inopportuno – come propone l'autore – puntare in alcuni casi ad una resa più esplicita del verbo con “soccorrere”.

<sup>24</sup> Decisamente suggestiva l'attenzione riservata da E. FARFÁN NAVARRO («rḥm – La ‘compassion’ que renewa», 431) anche ai verbi considerati antonimi di *rāḥam*, a conferma di come questa radice abbia a che fare con la conservazione e la promozione della vita.

<sup>25</sup> Cf H. SIMIAN-YOFRE - U. DAHMEN, «rḥm», 369-370.

ce di compassione, è possibile rivolgersi a lui nell'orazione con sufficiente fiducia<sup>26</sup>.

[...] JHWH, JHWH, Dio *compassionevole* (*raḥûm*) e benevolo, lento all'ira e ricco di bontà e di fedeltà (Es 34,6; cf anche Gl 2,13; Gn 4,2)<sup>27</sup>.

Similmente anche il participio *m<sup>e</sup>rahēm* ("che prova compassione / che agisce con compassione") nei fatti diventa un titolo di Dio; un termine che qualifica il suo modo di essere e di agire.

[I figli di Sion] non avranno fame, non avranno sete, non li colpirà né l'arsura né il sole, perché *Colui che prova compassione per loro* (*m<sup>e</sup>rahāmām*) li guiderà, alle sorgenti d'acqua li condurrà (Is 49,10; cf 54,10).

In sintesi, senza escluderne la componente più attiva e libera, *rāham* e i termini ad esso correlati mettono a fuoco soprattutto la componente affettiva, emozionale della relazione amorosa, avendo in quella genitoriale (materna e paterna) il suo più efficace termine di paragone. "Nutrire compassione / essere compassionevole" nei confronti di qualcuno significa sentirsi ad esso legati da un vincolo inveterato, per cui la vita dell'altro è considerata in qualche misura parte della propria; e questo induce ad agire risolutamente, se non proprio ostinatamente, nel tentativo di difenderla e favorirla. "Considerare l'altro come parte di sé", o – più ancora – "non potersi più pensare senza l'altro": ciò costituisce la resa espressiva forse più efficace per comunicare la profondità contenutistica di questo linguaggio biblico.

<sup>26</sup> H. SIMIAN-YOFRE e U. DAHMEN («rḥm», 365) si spingono a ritenere che tali confessioni di fede siano composizioni letterarie tardive, nate nel contesto delle tradizioni culturali, proprio come formule di preghiera.

<sup>27</sup> Dei termini che sono oggetto di indagine in questo contributo, tre compaiono proprio in Es 34,6-7 (*hesed*, *hānan* e appunto *rāham*), che si configura così come una sorta di suggestivo compendio del linguaggio biblico della misericordia. Il testo è al centro dello studio di T.M. RAITT («Why Does God Forgive?», 44-56), nel quale l'autore offre una presentazione introduttoria del passo esodico con particolare attenzione al lessico impiegato, nel tentativo di comprendere quale idea di perdono (e delle sue vere motivazioni) vi emerga. L'esegeta, anche in considerazione delle sue numerose riprese all'interno del canone biblico, definisce Es 34 come «the most important statement of forgiveness in the Old Testament» (p. 45), ma anche come «the most mature and balanced statement on forgiveness in the Old Testament» (p. 47). In questa sua esplicita dichiarazione di identità, Dio sta presentando il proprio modo di agire nei riguardi del peccato, e, facendo questo, sta mettendo in luce la propria natura più profonda e autentica: quella di essere un Dio di misericordia.

## 2. *Hesed*: “essere per l’altro”

Definire con precisione il senso di *hesed* è impresa ardua, vista la quantità delle sue occorrenze bibliche e la varietà dei suoi impieghi. La questione risulta ancora più complessa, considerando il fatto che nel mondo esegetico si è sviluppato un dibattito consistente e prolungato nel tempo sul valore semantico di questo sostantivo. Ad un primo sguardo, *hesed*, che mostra interessanti contatti con il sostantivo appena studiato *rahāmîm* (cf Ger 16,5; Os 2,21; Zc 7,9), non sembra però avere a che fare principalmente con la sfera sentimentale, ma con quella della volontà<sup>28</sup>. Il lessema pare implicare, infatti, una cosciente deliberazione e un conseguente atteggiamento di “dedizione” da parte di un soggetto nei confronti di un suo prossimo, nel contesto di una relazione costituita<sup>29</sup>; relazione che si percepisce più o meno vincolante, con un complesso relativamente chiaro di diritti e di doveri<sup>30</sup>. Poste queste prime considerazioni, si capisce perché *hesed* custodisca una netta valenza sociale: la comunità, infatti, si regge su un senso di reciproca responsabilità, che lega i suoi membri gli uni agli altri e li richiama costantemente alle esigenze del vivere comune<sup>31</sup>.

### 2.1. Visioni contrastanti sul significato del termine *hesed*

Il dibattito sul valore semantico di *hesed* viene avviato nell’ormai lontano 1927 dalla tesi di N. Glueck, secondo cui il termine indica uno specifico stile relazionale, che sorge all’interno di rapporti ben determinati,

<sup>28</sup> Cf B.-M. FERRY, «Misericordia», 876.

<sup>29</sup> Cf F.F. RAMIREZ, «A Love like a Morning Mist. Hosea 5:15-6:6», *Landas* 27 (2013) 101-135: 126-127; J. ALFREDO, «A Re-evaluation of the Translation of the Hebrew Concept *hesed* into Lomwe: A Cognitive Frames of Reference Model Approach», *Scriptura* 112 (2013) 1-15: 7-8.12. Si veda anche J. ALFREDO, «Translating Biblical Words: A Case Study of the Hebrew Word, *hesed*», *Scriptura* 109 (2012) 1-15, dove l’autore espone con lucidità alcuni criteri alla base della sua proposta di traduzione del termine *hesed*; il contributo offre così un interessante modello per la resa di termini biblici complessi.

<sup>30</sup> Cf A. SISTI, «Misericordia», 978; e anche T.M. RAITT, «Why Does God Forgive?», 51-52. Per il caso specifico delle relazioni clientelari di patronato si veda N.P. LEMCHE, «Kings and Clients: On Loyalty between the Ruler and the Ruled in Ancient “Israel”», in D.A. KNIGHT (ed.), *Ethics and Politics in the Hebrew Bible* (= Semeia 66), Society of Biblical Literature, Atlanta (GA) 1995, 119-132: 125-126.

<sup>31</sup> Cf R. RODRIGUES DA SILVA, «Misericordia», 858.

soprattutto sotto il profilo degli obblighi reciproci fra i *partners*<sup>32</sup>. Così in un suo scritto del 1967 l'autore definisce in modo piuttosto articolato il concetto:

Conduct in accord with a mutual relationship of rights and duties, corresponding to a mutually obligatory relationship [...] principally: reciprocity, mutual assistance, sincerity, friendliness, brotherliness, duty, loyalty and love<sup>33</sup>.

