

IL LESSICO VETEROTESTAMENTARIO DELLA LIBERAZIONE

Il tema della *liberazione dell'uomo* ha assunto negli ultimi 10-15 anni una rilevanza del tutto particolare. Dando uno sguardo d'insieme al fenomeno, scrive opportunamente un autore: « I termini *libertà-liberazione* stanno occupando un posto di primo piano nel lessico dell'odierna società... Sopra di essi s'interroga il filosofo e il teologo, il sacerdote e il politico, lo psicologo e il sociologo, il sindacalista e l'artista, il lavoratore e lo studente, il padre e il figlio, l'anziano e il giovane, l'uomo e la donna... Tutti. Non c'è persona oggi che non vibri sotto la scossa lusingatrice e carezzevole emessa dal suono di queste parole »¹.

Quando parla della liberazione dell'uomo, la S. Scrittura non ha né può avere, evidentemente, la pretesa di dare una risposta esauriente a ognuno degli aspetti ora elencati. Più che a comporre un trattato sulla liberazione, essa mira a suggerire alcuni orientamenti di fondo su ciò che significa, per i credenti, essere persone veramente libere.

Il presente studio sul lessico veterotestamentario della liberazione s'inserisce nel quadro di una serie di pubblicazioni, il cui scopo è appunto di individuare in modo progressivo e con diligente accuratezza la dottrina biblica su un argomento che è, senza dubbio, di scottante attualità², ma anche carico di suggestioni ambigue, interessate o, in taluni casi, addirittura fuorvianti.

L'autore della Prima Lettera di Pietro indica bene ai cristiani del suo tempo quale deve essere l'elemento basilare e caratterizzante di ogni autentica libertà: « Comportatevi come uomini *realmente* li-

¹ S. SABUGAL, *Liberación y secularización? Intento de una respuesta bíblica*, Barcelona 1978, p. 7.

² Il rilievo vale soprattutto per quanto concerne la cosiddetta « teologia della liberazione ».

beri, non servendovi della libertà come di un velo per coprire la vostra malizia, ma da *servitori di Dio* » (2, 16).

TERMINOLOGIA DELL'AT EBRAICO

Nel lessico dell'At ebraico il tema della liberazione è indicato, per lo più, attraverso i verbi « *ḥālaṣ — pādāh — mālaṭ — yāsha' — nāṣal — gā'al — yāšā' — shālah* »³.

Il verbo *ḥālaṣ* compare circa 23 volte ed è sinonimo di « condurre fuori » (2 Sam 22, 20), « liberare-salvare » (Sal 6, 5: 81, 8), « togliere-sottrarre » (Sal 50, 15; 116, 8). Questa sua prerogativa di mettere l'accento sull'idea di *liberazione-salvezza* è bene espressa, dal punto di vista lessicale, anche nel fatto che i rispettivi testi dei LXX lo traducono, abitualmente, con i verbi *exaghein* (condurre fuori), *ryesthai* (liberare-salvare) ed *exairein* (togliere-sottrarre)⁴.

Scendendo a maggiori dettagli, si constata che l'impiego più ricorrente di *ḥālaṣ* verte sulla liberazione che Dio opera non tanto a favore d'Israele come popolo o unità etnica, quanto piuttosto nei riguardi dei singoli; appare così emblematico che sia adoperato soltanto una volta per designare l'uscita degli Ebrei dalla terra d'esilio (Sal 60, 7)⁵. Altra caratteristica del verbo è di riferirsi alla liberazione presa nella sua globalità e di includere quindi nei mali da cui si vuole essere preservati tanto i nemici del popolo (Sal 18, 20; 108, 7) quanto le avversità di ordine fisico, psicologico e spirituale⁶.

Per ciò che riguarda alcuni testi in particolare, degna di nota sembra essere la breve preghiera di ringraziamento che il re Davide, secondo 2 Sam 22, 20, innalza a Dio per *averlo liberato* (*y^eḥall^ešēnī*) dai suoi nemici e da numerose altre angustie.

Leggendola all'interno dell'unità letteraria comprendente i vv. 1-51⁷, osserviamo che essa si richiama ad alcuni motivi di notevole

³ Nell'esame di questi e di altri termini ci siamo serviti, per lo più, delle seguenti pubblicazioni: S. SABUGAL, *op. cit.*, pp. 16-40; F. ZORELL, *Lexicon hebraicum et aramaicum Veteris Testamenti*, Roma 1944, *ad loc.*; AA.VV., *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Brescia 1965 ss., *ad loc.*; AA.VV., *Dizionario dei concetti biblici del N. Testamento*, Bologna 1976, *ad loc.*; E. JENNI-C. WESTERMANN (edd.), *Dizionario teologico dell'Antico Testamento*, vol. I, Torino 1978; vol. II, Torino 1982, *ad loc.*; E. HATCH-H.A. REDPATH, *A Concordance to the LXX and the other Greek Versions of the Old Testament*, I-II, Graz 1954, *ad loc.*

⁴ Per i vari riferimenti, cf. S. SABUGAL, *op. cit.*, p. 17.

⁵ L'esilio di cui si parla nel Salmo citato è, con ogni probabilità, quello babilonese (ca. 587 a.C.).

⁶ Cf. Sal 6, 5; 81, 8; 91, 15; 119, 153; Giob 36, 15.

⁷ Questa unità letteraria contenuta in 2 Sam 22, 1-51 prende, ordinariamente, il nome di « Cantico (o Salmo) di Davide ».

portata dottrinale. Tradotti in formule, questi motivi potrebbero essere così articolati: a) chi libera il re Davide è il Signore⁸; b) il Signore lo libera in virtù della sua onnipotenza e del suo amore⁹; c) il Signore lo libera, perché la persona direttamente interessata è ben disposta verso di Lui e agisce con rettitudine¹⁰. Si tratta dunque di una liberazione divina che non è concessa alla cieca, ma presuppone l'esistenza di determinate condizioni etico-religiose, come la giustizia (v. 21a), l'assenza di ogni impurità (v. 21b), l'obbedienza scrupolosa alla Legge (vv. 22-23), la pietà (v. 26a), l'integrità morale (v. 26b), l'umiltà (v. 28a) e la fiducia (v. 31c)¹¹.

Da sottolineare sono anche gli appellativi con cui Davide esprime il carattere trascendente della forza liberatrice e, in certo senso, devastatrice di Dio. Rivolgendosi a Lui, lo chiama mia roccia (v. 2a), mia fortezza (v. 2b), mio scudo (v. 3b), mia salvezza (v. 3b), mio sostegno (v. 19b); quando indica poi i vari modi nei quali si attua questa liberazione, egli dice che Dio ascolta la sua voce (v. 7b), lo prende per mano (v. 17a), lo sottrae a nemici più forti di lui (v. 18), lo cinge di coraggio (v. 33a), lo fa camminare con sicurezza (v. 33b), lo rende saldo sulle gambe (v. 37b), gli consegna gli avversari (v. 40b) e lo immunizza contro ogni genere di violenza (v. 49c)¹².

Il termine *pādāh* (ca. 60x) sembra avere, originariamente, un senso a sfondo giuridico; lo si adopera infatti spesso per designare sia il *riscatto* dei primogeniti degli animali (Lev 27, 26-27) e degli uomini (Num 3, 46-51), sia il *riscatto* degli schiavi (Es 21, 7-11)¹³. Questa componente di ordine giuridico troverebbe un valido sostegno anche nella tendenza dei LXX a tradurre *pādāh* con *lytroun* e derivati¹⁴.

Senza dubbio, il riferimento al *riscatto* in senso stretto è presente nei testi concernenti i primogeniti e gli schiavi or ora menzionati; più problematico diventa il discorso nel caso in cui il soggetto di *pādāh* non sono gli uomini, ma Dio e nascerebbe quindi spontaneo il quesito se Egli è tenuto a pagare il riscatto a determinate persone, nonostante sia loro Creatore e Signore.

In genere, gli autori si pongono questo interrogativo per motivare l'uso frequente del verbo nei passi che trattano della libera-

⁸ Cf. vv. 1.2.3.4.7.17.18.19.20.32.33.36.37.40.44.47.48.49.50.51.

⁹ Cf. vv. 8-16.32.

¹⁰ Cf. vv. 21-32.

¹¹ Per quanto riguarda l'umiltà di Davide, cf. pure 2 Sam 7, 18-29.

¹² Per dare maggior risalto all'onnipotenza salvatrice di Dio, il *Cantico* introduce alcune immagini che ricordano da vicino la grande teofania del Sinai (cf. vv. 8a.8b.9.10.11.12.14.16).

¹³ Cf. pure Lev 19, 20.

¹⁴ Cf. E. HATCH-H.A. REDPATH, *A Concordance to the LXX...*, p. 890, *ad loc.*

zione d'Israele dalla schiavitù d'Egitto¹⁵. Se si dovesse stare al suo significato primigenio, bisognerebbe senz'altro concludere che Dio ottiene il diritto di condurre fuori dall'Egitto il popolo ebraico, perché paga un tributo a colui che sino allora ne era stato il padrone, cioè al re d'Egitto. C'è tuttavia da domandarsi se la soluzione al problema debba essere data soltanto a livello di lessico. A nostro giudizio, l'insistere eccessivamente sulla materialità del vocabolario radicalizza con troppa pesantezza la questione. Le cose cambiano e il problema diventa meno complesso quando si valutano pacatamente tutti gli elementi lessico-dottrinali che entrano in gioco.