Con la sua presa di posizione, Glueck rivoluziona l'idea di *hesed*, non intendendola più come semplice "affezione", ma come specifica attitudine nell'ambito di una relazione regolamentata da norme precise. Più ancora: l'esegeta ritiene che *hesed* sia l'essenza stessa della *b'erît*, il contenuto basilare di ogni relazione di "alleanza"<sup>34</sup>. A suo dire, *hesed* si presenta come virtù fondamentale nei rapporti fra soggetti legati da obbligazioni mutuali; virtù che rende possibile il rispetto di tali obbligazioni, e quindi la fecondità dei rapporti stessi<sup>35</sup>.

Altri studiosi contestano questa connessione così stringente fra *hesed* e relazioni prestabilite sotto il profilo normativo, dando invece maggior peso alla componente – si potrebbe dire – "sentimentale" del concetto. *Hesed* è bontà e cortesia, che va oltre ciò ci si può aspettare o che si è meritato, e ha la propria ragion d'essere solo nella libera e generosa disponibilità nei confronti del prossimo<sup>36</sup>. Tali sottolineature sono alla base, ad esempio, della posizione di H.J. Stoebe, che in proposito afferma:

<sup>32</sup> N. GLUECK, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemässe Verhaltungsweise* (= BZAW 47), Giessen, Töpelmann 1927.

<sup>33</sup> N. GLUECK, *Hesed in the Bible*, Hebrew Union College Press, Cincinnati (OH) 1967, 55.

<sup>34</sup> Cf R. ROUTLEDGE, «*Hesed* as Obligation: A Re-examination», *TynB* 46 (1995) 179-196: 179-180; e anche D.J. ELAZAR, «Covenant and Community», *Jdm* 49 (2000) 387-398.

<sup>35</sup> Cf S. ROMEROWSKI, «Que signifie le mot *hesed*?», *VT* 60 (1990) 89-103: 89-90.

<sup>36</sup> Per sostanziare la sua critica alla visione di N. Glueck, H.-J. Zobel rimanda al presunto *Sitz im Leben* del termine *hesed*: la morale famigliare. Nel contesto delle relazioni parentali è, secondo lui, normale che non vi siano prescrizioni precise in merito, ad esempio, alla reciprocità di *hesed*, perché in famiglia, o comunque all'interno del clan, rispondere al bene ricevuto con un atteggiamento corrispondente di bontà è pratica naturale; è comportamento in qualche modo scontato. La questione cambia, invece, quando ci si trova in ambiti relazionali, che non garantiscono tale "automatica" reciprocità: in questo caso la stipulazione di un patto risulta auspicabile, per garantire che i rapporti intesi si mantengano nel tempo all'insegna della "bontà" affidabile (cf come paradigma il patto fra Davide e Gionata in 1Sam 20,8; e anche 1Sam 20,14-16). In sintesi: sostenere – come

Man bekommt den Eindruck, dass diese Wort zunächst im profanen Sprachgebrauch zuhause war; dort drückt es eine Güte oder Freundlichkeit aus, die außerhalb dessen steht, was man erwarten kann oder verdient hat, und die ihren Grund allein in großzügiger Bereitschaft für den andern hat; durch sie wird eine Gemeinschaft überhaupt erst möglich<sup>37</sup>.

Una posizione più equilibrata è assunta, invece, da G. Clark, il quale sostiene che entrambe le prospettive abbiano le loro intrinseche ragioni: il termine *hesed* presenta, infatti, a livello di significato sia dimensioni “legali”, sia dimensioni “sentimentali”, le quali ne determinano la straordinaria ricchezza semantica. Secondo lui il lessema indicherebbe

a beneficent action performed, in the context of a deep and enduring commitment between two persons or parties, by one who is able to render an assistance to the needy party<sup>38</sup>.

fa Glueck – una connessione troppo stringente fra *hesed* e *b'rît* non pare giustificabile (H.-J. ZOBEL, «hesed», *GLAT* 3, 57-83: 68-69; di diverso avviso K.D. SAKENFELD, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry* [= Harvard Semitic Museum. Harvard Semitic Monographs], Wipf and Stock Publishers, Eugene [OR] 2002, 173-175; R. ROUTLEDGE, «Hesed», 181-185.187-188; S. ROMEROWSKI, «Que signifie le mot *hesed*?», 89-91). Un caso diverso e particolare è, invece, quello di *hesed* nel contesto dell'alleanza fra Dio e Israele, perché qui – nota H.-J. Zobel – un legame fra i vocaboli predetti risulta dai testi abbastanza evidente. A suo dire tale legame sarebbe sorto nel contesto della rielaborazione teologica della promessa davidica: l'assicurazione della continuità della discendenza, fatta dal Signore a Davide, sarebbe stata riletta sia in termini di *hesed*, sia in termini di *b'rît*. Proprio a tale rilettura la tradizione avrebbe riconosciuto un indubbio primato, vista la sua capacità di spiegare la differenza sostanziale fra la monarchia davidica e quella del predecessore Saul: una monarchia segnata dall'alleanza formale, sancita fra Dio, Davide e i suoi successori. L'elemento di novità rappresentato dalla promessa fatta al figlio di Isse avrebbe trovato qui una sua opportuna rappresentazione linguistica (H.-J. ZOBEL, «hesed», 82-83).

<sup>37</sup> H.J. STOEBE, «Die Bedeutung des Wortes *häsäd* im Alten Testament», *VT* 2 (1952) 244-254: 248-249. Una simile impostazione è riscontrabile anche in H.-J. ZOBEL, «hesed», *TDOT* 5, 44-64. S. ROMEROWSKI («Que signifie le mot *hesed*?», 100-101), analizzando la resa del termine *hesed* nella versione TOB, mostra che l'idea di “fedeltà” (ad un patto) in senso stretto sembra un po' inadeguata ad esprimerne la ricchezza. Da qui la sua proposta di tradurre *hesed* con “bontà / misericordia / amore”, senza dimenticarne, tuttavia, il tratto essenziale di affidabilità, che dal suo punto di vista appare innegabile: «La notion ou le concept biblique de *hesed* implique la fidélité et la constance: dans la pensée biblique, une *hesed* réelle est fidèle» (101).

<sup>38</sup> G.R. CLARK, *The Word Hesed in the Hebrew Bible* (= JSOT.S 157), JSOT Press, Sheffield 1993, 267. In un altro contributo l'autore precisa: «*Hesed* refers to an act which one person / party performs for the benefit of another person / party, an act which is based

A suo parere, si registra, pertanto, una chiara componente di lealtà relazionale, di stabile dedizione che caratterizza il nostro concetto. Anche se una precisa definizione del termine non è agevole da ricavare, questo *enduring commitment* reciproco costituisce di sicuro quell'elemento nodale irrinunciabile per il costituirsi di un atto di *ḥesed*<sup>39</sup>.

## 2.2. *Ḥesed* umano

### 2.2.1. Tratti distintivi

H.-J. Zobel riconosce tre tratti distintivi di *ḥesed* nel contesto delle relazioni umane, dove gioca un ruolo decisivo: la *concretezza*, la *natura comunitaria*, la *stabilità*<sup>40</sup>.