Anzitutto dovrebbe ritenersi per acquisito che il termine *pādāh* compare spesso anche nei casi in cui va esclusa categoricamente l'idea di riscatto. Ad essi sono riconducibili i testi che parlano di liberazione dall'angoscia (Sal 25, 22; 44, 27), dalla violenza (Sal 26, 11), dall'idolatria (Is 29, 22), dai nemici (Sal 55, 18), dall'ingiustizia (Dt 24, 17-18), dal peccato (Sal 130, 8) e simili¹⁶.

Il secondo rilievo da fare è che il termine tecnico e più antico per designare la liberazione d'Israele dall'Egitto è, come vedremo meglio in seguito, *yāšā'*; *pādāh* deriverebbe invece dalla tradizione deuteronomistica¹⁷.

Non meno importante delle precedenti è, infine, la constatazione che gli autori sacri attribuiscono l'uscita d'Israele dall'Egitto alla potenza sovrumana di Dio e all'impegno da Lui assunto nei riguardi degli antichi Patriarchi¹⁸. Se ciò è vero, Dio libera il popolo ebraico dall'Egitto non perché versa un *riscatto* al faraone, ma perché è giunto il momento di dare inizio al progetto di salvezza anteriormente stabilito e realizzabile solo con il concorso della sua azione diretta¹⁹.

Strettamente connessi con l'Esodo dall'Egitto sono i testi nei quali *pādāh* è adoperato per indicare la liberazione del popolo ebraico dall'esilio di Babilonia (2° Esodo) e, attraverso di essa, la futura liberazione in senso escatologico-messianico²⁰. Un'accentuata connotazione escatologica il verbo l'assumerà anche presso gli scritti di Qumrān²¹.

¹⁵ Cf. S. SABUGAL, *op. cit.*, pp. 18-19. E. JENNI-C. WESTERMANN (edd.), *Dizionario teologico dell'A. Testamento*, II, Torino 1982, coll. 350-366, *passim*.

¹⁶ Cf. *Is* 50, 2 nel contesto di *Is* 50, 1-3, dove si presenta l'uscita d'Israele da Babilonia come opera dell'onnipotenza divina; la stessa idea è presente in *Is* 51, 11 nel contesto di *Is* 51, 11-16.

¹⁷ Cf. E. JENNI-C. WESTERMANN (edd), *op. cit.*, II, coll. 362-363.

¹⁸ Cf. *Es* 2, 24; 6, 6-7; *Dt* 1, 8.35; 6, 10.18.23; 8, 1 (+ *Gen* 50, 24).

¹⁹ Questo intervento diretto di Dio è espresso in maniera molto efficace nel *Cantico del mare* di *Es* 15, 1-21 (soprattutto nei vv. 1.2.3.4.6.7.11.13.17.21).

²⁰ Cf. *Is* 50, 2; 51, 11; *Ger* 31, 11; *Zac* 10, 8.

²¹ Cf. IQH II, 32; III, 19; IQM I, 12; XIV, 10; XV, 1; XVIII, 11; CD XVI, 8, ecc.

In *mālaṭ* (ca. 90x) si riscontrano, più o meno, le stesse accezioni che abbiamo trovate in *hālaṣ* e che incontreremo di nuovo, anche se con minore frequenza, in *pālaṭ*. Si tratta perciò di un verbo, il cui significato fondamentale è « salvare-liberare » (2 Re 23, 18; Sal 41, 2) e « togliere-sottrarre » (2 Sam 19, 6; Ez 33, 5)²². Talvolta, questa idea di *salvezza-liberazione* include pure un esplicito riferimento all'atto del « fuggire », com'è nel caso di *Sal 124, 7*, dove il pio israelita esclama: « Come un uccello *sfuggì* (*niml^etāh*) la nostra anima alla rete degli uccellatori; la rete si ruppe e noi fummo liberi »²³.

Data la sua indeterminatezza, risulta del tutto logico che il termine in questione abbia una grande varietà di applicazioni sia per quanto concerne i mali da cui si è liberati, sia in ordine ai beni verso cui tende la liberazione. Tra i primi, sono inclusi il castigo o giudizio divino (Gen 19, 17.19; Prov 11, 21), un pericolo imminente (Giud 3, 26; 2 Sam 20, 29), la guerra (1^a Sam 30, 17), i nemici d'Israele (Sal 124, 7) e persino la donna (Qoh 7, 26)²⁴; tra i secondi, la salvezza in genere (Sal 22, 6), la salvezza escatologico-messianica propria dell'annuncio profetico dell'esilio e del postesilio babilonese (Ger 51, 6.45; Is 49, 24.25), la vita (Sal 116, 4), la futura resurrezione (Dan 12, 1), ecc.

Un altro aspetto importante del verbo *mālaṭ* è di dare notevole risalto al principio che l'artefice decisivo delle suddette forme di liberazione e di salvezza è la persona o l'azione di Dio (Sal 33, 16-17; 107, 20)²⁵. Questo intervento divino a favore dell'uomo non si presenta tuttavia come qualcosa di automatico o di scontato. Stando al testo e contesto di *Sal 33, 17*, constatiamo che il Signore viene in aiuto di coloro che praticano la giustizia (v. 1), appartengono al suo popolo (v. 12), lo temono (v. 18), aspirano verso di lui con tutta la forza dell'animo (vv. 20-22)²⁶ e confidano ciecamente nel suo santo nome (v. 21)²⁷.

Come abbiamo poc'anzi rilevato, il verbo *pālaṭ* (ca. 40x) mostra notevoli somiglianze con *mālaṭ*. Anch'esso è quindi da tradurre, nel

²² Per i termini corrispondenti dei LXX, cf. S. SABUGAL, *op. cit.*, p. 19.

²³ Cf. pure Giud 3, 26; 2 Sam 19, 9; Ger 41, 15.

²⁴ Nel testo di *Qoh 7, 26* si legge: « E scoprii come più amara della morte è la donna, che è tutta una rete e che il suo cuore è laccio e funi le mani. Chi piace a Dio *se ne libera* (*yimmālēt mimmennāh*), ma chi pecca ne sarà prigioniero ».

²⁵ Cf. pure Gioel 3, 5; Sal 41, 2; Giob 19, 12; 22, 30.

²⁶ Cf. soprattutto le espressioni: « La nostra anima *anela* al Signore Dio; Egli è nostro aiuto e nostro scudo (v. 20)... « Sia la tua pietà sopra di noi, o Signore, poiché noi *aspiriamo* a te ».

²⁷ Il tema della confidenza acquista qui un significato intensivo, in quanto lo si affianca a quello della gioia del cuore: « E in Lui si allietta il nostro cuore ».

suo insieme, con « liberare-salvare » (Sal 22, 9; Mich 6, 14) e « togliere-sottrarre » (Sal 82, 4; 2 Sam 22, 2)²⁸. L'unica novità di un certo interesse, sotto l'aspetto lessicale, è la presenza e la sottolineatura delle derivazioni nominali *pālīt* e *p^elētāh...* La prima corrisponde al termine « superstite » e indica quelle persone che, durante una guerra o una battaglia, riescono a mettersi in salvo con la fuga²⁹; la seconda conserva lo stesso senso, ma accentuando il carattere collettivo dei superstiti; sarebbe così da tradurre con « gruppo di superstiti »³⁰.

L'affinità di *pālaṭ* con *mālaṭ* riemerge anche per quanto spetta ai differenti settori di applicazione, cioè al settore socio-politico (2 Cron 12, 7; Neem 1, 2) e al settore più propriamente religioso (Sal 37, 40; 40, 18; 91, 14). Riguardo al campo socio-politico, degni di nota sono i testi nei quali si parla di liberazione dei poveri (Sal 82, 4), degli oppressi (Sal 70, 6) e degli esiliati (Neem 1, 2); sul piano religioso, carichi di significato appaiono invece i testi di Sal 37, 40 e di Sal 40, 18.

L'importanza di queste ultime citazioni è dovuta al fatto che esse sono inserite in contesti dove non si tratta solo di liberazione dell'uomo, ma si determinano anche i presupposti che la rendono attuabile.

Per il *Salmo 37*, hanno diritto all'intervento liberante di Dio (v. 40a) solo coloro che confidano in Lui (v. 40b), operano il bene (v. 3), sono umili di cuore (v. 11) e ben disposti nei confronti della Legge (v. 31); per il *Salmo 40*, Dio viene in aiuto (v. 18) di chi esegue la sua volontà (v. 9a), accoglie con amore quanto Lui insegna (v. 9b), riconosce le proprie colpe (v. 13) e desidera ardentemente d'essere salvato (v. 17).