Il primo di questi tratti è rappresentato dalla *concretezza*. *Ḥesed* non denota mai solo un sentimento, ma anche l'azione che concretamente ne scaturisce. Si tratta sempre di un comportamento che punta a favorire la vita del prossimo, andando a sanare una condizione di particolare urgenza; ciò che in sintesi potremmo definire con l'espressione "fare del bene". È interessante sotto questo profilo che il sostantivo compaia talora associato al verbo *ʿāśâ* ("fare"; cf Zc 7,9), o in forma plurale (*ḥāsādîm*; cf 2Cr 32,32; 35,26; Ne 13,14) ad indicare una serie di "azioni buone".

*Ḥesed* possiede poi una risoluta *natura comunitaria*. Si tratta, cioè, di un'attitudine positiva, che si manifesta all'interno delle relazioni di un gruppo, e ne favorisce la stabilità e la prosperità. Da qui sorge l'ipotesi plausibile che il concetto appartenga originariamente alla cultura tribale, dove la coesione della famiglia o del clan rappresentano dei beni irrinunciabili. Questa dimensione comunitaria si conferma anche nel carattere della *reciprocità* che contraddistingue *ḥesed*: nella società dell'Antico Vicino Oriente (AVO), in particolare quella di stampo tribale, sembra normale, infatti, aspettarsi che un atto di "bontà" sia adeguatamente corrisposto; che porti con sé altro *ḥesed*. Non può essere, dunque, un caso che con una certa frequenza il sostantivo sia anche posto in parallelo con *mišpāṭ* ("giudizio / diritto"; cf Os 12,7; Mi 6,8): una collettività, i cui rapporti

in the mutual commitment between the former and the latter» (G.R. CLARK, «*Ḥesed* – A Study of a Lexical Field», *Abr-Nahrain* 30 [1992] 34-54: 49).

<sup>39</sup> Cf G.R. CLARK, «*Ḥesed*», 53-54.

<sup>40</sup> Cf H.-J. ZOBEL, «*ḥesed*», 66-67.

sono all'insegna del *ḥesed*, si mantiene solida e felice, perché i diritti e la dignità dei singoli sono rispettati, e la persona – anche quella più diseredata – non è mai considerata un mezzo per perseguire interessi di parte, ma un fine verso cui orientare l'intero agire sociale.

In ultima battuta si riscontra a livello di occorrenze bibliche una netta correlazione fra *ḥesed* e il termine *'emet* (“stabilità / verità”; cf Is 16,5; Mi 7,20; Zc 7,9; e anche Os 4,1; Pr 3,3; 14,22; 16,6; 20,28), a riprova di come *ḥesed* sia contraddistinto da un tratto di *stabilità*. Il profeta Osea, in particolare, denuncia proprio l'inconsistenza di un amore incapace di fedeltà, dunque incapace di essere ciò che deve, con le seguenti parole:

Cosa dovrò fare con te, Efraim? Cosa dovrò fare con te, Giuda? *Il vostro amore / la vostra bontà (w<sup>e</sup>ḥasd<sup>e</sup>kem)* è come nube del mattino, come rugiada che presto svanisce (Os 6,4; cf anche Is 40,6).

Proprio detta stabilità è ciò che, invece, consente a *ḥesed* di essere una componente irrinunciabile per la prosperità di una comunità familiare, tribale o anche nazionale.

Se si allarga lo sguardo della riflessione oltre i rapporti inter-umani, per includere la relazione fra gli uomini e Dio, si può evidenziare un ulteriore tratto distintivo: il *carattere responsoriale* del *ḥesed* umano, rispetto a quello divino<sup>41</sup>. I profeti in misura determinante insistono sul fatto che Dio esige dal suo popolo di rispondere al *ḥesed* da lui ricevuto con altrettanto *ḥesed*, sia nei propri confronti<sup>42</sup>, sia nei confronti del prossimo (cf in part. Mi 6,8; Zc 7,9-10; e anche Os 4,1). Evidentemente tale richiesta non è da intendere come una sorta di contro-prestazione, ma come segno convincente di riconoscimento del dono ricevuto<sup>43</sup>. Nel caso peculiare di Osea, l'associazione fra *ḥesed* ed espressioni del tipo *da'at 'ēlōhîm* (“conoscenza di Dio”), oppure *dāraš 'et-yhwh* (“cercare il Signore”) confermano tale principio: la fede e la conoscenza di Dio, e quindi anche del suo *ḥesed*

<sup>41</sup> Cf R. ROUTLEDGE, «*Ḥesed*», 195.

<sup>42</sup> L'aggettivo *ḥāsîd* (cf Mi 7,2; e anche Ger 3,12) denota una persona leale e devota, e in epoca ellenistica è stato utilizzato per indicare quel gruppo di fedeli a Dio e alla sua legge – gli Asidei – da cui discenderanno i Farisei, ben noti dalla narrazione evangelica. Cf J.G. GAMMIE, «Misericordia», in P.J. ACHTEMEIER (ed.), *Il Dizionario della Bibbia*, Zanichelli, Bologna 2003 (orig. ingl. 1996) 552; e anche H.M. KAMSLER, «*Ḥesed* – Mercy or Loyalty?», *JBQ* 27 (1999) 183-185: 185.

<sup>43</sup> Cf H.J. STOEBE, «*ḥesed*», *THAT* 1, 600-621: 614-615.

nei propri riguardi, si traducono in un atteggiamento capace di amore, e di amore fedele.

[...] io (il Signore) mi diletto della *bontà* (*hesed*) e non del sacrificio, della *conoscenza di Dio* (*w<sup>e</sup>da'at 'ēlōhîm*) più degli olocausti (Os 6,6).

Seminate per voi in giustizia e mieterete *secondo bontà* (*l<sup>e</sup>pî-hesed*); dissodate per voi un campo nuovo. È tempo di *cercare il Signore* (*lidrôš 'et-yhwh*), finché egli venga e vi insegni la giustizia (Os 10,12; cf anche 12,7).

### 2.2.2. Ambiti di esercizio: il caso singolare della relazione uomo – Dio

Normalmente riferito ai rapporti fra uomini, il sostantivo *hesed* viene impiegato anche per descrivere il conveniente atteggiamento dell'essere umano nei confronti del Signore, anche se questo peculiare ambito di utilizzo determina una modifica consistente del concetto. Nei confronti di Dio, infatti, l'uomo non può compiere alcun atto di “bontà” che possa ovviare ad una sua presunta condizione di bisogno o di necessità. In un certo qual modo, quando viene applicato alla sfera dei rapporti religiosi, *hesed* tende ad ampliare i propri confini, manifestando inedite sfumature di significato<sup>44</sup>.

Il profeta Osea ricorre spesso a questo termine per delineare il tipo di atteggiamento che Israele è chiamato a coltivare nei confronti di Dio. Più in dettaglio: secondo l'immaginario matrimoniale coniato (o comunque autorevolmente ripreso) dal profeta, *hesed* costituisce ciò che Dio elargisce ad Israele, sua sposa, come dono di nozze. A fronte della strutturale incapacità del popolo di custodire la fedeltà nei confronti del suo Signore, è lo stesso JHWH a garantire quella qualità essenziale per la conservazione feconda del patto di alleanza.