Come verbo, *yāsha'* lo s'incontra intorno a 180 volte; i termini con questa radice, esclusi i nomi propri, sono però circa 350. Sotto la forma *hifil*, compare 51 volte nei Salmi, 25 in Isaia e 21 nel libro dei Giudici; nei Salmi si trovano inoltre ben 136 vocaboli con la sua radice, in Isaia 56 e nel libro dei Giudici 22.

In genere, lo si può tradurre con salvare (Giud 12, 2; Sal 6, 5; 22, 22), liberare (Es 2, 17; Is 49, 25), sottrarre (Gios 10, 6; 1 Sam 7, 4), aiutare (2 Sam 14, 4; Sal 12, 2)³¹ e simili; per sapere tuttavia di che specie di salvezza si tratti, è necessario guardare ai singoli

²⁸ Per questo, i LXX lo traducono, il più delle volte, con *ryesthai*, *sozein* o *exairein*; cf. S. SABUGAL, *op. cit.*, p. 20. Anche negli scritti di Qumrān è usato, abitualmente, come sinonimo di « salvare » (cf. 1QH V, 18; IX, 33).

²⁹ Cf. Gen 14, 13; Ger 44, 28; Ez 6, 8; 24, 26.27; 33, 21.22.

³⁰ Cf. Es 10, 5; Gion 2, 3. Per queste ed altre precisazioni su *pālāt*, cf. E. JENNI-C. WESTERMANN (edd), *Dizionario teologico dell'A. Testamento*, II, Torino 1982, coll. 379-384.

testi e contesti. Non mancano così esempi nei quali l'aiuto richiesto o prestato assume una rilevanza giuridica, in quanto la parte in causa è vittima di una determinata ingiustizia³². Di un certo interesse è anche la constatazione che nei Salmi *yāsha'* appare spesso sotto la formula « *aiuto (= salvami), o Dio* » (Sal 12, 2; 22, 22)³³ e che il pio israelita innalza al Signore questa supplica, perché Egli lo liberi da qualche male (Sal 59, 3), gli risponda (Sal 20, 7), lo benedica (Sal 28, 9), gli renda giustizia (Sal 54, 3), lo protegga (Sal 86, 2) e gli mostri il suo volto (Sal 31, 17).

Passando a un esame più articolato, si rileva che pure questo termine, a somiglianza di altri già visti o che vedremo, include anzitutto il concetto di salvezza (o liberazione) in senso socio-politico. A tale contesto sono da rapportare alcuni fatti storici, come l'Esodo (Es 14, 30), l'entrata nella terra promessa (Dt 20, 4), le lotte armate intraprese dai Giudici una volta che Israele s'insedia in Palestina (Giud 2, 16; 6, 14...) ³⁴, le numerose guerre sostenute dal popolo ebraico durante la reggenza monarchica (1 Sam 9, 16; 2 Sam 3, 18...) ³⁵ e l'esilio babilonese (Is 49, 25; Ez 34, 22). Si peccherebbe, comunque, di eccessiva disinvoltura, se si ritenesse che gli autori leggono questi eventi in chiave esclusivamente socio-politica. Secondo il testo di *1 Sam 17, 47*, Davide lotta contro Golia e libera così la sua gente, perché tutti conoscano che « *c'è un solo Dio per Israele* » (v. 46). Alla stessa conclusione porta il testo citato di *Is 49, 25*, dove si dice che Dio intende condurre fuori da Babilonia il suo popolo, perché tutti constatino che *Egli solo è Jahwe* (v. 26) ³⁶. Ancora più decisiva, in tal senso, è la logica in base alla quale si svolgono le lotte di liberazione narrate nel libro dei Giudici. Se Dio viene periodicamente in aiuto d'Israele, ciò è possibile perché Israele si converte e decide di dedicarsi, d'ora in avanti, unicamente al suo culto ³⁷.

L'altro genere di salvezza-liberazione messo in luce nel verbo *yāsha'* è quello a contenuto personale e religioso. Ad esso si richia-

³¹ Nei LXX è tradotto, ordinariamente, con *sozein* (e derivati); non mancano però altri termini affini, come *exairein* o *ryesthai* (cf. E. HATCH-H.A. REDPATH, *A Concordance to the LXX and the other Greek Versions of the Old Testament*. I-II, Graz 1954, ad loc.).

³² Cf. Dt 22, 27; 2 Re 6, 26.

³³ L'espressione è usata anche in ordine al re, sotto la forma: « *aiuto, o re!* » (cf. 2 Sam 14, 4; 2 Re 6, 26); e questo, perché è proprio del re venire in aiuto del suo popolo (1 Sam 10, 27; Os 13, 10); cfr. E. JENNI-C. WESTERMANN (edd), *Dizionario teologico...*, I, col. 680.

³⁴ Cf. pure Giud 6, 15.31.36.37; 8, 22; 13, 5.

³⁵ Cf. anche 2 Sam 8, 6.14; 2 Re 14, 27; 18, 17; 19, 37; 2 Cron 32, 22.

³⁶ Il testo di Is 49, 26 suona, letteralmente, così: « ...Allora tutti sapranno che io sono Jahwe, tuo salvatore e tuo redentore, il Forte di Giacobbe ».

³⁷ Cf. Giud 2, 16; 3, 9.10.15; 6, 34-40; 14, 6-19, ecc.

mano gli autori sacri quando annoverano fra i mali, da cui ci si vuole sottrarre, l'angustia (Ger 14, 8; Sal 107, 3) e i nemici presi nel loro insieme (Sal 3, 8; 7, 2), oppure annunciano che le caratteristiche proprie del tempo escatologico-messianico sono il rifiuto del peccato (Is 59, 1), l'adorazione di un unico Dio (Is 45, 21.22) e il mutamento del cuore attraverso la nascita di una nuova alleanza (Ger 23, 6 = Ger 31, 31-34 = Ez 34, 22 = Ez 36, 25-29)³⁸. Improntati a una visione marcatamente spirituale sono anche i riferimenti a sfondo escatologico, dove si presenta il « servo di Jahwe » come luce e salvezza di tutta la terra (Is 49, 6) mediante l'insegnamento della Legge (cf. Is 42, 1-4) o si prospetta il futuro popolo messianico in *situazione di salvezza*, perché pratica la giustizia (Is 61, 10), è oggetto delle compiacenze del Signore (Is 62, 4) e diventa sua sposa fedele e santa (Is 62, 5.12).

Un'ultima peculiarità del verbo in questione è di riservare un posto di primo piano alla persona e all'agire di Dio. In effetti, è Lui e soltanto Lui il vero artefice di tutti i casi di liberazione individuale, sociale, politica e religiosa ora ora menzionati (Os 13, 4)³⁹. Quando svolge questa sua attività salvatrice, Egli è inoltre rivestito di poteri sovrumani (Ger 15, 20)⁴⁰ e non ha quindi bisogno della mediazione di altre forze terrene⁴¹. Appare così del tutto legittimo che in *Dt 33, 29* si chiami Israele « *il popolo salvato da Dio* » e nel *Salmo 107* ci si rivolga al Signore con la convinzione che Egli è sempre in grado di soccorrere chiunque lo invoca (Sal 107, 13.19).

Molto vicino al precedente per frequenza (ca. 200x) e genericità di significato è il verbo *nāšal*. Gli scritti nei quali compare più spesso sono, in ordine decrescente, i Salmi (43x), il secondo libro dei Re (39x), Isaia (20x), il primo libro di Samuele (17x), Ezechiele (14x), l'Esodo (11x), i Proverbi (10x)⁴².

Anche se le sue accezioni si riducono, in ultima analisi, all'idea espressa nei verbi *salvare*, *liberare*, *portare via*, *togliere* e tendono quindi a una certa sinonimia di contenuto⁴³, esistono all'interno dei diversi libri elementi di notevole interesse.

³⁸ Secondo Ger 31, 31-34; Ez 36, 25-29, la nuova alleanza importa, con il cambio del cuore, anche l'infusione di un principio nuovo dal punto di vista operativo.

³⁹ Cf., in particolare, Es 14, 30; Dt 20, 1-4; Giud 10, 11-12, ecc.

⁴⁰ In Ger 15, 20 la presenza di questi poteri sovrumani di Dio è descritta con termini di rara efficacia: « Io ti renderò... come un muro di bronzo; combatteranno contro di te, ma non prevarranno, perché io sarò con te per salvarti e liberarti »; cf. pure Os 1, 7.

⁴¹ Cf. Os 13, 9-10; 14, 4; Is 30, 15; 43, 11; 45, 21; 59, 16; Sal 44, 7-8.

⁴² Per queste annotazioni, cf. E. JENNI-C. WESTERMANN (edd), *Dizionario teologico...*, II, coll. 89-90

⁴³ Per i termini corrispondenti dei LXX, cf. S. SABUGAL, *op. cit.*, p. 29.