Ti farò mia sposa per sempre; ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, *nella bontà* (*ûb<sup>e</sup>hesed*) e *nella compassione* (*ûb<sup>e</sup>rahămîm*) (Os 2,21).

Questo particolare interessamento di Dio, per quanto gratuito e immeritato, appare giustificato da una vicenda storica che ha confermato a più riprese l'inconsistenza di Israele e della sua dedizione (Os 6,4). Solo custodendo questa virtù donata, il popolo eletto può mantenere in vita la

<sup>44</sup> Cf K.D. SAKENFELD, *The Meaning of Hesed*, 169-175; e anche H.-J. ZOBEL, «hesed», 80.

comunione con il Signore e godere così la pienezza della sua benedizione (Os 10,12)<sup>45</sup>.

### 2.3. *Ḥesed* divino

*Ḥesed*, applicato a Dio e al suo agire, indica un atto concreto della bontà divina, principalmente nei confronti del suo popolo. È l'esistenza di un comportamento simile a dimostrare la fondamentale disponibilità di Dio a far entrare l'uomo in comunione con sé; ed è su tale disponibilità che l'uomo può fare affidamento per avere "salva" la vita<sup>46</sup>.

[...] Io sono JHWH, *che pratico la bontà* ('ōśeh ḥesed), il diritto e la giustizia sulla terra, perché in queste cose pongo il mio compiacimento – oracolo di JHWH (Ger 9,23).

Tu *pratichi la bontà* ('ōśeh ḥesed) per mille (generazioni), mentre ripaghi la colpa dei padri nel ventre dei loro figli dopo di loro. Tu sei Dio grande e potente. JHWH delle schiere è il suo nome (Ger 32,18).

Sul fronte della fisionomia concreta di detto comportamento, non si registrano differenze sostanziali rispetto all'uso profano di *ḥesed*. L'unica e più consistente variazione è il fatto che nel caso del *ḥesed* divino, il destinatario non sia un singolo, ma il popolo nella sua totalità. Questa "bontà" divina, affermazione eloquente e convincente della sua "giustizia" (cf Ger 9,23; Os 10,12), si è declinata nelle numerose "opere" (*ḥasdê yhwh*, "le

<sup>45</sup> Cf K.D. SAKENFELD, *The Meaning of Ḥesed*, 177-188. L'essenzialità di *ḥesed* nel quadro della relazione Israele – Dio trova espressione anche in altre importanti pagine profetiche, dove tale virtù viene ritenuta più determinante di qualsiasi altro atto di culto o di pietà (cf Mi 6,8; Zc 7,9). Sul contrasto retorico fra *ḥesed* e culto nella tradizione profetica, in particolare di Osea, segnaliamo l'interessante contributo di P.N. DE ANDRADO («*Ḥesed* and Sacrifice: The Prophetic Critique in Hosea», *CBQ* 78 [2016] 47-67). L'articolo offre una valutazione attenta della critica esegetica recente (dal XIX sec. in avanti) sul rapporto fra profezia e culto, per contestare l'idea che i profeti abbiano semplicemente respinto l'agire culturale, ritenendolo illegittimo, puntando a sostituirlo con una religiosità spirituale ed etica. Questo dibattito si è concentrato soprattutto sulla persona e sulla predicazione di Osea. L'autore ritiene che l'errore fondamentale che la ricerca ha compiuto sia quello di pensare che in Israele culto ed etica possano essere considerati come due ambiti separabili: il culto autentico, invece, non può che integrare la dimensione etica.

<sup>46</sup> Cf P. RIEDE, «„Die verehren Trügerisch-Nichtiges...“ Zur Bedeutung von Jona 2,9 im Gesamtzusammenhang des Jonabuches», *ZAH* 21-24 (2008-2011) 96-105: 99-100.

bontà di JHWH<sup>47</sup>), che hanno fatto la storia della salvezza (a partire dalla liberazione esodica), e di cui le tradizioni di Israele sono fedele attestazione (cf Is 63,7; e anche Is 55,3; Ger 31,3). Tale storica dimostrazione di “grazia” è ciò che consente al popolo di guardare al futuro con speranza, continuando a rivolgere a Dio la propria supplica nell’attesa confidente di essere esauditi (cf Mi 7,18.20). E tutto questo nonostante la consapevolezza tragica del proprio peccato<sup>48</sup>: l’infedeltà pervicace di Israele non è in grado, infatti, di mettere in discussione l’inoscidabile amore di Dio per i suoi figli.

I monti potranno pure spostarsi e i colli vacillare, ma *la mia bontà* (*w<sup>e</sup>ḥasdî*) non si allontanerà mai da te, né vacillerà mai la mia alleanza di pace – dice Colui che prova compassione per te, JHWH (Is 54,10)<sup>49</sup>.

Che *ḥesed* costituisca un aspetto integrante dell’identità di Dio nel suo modo di interagire con l’uomo<sup>50</sup>, trova conferma anche in ciò che potremmo definire la sua “sedimentazione liturgica”. Due formule rituali, in particolare, coniate nella stagione del secondo Tempio, risultano sotto questo profilo di un certo valore: Es 34,6 (cf anche Gl 2,13; Gn 4,2) e Ger 33,11 (cf anche Sal 100,5; 136).

[...] JHWH, JHWH, Dio compassionevole e benevolo, lento all’ira e *ricco di bontà* (*w<sup>e</sup>rab-ḥesed*) e di fedeltà (Es 34,6).

[...] Lodate JHWH delle schiere perché è buono JHWH, perché per sempre è *il suo amore / la sua bontà* (*ḥasdô*) [...] (Ger 33,11).

<sup>47</sup> K.D. SAKENFELD (*The Meaning of Ḥesed*, 208) interpreta la forma plurale del sostantivo in due modi: in primo luogo come riferimento ai diversi atti di salvezza messi in campo da Dio nei confronti del suo popolo nel corso della storia; in secondo luogo come forma intensiva, a conferma della straordinarietà della bontà divina.

<sup>48</sup> Da questo punto di vista risulta eloquente l’impiego dell’aggettivo *ḥāsîd* per descrivere l’attitudine di Dio nei confronti dell’Israele ribelle in Ger 3,12: il popolo eletto, paragonato ad una donna adultera, è invitato a riconoscere la propria colpevolezza per poter tornare a sperimentare la salvezza di Dio; in quanto *ḥāsîd* il Signore è come un marito che, nonostante il tradimento, non ripudia definitivamente la moglie, ma cerca una via di riconciliazione. In questo caso è il perdono a costituire la più pura concretizzazione del *ḥesed* divino, la sua disponibilità a sanare la relazione guastata dal peccato (cf K.D. SAKENFELD, *The Meaning of Ḥesed*, 195-196).

<sup>49</sup> Cf H.-J. ZOBEL, «ḥesed», 71-73.

<sup>50</sup> Cf H. BOJORGE, «Go’el: El Dios Pariente en la cultura bíblica», *Strom.* 54 (1998) 33-83: 45.61-62; e anche R. ROUTLEDGE, «*Ḥesed*», 186-187.

Tentando una sintesi del percorso effettuato, possiamo anzitutto affermare che *hesed* denoti un atteggiamento generale di disponibilità del soggetto a custodire e promuovere relazioni, che si traduce necessariamente in un agire concreto e riconoscibile. Tale atteggiamento non appare mai come qualcosa di scontato, né tantomeno di dovuto; al contrario, possiede un tratto irriducibile di gratuità, capace di generare e di alimentare la vita della comunità nel suo complesso. *Hesed* è la disponibilità a rinunciare a se stessi e alle proprie necessità per il bene dell'altro<sup>51</sup>; è "essere per" l'altro nella sua forma più pura e creatrice. Come notato da diversi esegeti, questa apertura nei confronti dell'altro da sé mostra alcune qualità proprie, che contribuiscono a definirne la bellezza (divina): la *gratuità* (l'assenza di ricerca di un vantaggio materiale); la *libertà* (il rifiuto di ogni condizionamento); la *fedeltà* (la capacità di persistere nel tempo, superando il dramma del "tradimento"). Efficacemente A. Wénin vede in *hesed* uno slancio passionale d'amore e di tenerezza, che si inserisce in una relazione e la rende feconda; se *rahāmîm* richiama la dimensione affettiva, emotiva di una relazione, *hesed* ne esprime più la dimensione razionale: il concreto, libero e affidabile disporsi della libertà in favore del prossimo<sup>52</sup>.

### 3. *Hānan*: "chinarsi sull'altro"

Per la radice *hānan*, il cui significato corrisponde ad espressioni del tipo "essere clemente, amabile, gentile / mostrare bontà"<sup>53</sup>, si ipotizza dal punto di vista etimologico un certo legame con la radice *hānā* ("chinarsi"), e la derivazione di entrambe da una comune radice arcaica *hn*<sup>54</sup>. *Hānan*, dunque, richiamerebbe in concreto l'atto del piegarsi, del chinarsi verso qualcuno in difficoltà, al fine di prestargli soccorso<sup>55</sup>.

<sup>51</sup> Cf H.J. STOEBE, «*hesed*», 610-611.

<sup>52</sup> Cf A. WÉNIN, «*Cœur et affectivité*», 43-45.

<sup>53</sup> Cf A. SISTI, «*Misericordia*», 978.

<sup>54</sup> Cf H.J. STOEBE, «*hn*», *THAT* 1, 587-597: 587.

<sup>55</sup> Cf D. SCAIOLA, «*Lento all'ira*», 83-84.

### 3.1. Il verbo *hānan*

Il verbo possiede principalmente il senso di “prestare attenzione / essere, dimostrarsi benevolo”, e quindi anche di “favorire”<sup>56</sup>, con destinatarie le categorie normalmente più disagiate della società<sup>57</sup>. Nel caso specifico della relazione Dio – Israele, quest’ultimo è visto in una condizione strutturale di bisogno (bisogno di sicurezza, di salvezza, di vita), alla quale il Signore intende porre rimedio, facendosi a lui vicino.

Perciò JHWH attende di (e desidera) *dimostrarsi benevolo con voi* (*lahānankem*) e per questo motivo egli sorge per avere pietà di voi, perché Dio giusto (lett.: Dio di diritto / giustizia) è JHWH. Beati coloro che sperano in lui (Is 30,18; cf anche Is 27,11)!

Evidentemente non si allude solo ad una buona disposizione relazionale<sup>58</sup>, bensì anche ad un fattivo interessamento nei riguardi del prossimo, che punti a superare lo *status* di privazione in cui si trova. Anche se – come si è visto – l’azione del concedere un favore in modo emblematico ha Dio come protagonista e Israele come beneficiario (cf soprattutto Es 33,19), non sono rari i casi, dove ad essere coinvolti in questo atto di clemenza sono altri soggetti<sup>59</sup>.

### 3.2. Il sostantivo *hēn* e l’aggettivo *hannûn*

Il sostantivo *hēn*, frequente soprattutto nei testi narrativi, è *in primis* un termine specifico per “bellezza”: indica, infatti, l’aspetto di una persona o di una realtà, capace di produrre piacere (cf come es. Pr 11,16; e anche Pr 5,19)<sup>60</sup>. A questo senso primario si accosta quello derivato che può essere

<sup>56</sup> In forma *hithpael*: “implorare benevolenza, clemenza” (cf Os 12,5).

<sup>57</sup> Cf R. RODRIGUES DA SILVA, «Misericordia», 858-859.

<sup>58</sup> Cf F. COCCO, *Il sorriso di Dio. Studio esegetico della «benedizione di san Francesco»* (Nm 6,24-26), EDB, Bologna 2009, 23.

<sup>59</sup> Cf D. SCAIOLA, «Lento all’ira», 84.

<sup>60</sup> Non sono rare le occorrenze bibliche, in cui il sostantivo in questa sua valenza estetica viene riferito al parlare, in particolare a quello di coloro che rivestono un ruolo di rilievo all’interno della società (cf Sal 45,3; Pr 22,11).

reso con “benevolenza / clemenza / disposizione favorevole”; un atteggiamento che parimenti risulta gradevole e meritevole di apprezzamento<sup>61</sup>.

“Concedere *clemenza* (*hēn*)” è qualcosa che compete ad un soggetto, che si trova in una condizione di superiorità rispetto ad un altro<sup>62</sup>. A differenza del già studiato *hesed*, qui non pare esserci in gioco una particolare dimensione di stabilità del rapporto inteso: *hēn* dipende in misura esclusiva dalla buona disposizione del superiore, enfatizzandone così l'incondizionata libertà e contribuendo così a definire il comportamento alluso come pienamente gratuito<sup>63</sup>. Il lessema ricorre altresì con frequenza nell'espressione “trovare *grazia* / *clemenza* (*hēn*) agli occhi di...” (cf come es. Gen 6,8)<sup>64</sup>, il cui *Sitz im Leben* è stato identificato nell'ambiente di corte<sup>65</sup>. La singolare fisionomia della locuzione trova giustificazione nel fatto – considerato ovvio nella mentalità orientale – che la clemenza si esprima principalmente attraverso lo sguardo<sup>66</sup>.

L'aggettivo *hannûn*, il cui significato può essere reso con “clemente / benevolo / benigno”, costituisce nella letteratura biblica un attributo

<sup>61</sup> La medesima ricchezza semantica è presente anche nel sostantivo *charis*, con cui viene tradotto *hēn* nella Bibbia dei LXX (cf in part. Sir 40,17.22). Cf D.N. FREEDMAN et al., «hānan», *GLAT* 3, 27-47: 27-28.33-34.

<sup>62</sup> In Ger 16,13 la locuzione compare con un sinonimo di *hēn* derivato dalla medesima radice: *hānînâ*. Di simile fattura sono anche i termini *t'hinnâ* (“grazia”, o “supplica / implorazione”; Ger 36,7; 37,20; 38,26; 42,2.9), e *tahānûn* (“supplica / implorazione”; Ger 3,21; 31,9; Zc 12,10).