Nei libri storici, *nāṣal* assume un senso prevalentemente socio-politico; significa infatti: *a*) liberare una persona o una cosa dai nemici (Gen 32, 12; Giud 11, 26; 2 Sam 23, 12); *b*) salvare la vita di qualcuno (Gios 2, 13); *c*) condurre fuori dall'Egitto, come luogo di schiavitù, il popolo ebraico (Es 3, 8); *d*) prestare aiuto a Israele contro i suoi avversari durante il soggiorno nel deserto sinaitico (Gios 24, 10; Giud 6, 9), nei primi tempi dello stanziamento in Palestina (1 Sam 12, 11) e sotto la monarchia (2 Sam 9, 10; 2 Re 20, 6); *e*) rinnovare questo intervento bellico anche dopo che sarà terminato l'esilio babilonese (Esdr 8, 31). Negli stessi scritti si precisa che i diversi generi di liberazione, di cui usufruisce il popolo eletto, sono opera esclusiva di Jahwe e non già degli dèi stranieri. In tal senso, acquista valore di principio l'espressione di *1 Sam 12, 21*: « Non sviatevi seguendo nullità che non aiutano e non salvano (*w'łô' yaššîlû*), appunto perché sono nullità »⁴⁴.

Un ulteriore dato da sottolineare è che i vari interventi di Dio esigono come condizione previa per essere aiutati la fedeltà al più assoluto monoteismo (1 Sam 7, 3; 1 Re 17, 38-39) e che l'eventuale sconfitta sul campo di battaglia è la logica conseguenza della mancanza di tale fedeltà (1 Sam 4, 8).

Presso i profeti, si attenua notevolmente la « componente bellica », mentre balza in primo piano quella a contenuto sociale e religioso. In questo contesto, si dà grande rilevanza al dovere di eliminare qualsiasi tipo di oppressione, soprattutto se essa coinvolge le persone deboli, come il forestiero, l'orfano e la vedova (Ger 21, 12; 22, 3), e al fatto che Dio intende rimuovere dal suo popolo, una volta che se ne sarà uscito da Babilonia, tutti i cattivi pastori (Ez 34, 12)⁴⁵. I profeti sono ancora inclini a mettere l'accento sulla completa incapacità, da parte degli dèi stranieri, di salvare se stessi e i popoli che li onorano quando si trovano in contrasto con i piani del Dio d'Israele (Is 47, 14)⁴⁶.

Come gli scritti profetici, così i Salmi tornano ripetutamente sulla componente etico-sociale della liberazione espressa con *nāṣal*. Ciò si verifica, in particolare, quando trattano della violenza (Sal 82, 2) e dei soprusi (Sal 7, 2; 69, 15) perpetrati contro i poveri o i deboli. Molto accentuato risulta però anche l'aspetto, per così dire, intimistico e religioso. Secondo questa angolatura sarebbero da leggere i testi che parlano di liberazione dall'ansietà (Sal 34, 18; 54, 9), dalla menzogna (Sal 120, 2), dalla paura (34, 5), dai peccati (Sal 40,

⁴⁴ Cf. anche 2 Re 18, 33-35; 19, 12; 2 Cron 25, 15; 32, 13-14-17.

⁴⁵ Cf. tutto il brano contenuto in Ez 34, 1-16.

⁴⁶ Cf. pure Is 36, 18-19; 47, 15; Sof 1, 17-18.

14; 79, 9) e dalla morte con le sue conseguenze (Sal 51, 16; 86, 13)⁴⁷.

Il significato originario di *gā'al* (ca. 55x) sembra essere « riscattare una proprietà perduta »⁴⁸. Di qui si comprende perché l'accezione più comune sia appunto quella di *riscattare-redimere*⁴⁹, nonostante s'incontrino vari altri sensi, come *liberare* (*Ger* 48, 16), *salvare* (*Is* 49, 26; *Sal* 106, 10), *aiutare* (*Is* 41, 14), *guarire* (*Sal* 119, 154), *consolare* (*Is* 52, 9), ecc.⁵⁰.

La tendenza a mettere l'accento sul carattere giuridico di *gā'al* la si riscontra pure nel fatto che i LXX non lo traducono mai con *sozein* (= salvare). La cosa non va tuttavia eccessivamente radicalizzata. Il concetto di *riscatto* in senso giuridico lo si trova espresso con chiarezza in alcuni passi del Levitico, dove si parla di riscatto di proprietà fondiaria (25, 25-30) o di riscatto di schiavi (25, 47-49); del tutto assente o, per lo meno, notevolmente attenuato risulta essere invece questo senso quando il soggetto di *gā'al* è Dio⁵¹. In tal caso, vale quanto abbiamo detto sopra a proposito di *pādāh*.

L'accostamento con *pādāh* deve farsi, a nostro giudizio, anche nei riguardi dei testi che si servono di *gā'al* per indicare l'uscita d'Israele dall'Egitto (1° Esodo)⁵² e il ritorno degli esuli da Babilonia (2° Esodo)⁵³. In ambedue le circostanze, esso sarebbe quindi da tradurre con *salvare-liberare* o, se si preferisce, parafrasandone un po' il significato, con un « recuperare, da parte di Dio, ciò che gli era dovuto da sempre ed era finito, momentaneamente, in potere di altri »⁵⁴.