<sup>63</sup> Cf T.M. RAITT, «Why Does God Forgive?», 51-52; e anche H. BOJORGE, «Go'el», 61-62. Un caso significativo in proposito è quello dell'incontro riconciliatore fra Giacobbe ed Esaù in Gen 32-33: sapendo che la “grazia / clemenza” può solo essere implorata, e mai pretesa, Giacobbe si dispone in atteggiamento umile nei confronti del fratello (cf Gen 32,6; 33,8.10.15), nella speranza che tale disposizione possa convincerlo a cambiare attitudine nei propri riguardi e a considerare sanati i torti del passato.

<sup>64</sup> Si veda in proposito R. VARDI, «Favor: A Construction of Affection in Biblical Hebrew», *HebStud* 56 (2015) 49-69.

<sup>65</sup> Così H.J. STOEBE, «hnn», 589-591: il caso concreto, qui alluso, sarebbe quello di un suddito, che in modo del tutto gratuito è fatto oggetto di attenzione da parte di un suo superiore.

<sup>66</sup> Domandare, ad esempio, a Dio di “essere benevolo” (*hānan*), significa implorarlo di “mostrare il proprio volto” (*pānâ*) all'orante (cf Sal 25,16; 86,16; 119,132). Tale azione fisica equivale, pertanto, ad assumere una positiva disposizione nei confronti del prossimo; al contrario, nel caso di indisponibilità per diverse ragioni il volto rimane occultato (cf Sal 13,2; 27,9; 30,8). Cf D.N. FREEDMAN, «hānan», 30-31.

anzitutto di Dio, che presta attenzione al grido dei bisognosi (cf il caso emblematico di Es 22,26; e anche Es 34,6). Nel descrivere questo tratto “pietososo” dell’essere di Dio – un tratto che potremmo definire a tutti gli effetti “paterno” – *ḥannûn* si trova spesso associato al già trattato aggettivo *raḥûm*.

Lacerate il vostro cuore, non le vostre vesti; ritornate ad JHWH vostro Dio, poiché egli è *benevolo* (*ḥannûn*) e *compassionevole* (*raḥûm*), lento all’ira e grande nella bontà, e si pente del male [minacciato] (Gl 2,13; cf Gn 4,2).

### 3.3. La radice nella teologia profetica

I profeti si sono impegnati a rileggere le vicende drammatiche del passato di Israele, interpretandole come segni della perdita (temporanea e motivata) della grazia divina. Evocativa a questo riguardo risulta la preghiera salomonica di 1Re 8, dove a più riprese si prefigura proprio il “supplicare” (*ḥānan*; vv. 33.47.59; cf anche 1Re 9,3) futuro di Israele per domandare il dono della grazia di Dio. Nella necessità – motivata dai più svariati fattori – il popolo si rivolgerà al Signore, implorando il suo interessamento, il suo “chinarsi” sulla loro disastrosa condizione. Tale richiesta sarà sempre necessariamente accompagnata da una supplica di perdono, perché ci si renderà conto che la perdita del favore divino sarà stata motivata dal peccato, in particolare quello di idolatria (cf Is 27,11; e anche Ger 16,13).

Ma i profeti sono, altresì, convinti che la grazia di Dio non si lasci ingabbiare dalla stupidità umana. Amos, ad esempio, insiste nel ribadire come la grazia di Dio si manifesti precisamente nella decisione di lasciare in vita un “resto”, anche se, guardando alle colpe commesse, Israele avrebbe dovuto sperimentare solo distruzione e morte.

Odate il male, amate il bene! Ristabilite alla porta [della città] il diritto! Forse JHWH, Dio delle schiere, *si mostrerà benevolo* (*yehēnan*) nei confronti del *resto* (*š’ērît*) di Giuseppe (Am 5,15; cf anche Ger 31,2; Esd 9,8; Ne 9,17.31).

Se poi l’uomo riconosce la propria colpevolezza e attua un sincero pentimento, Dio si mostra bendisposto a rinnovare la propria grazia e a prestare di nuovo attenzione alla sorte dei suoi: è questa fiducia ad alimentare le esortazioni alla conversione, che i profeti rivolgono a più riprese ai propri fratelli di fede.

Popolo in Sion, [popolo] che abiti in Gerusalemme, tu non dovrai mai più piangere. Al suono del tuo grido [il Signore] *si mostrerà certamente benevolo verso di te* (*hānôn yāhn°kā*); quando udrà, ti darà risposta (Is 30,19; cf anche Ger 31,9; Gl 2,13; Zc 12,10; Ml 1,9).

Per questo motivo Israele non deve stancarsi di “domandare clemenza” (cf Is 33,2), nella consapevolezza che il Signore non solo è disposto, ma anche desidera ardentemente “fare clemenza” (cf Is 30,18)<sup>67</sup>.

#### 4. *Hāmal*: “prendersi cura delle sofferenze”

I dizionari rendono di norma la radice *hāmal* con “commuoversi / provare pietà e pena / sentire compassione / avere riguardo”<sup>68</sup>, ad indicare il moto dell’animo e l’azione conseguente di chi aiuta il prossimo a liberarsi da una situazione difficile, potenzialmente rischiosa per la sua stessa vita<sup>69</sup>. Per questa ragione il verbo talvolta viene tradotto in modo più esplicito con “alleviare (le sofferenze, le fatiche) / prendersi cura (delle sofferenze, delle fatiche)”<sup>70</sup>.

Il modo con cui il libro dell’Esodo descrive il ritrovamento di Mosè da parte della figlia del faraone risulta illuminante per cogliere il valore semantico della presente radice. In Es 2,6 si racconta così:

[La figlia del faraone] aprì [il cestello] e vide il bambino; ed ecco: il bambino piangeva. *Provò pietà per lui* (*wattaḥmōl ‘ālāw*) e disse: «Questi è uno dei bambini degli Ebrei».

La donna riconosce la condizione problematica (potenzialmente mortale) in cui il neonato si trova, e agisce per alleviare le sue sofferenze. Il rammaricarsi per il prossimo e la sua concreta situazione si trasforma in pietà e in coinvolgimento fattivo nella sua “liberazione” (cf anche 1Sam 23,21; 2Sam 21,7): questo in estrema sintesi è il significato primario di *hāmal*<sup>71</sup>.

Nella maggior parte delle sue occorrenze la radice viene usata in senso negativo per indicare un atteggiamento spietato e senza misericordia.

<sup>67</sup> Cf D.N. FREEDMAN, «*hānan*», 43-46.

<sup>68</sup> Cf A. SISTI, «Misericordia», 978.

<sup>69</sup> Cf M. TSEVAT, «*hāmal*», *GLAT* 2, 1102-1105: 1103-1105.

<sup>70</sup> Cf R. RODRIGUES DA SILVA, «Misericordia», 859.

<sup>71</sup> Cf H.J. STOEBE, «*rḥm*», 764-765.

Nella profezia proprio questo tipo di utilizzo è funzionale ad illustrare il castigo che Dio sta predisponendo nei confronti del popolo peccatore; un castigo che non prevede alcun tipo di riguardo per la vittima (cf Ger 13,14; Zc 11,6; e anche Zc 11,5). Eloquente da questo punto di vista è il caso di Ab 1,17 (cf anche Ger 21,7):

Perciò egli (l'esecutore del castigo divino – i Caldei) [...] continuerà a non mostrare pietà (lett.: continuamente non mostrerà pietà [*lō' yaḥmōl*]) nel massacrare le nazioni?

Secondo questa stessa modalità di impiego e con una certa frequenza il verbo si ritrova soprattutto in Ezechiele (5,11; 7,4.9; 8,18; 9,10; cf anche 9,5), come pure nel libro delle Lamentazioni (2,2.17.21; 3,43)<sup>72</sup>.

Non avrà compassione di te il mio occhio, e io non proverò pietà (*w'ēlō' eḥmōl*); farò ricadere la tua condotta su di te, le tue abominazioni saranno [manifeste] in mezzo a te. Allora riconoscerete che io sono JHWH (Ez 7,4).

Sono tendenzialmente pochi, invece, i casi nei quali *ḥāmal* ricorre in locuzioni positive, che esaltano l'attitudine misericordiosa di Dio nei confronti dell'uomo e della sua fragilità (cf Ml 3,17; Gl 2,18; Ez 36,21).

Essi (i giusti) diverranno per me – dice JHWH delle schiere – nel giorno che io sto preparando una proprietà particolare. Avrò pietà di loro (*w'ḥāmaltī 'ālēhem*) come l'uomo (il padre) ha pietà (*yaḥmōl*) del figlio che lo serve (Ml 3,17).

Alla luce della domanda provocatoria di Ger 15,5 – «Chi avrà pietà di te (*mī-yaḥmōl 'alayik*), Gerusalemme? Chi ti compiangerà? Chi si volterà per chiederti come stai?» – e dell'analisi sul verbo *ḥāmal* effettuata, è possibile concludere che Israele nel corso della propria storia abbia conosciuto che cosa sia la “pietà”, guardando al Signore e al suo modo di relazionarsi con sé: solo lui, infatti, si è davvero preso cura della povertà del proprio popolo e l'ha soccorso con efficacia nelle sue necessità vitali.

<sup>72</sup> Per occorrenze del sostantivo derivato *ḥumlâ / ḥemlâ* (“pietà / compassione”), cf Ez 16,5; Is 63,9 (e anche Gen 19,16).

### 5. *Hûs*: “guardare con compassione”

Tradotto solitamente con “essere commosso / impietosirsi / compatire / commiserare”<sup>73</sup> al pari del precedente *hāmāl*, il verbo *hûs* denota il sentimento che si prova nei confronti di qualcuno che si trova in seria difficoltà. Ad essere alluso è il coinvolgimento affettivo nei riguardi del prossimo e delle sue prove. Il rapporto presupposto, dunque, è principalmente quello fra esseri umani; il fatto che talvolta l’oggetto della compassione possa essere impersonale è da intendere come derivazione dell’originaria (e principale) modalità di impiego del verbo (cf Gn 4,10.11; e anche Gen 45,20)<sup>74</sup>.

È significativo, altresì, che spesso la radice presenti come soggetto ‘*ayin* (“occhio”; cf Ez 20,17; e anche Dt 19,13.21; 25,12), assumendo così il significato di “guardare con compassione”<sup>75</sup>, ad indicare come l’attenzione nei riguardi dell’altro e delle sue necessità nasca dallo sguardo, dal modo con cui lo si osserva nelle sue concrete condizioni di vita. E come è tipico della mentalità semitica, anche in questo caso il sentimento non si esaurisce in se stesso, ma si apre all’azione: la compassione, infatti, motiva e promuove l’agire nei confronti del soggetto per il quale si prova pietà, nel tentativo di ovviare alla precarietà della sua situazione<sup>76</sup>. Per questo motivo il valore semantico del verbo può essere in un certo senso allargato, includendovi anche quello di “risparmiare / salvare” (cf Sal 72,13). A dire il vero in non pochi casi *hûs* è adoperato in locuzioni negative, per segnalare l’atteggiamento esattamente contrario: il rifiuto della pietà e dell’aiuto conseguente, che conducono all’abbandono e alla perdizione del malcapitato (cf Dt 7,16; 13,9).

#### 5.1. L’utilizzo del verbo in Ezechiele

Presente con una certa frequenza nella letteratura profetica, in particolare negli oracoli di sventura, *hûs* è caratteristico soprattutto del libro

<sup>73</sup> Cf A. SISTI, «Misericordia», 978.

<sup>74</sup> Cf S. WAGNER, «*hûs*», *GLAT* 2, 859-868: 867-868.

<sup>75</sup> Cf R. RODRIGUES DA SILVA, «Misericordia», 859.

<sup>76</sup> Cf S. WAGNER, «*hûs*», 860-861. Contro questa ragionevole prospettiva si pone H.J. STOEBE («*rh̄m*», 765), secondo il quale *hûs* descriverebbe semplicemente un moto dell’animo, senza alcuna diretta conseguenza sul piano dell’agire. L’osservazione è difficilmente condivisibile, considerato il fatto che nel pensiero biblico sentimento e azione non possono mai essere separati in modo radicale.

di Ezechiele, dove compare per più di un terzo delle sue occorrenze complessive. Sono numerosi i passi del libro profetico, nei quali *hûs* delinea la mancanza di pietà nei confronti della vittima in occasione di un evento di punizione o da parte di Dio stesso, o da parte del soggetto che esegue la sentenza di castigo a suo nome. Ez 5,11, dove viene decretato lo sterminio totale degli abitanti della colpevole Gerusalemme, può servire come esempio emblematico di questo tipo di utilizzo del verbo (cf anche Ez 7,4.9; 8,18; 9,10; 24,14):

Perciò, come è vero che io vivo – oracolo del Signore JHWH: Certamente, poiché tu hai profanato il mio santuario con tutte le tue cose detestabili e tutte le tue abominazioni, anch'io mi ritirerò [da te], *il mio occhio non avrà compassione* (*w'elō'-tāhûs 'ênî*), e [anch'io] non [ti] risparmiarò (Ez 5,11).

Di tonalità del tutto positiva, invece, il passo di Ez 20,17. Il profeta motiva l'imminente sventura con la consistente storia di infedeltà, che ha visto Israele protagonista; storia, alla quale Dio ha risposto con la sua persistente fedeltà, non venendo meno al patto sottoscritto con il popolo da lui eletto. Nel v. 17 la disposizione dell'animo divino è descritta con il ricorso alla nostra radice, dove denota la neutralizzazione del potenziale castigo, cui già la generazione del deserto avrebbe meritato di essere sottoposta. È stata così la compassione di Dio a garantire la permanenza in vita di Israele.

Ma *il mio occhio ebbe compassione di loro* (*wattāhās 'ênî 'ālêhem*), invece di distruggerli; non li annientai completamente nel deserto (Ez 20,17).

Interessante nella sua singolarità risulta l'occorrenza di *hûs* in Ez 16,5: la predizione di sventura viene anche in questo caso giustificata con la storia di peccato di Israele, con la particolarità che tale vicenda è descritta in maniera simbolica. Gerusalemme viene paragonata ad una donna, abbandonata al momento della nascita dai suoi genitori naturali; solo Dio si è preoccupato di lei, allevandola e facendola crescere, fino alla decisione di unirla a sé per sempre nel patto matrimoniale. Ma a questa costante cura, carica di premura e di affetto, la città ha risposto con le sue innumerevoli prostituzioni. È significativo come nel complesso la parabola presenti la storia di Israele, segnata fin dall'origine dalla tenerezza di Dio: è solo a tale tenerezza che il popolo deve la propria esistenza.

*Nessun occhio ebbe compassione di te (lō'-hāmās 'ālayik 'ayin) [...] ma fosti gettata via in aperta campagna in dispregio della tua vita nel giorno [stesso] della tua nascita (Ez 16,5).*

## 5.2. Altre significative occorrenze del verbo nella letteratura profetica

Similmente a quanto riscontrato in Ezechiele, nei restanti scritti profetici *hūs* descrive normalmente la spietatezza della punizione divina, in modo particolare nei confronti del popolo eletto. Da questo punto di vista due esempi possono risultare sufficienti per comprovare tale osservazione. In primo luogo, è suggestiva nella sua drammaticità l'affermazione di Ger 13,14 (cf anche Ger 21,7 e Is 13,18):

Li sfracellerò gli uni contro gli altri, i padri e i figli insieme – oracolo di JHWH – non risparmierei, *non proverò compassione (w'elō'-'āhūs)*, non mostrerò pietà alcuna nel distruggerli (Ger 13,14).

In secondo luogo, nel passo di Gl 2,17 è l'orante – in questo caso i sacerdoti – a rivolgersi a Dio, implorando misericordia per il popolo; chiedendo, cioè, a Dio di rendersi conto della situazione drammatica in cui la nazione si trova e di porvi rimedio (cf anche Ne 13,22):

[...] *Abbi compassione, JHWH, del tuo popolo (hūsā yhwh 'al-'ammekā)*, e non rendere la tua eredità [motivo di] onta e derisione fra le genti. Perché si dovrebbe dire fra i popoli: «Dov'è il loro Dio?» (Gl 2,17).

## III. CONCLUSIONE: AVERE MISERICORDIA È CUSTODIRE E PROMUOVERE LA VITA

Nell'abbozzare qualche opportuna conclusione allo studio effettuato, segnaliamo anzitutto come i profeti esprimano un'evidente fiducia nelle capacità del linguaggio umano di dire il mistero di Dio. Per parlare di Dio e del suo essere misericordioso, i profeti non temono di impiegare la terminologia, i simboli, le espressioni che descrivono i sentimenti umani, nella consapevolezza che tali strumenti possano offrire un approccio affidabile alla conoscenza della sua identità più vera. In proposito A. Wénin opportunamente nota:

[...] la Bible hébraïque recourt sans complexe à l'anthropomorphisme pour parler de Dieu. En effet, son langage ne diffère pas substantiellement lorsqu'elle parle du cœur, de la tendresse or de la loyauté des humains et lors-

qu'elle cherche à dire ce qu'Israël a perçu de son Dieu dans son expérience historique. Et si différence il y a, elle est à chercher non dans la nature de l'amour dont il est question, mais dans sa qualité, l'attachement de Dieu envers Israël tenant moins aux sentiments qui, comme chacun sait, sont changeants [...], qu'à sa volonté tenace de s'allier avec ce peuple en vue de la bénédiction de tous. C'est que l'affectivité du Dieu d'Israël est à la fois liée à une volonté décidée et gouvernée par la raison; mais une volonté qui doit parfois laisser place à la passion, et une raison qui doit savoir céder à la déraison, de sorte que la vie l'emporte sur la mort, et l'amour sur ce qui fait mourir<sup>77</sup>.

Gli affondi testuali proposti hanno altresì consentito di rilevare come la misericordia non sia solo questione di sentimenti, in particolare quando si parla di Dio. Al sentimento viscerale che lega il Signore al suo popolo – quel medesimo sentimento che unisce il padre, ma soprattutto la madre, alle proprie creature – si accompagna necessariamente un agire corrispondente, inteso a proteggere e favorire i beneficiari. Qui possiamo ritrovare il nucleo decisivo di questo importante tema biblico: avere misericordia nei confronti di qualcuno significa in buona sostanza impegnarsi attivamente e sapientemente a custodirne e a promuoverne la vita, a partire da un attaccamento profondo (“viscerale”) che si ha nei suoi riguardi. È fin troppo evidente come questa attitudine sia a tutti gli effetti “divina” nella propria natura: al pari di Dio anche l'uomo capace di misericordia è a suo modo “creatore”, cioè impegnato a “far vivere” qualcuno, al quale si sente (o desidera sentirsi) intensamente legato.

I profeti, a partire dal carisma ricevuto, sanno leggere la storia senza infingimenti, intravedendo il dispiegarsi tenace del disegno salvifico di Dio, e denunciando altresì quelle forze che ostinatamente vi si oppongono. È per questa ragione che spesso la parola profetica assume i tratti della condanna e dell'annuncio di punizione, nella speranza mai sopita che gli operatori di iniquità possano prendere coscienza della propria colpa, e le vittime dell'ingiustizia possano essere affrancate dal loro giogo. Nonostante questo stato di cose, però, la profezia conserva la certezza che il volto del Dio di Israele resta comunque un volto di misericordia; che la storia è attraversata da una volontà di bene che cerca in mezzo a enormi difficoltà di affermarsi. Tale coscienza permette ai profeti di valutare le parole e l'agire di Dio secondo una determinata prospettiva: ogni pro-

<sup>77</sup> A. WÉNIN, «Cœur et affectivité», 45.

nunciamento e ogni atto del Signore sono finalizzati in ultima istanza a favorire la riconciliazione piena e consapevole con l'umanità colpevole<sup>78</sup>.

Affermare la radicale misericordia di Dio nei confronti dell'uomo non significa per nulla alludere ad una sua presunta leggerezza nel valutare il peso specifico del peccato, e nel trattarlo di conseguenza. Al contrario: la gravità del peccato è sempre sotto gli occhi di Dio, e gli effetti mortali del peccato sono da lui illustrati con estrema parresia. Ma la sincera valutazione e trattazione della colpa nella sua drammaticità non contraddice il fatto che l'obiettivo ultimo di Dio sia il superamento della stessa in una conversione libera e cosciente del peccatore, secondo quanto magistralmente affermato da Ezechiele:

Com'è vero che io vivo – oracolo del Signore JHWH – io non provo diletto nella morte del malvagio, ma [nel fatto] che il malvagio si converta dalla sua condotta e viva (Ez 33,11).

4 dicembre 2017

MASSIMILIANO SCANDROGLIO  
*Seminario Arcivescovile di Milano*  
*Via Pio XI, 32*  
*21040 Venegono Inferiore (VA)*

<sup>78</sup> Cf R. RODRIGUES DA SILVA, «Misericordia», 861.