Intimamente collegato con la tradizione e l'esperienza storica dell'esodo sembra essere pure il nominativo divino *gō'ēl*, che i LXX traducono sia con *Redentore* (*ho lytroumenos* / *ho lytrotēs*)⁵⁵, sia con *Liberatore-Salvatore* (*ho rysamenos* / *ho exairoumenos...*)⁵⁶. Al-

⁴⁷ Per i testi dei Salmi sul tema della sopravvivenza, cf. V. PASQUETTO, *La liberazione dell'uomo nella dottrina dei Salmi*, RVS 37 (1983) 453-455.

⁴⁸ Per una sintesi bene articolata su questo termine, cf. E. JENNI-C. WESTERMANN (edd), *Dizionario teologico...*, I, coll. 332-341. Per le diverse accezioni veterotestamentarie del termine « riscatto », cf. anche E. BEAUCAMP, *Alle origini della parola « redenzione ». Il « riscatto » nell'A. Testamento*, BO 21 (1979) 3-11.

⁴⁹ A confermarlo starebbe il fatto che i LXX lo traducono spesso con *lytroun* (cf. E. HATCH-H.A. REDPATH, *A Concordance to the LXX...*, II, p. 890).

⁵⁰ La prevalenza dell'elemento salvifico su quello giuridico sarebbe riconoscibile anche in alcuni testi dove *gā'al* è abbinato a *pādāh* (cf. *Os* 13, 14; *Is* 51, 10-11).

⁵¹ Cf. *Is* 41, 14; 43, 14; 44, 6; *Ger* 50, 34.

⁵² Cf. *Es* 6, 6; 15, 13; *Sal* 74, 2; 77, 16; 78, 35.

⁵³ Cf. *Is* 43, 19; 44, 22-23; 48, 20; 51, 11; *Ger* 31, 11.

⁵⁴ Cf. *Es* 6, 4-7, dove si presenta Israele come un popolo che è legato a Dio con vincoli d'alleanza prima ancora di uscire dall'Egitto.

⁵⁵ Per il primo termine (*ho lytroumenos*), cf. *Is* 41, 14; 43, 14; 44, 24; *Ger* 50, 34; per il secondo (*ho lytrotēs*), cf. *Sal* 18, 14; 77, 35.

⁵⁶ Per *ho rysamenos*, cf. *Is* 44, 6; 47, 4; 54, 5; per *ho exairoumenos*, cf. *Is* 60, 16.

tra particolarità riguardante questo appellativo divino è che esso si affianca, non di rado, con le denominazioni, sempre divine, « il Forte di Giacobbe » (Is 49, 26b; 60, 16), « il Creatore di tutto » (Is 44, 24), « il Dio di tutta la terra » (Is 54, 5), « il Signore degli eserciti » (Ger 50, 34), « il Santo d'Israele » (Is 41, 14; 43, 14; 47, 4), « sua Roccia » (Sal 78, 35). L'abbinamento starebbe a sottolineare che Dio non solo libera, ma è in grado di compiere qualsiasi tipo di liberazione appunto perché la sua potenza non conosce limiti⁵⁷. Confermerebbe inoltre l'idea, più volte ribadita, che Dio, quando libera determinate persone dal potere di un altro, non è tenuto a versare alcun riscatto, precisamente perché Egli è l'incontrastato Signore di tutto ciò che esiste.

Il verbo *yāšā'* (ca 1070x) è, quasi sempre, sinonimo di *uscire* e può riferirsi alle cose più svariate: uscire da un pericolo (2 Sam 22, 49; Sal 66, 12), dalle angustie (Sal 25, 15; 31, 5), dalla schiavitù (Sal 68, 7; 107, 14), da una data località (Es 12, 41; 13, 3), ecc.

Per quanto spetta al lessico della liberazione, la sua importanza è dovuta soprattutto al fatto che costituisce uno dei termini tecnici per designare l'uscita del popolo ebraico dall'Egitto e assume quindi una connotazione storico-religiosa di primo piano. Una conferma a ciò la si avrebbe nella tendenza degli autori sacri a impiegarlo anche quando si tratta di indicare il 2° Esodo (Is 48, 20; 52, 11.12; 55, 12).

In molti casi l'evento dell'Esodo è riferito tramite la forma *hifil* (*hōšī'*: far uscire)⁵⁸ e con alcune espressioni tipiche: « far uscire dalla casa di schiavitù... » (Es 13, 3; Dt 5, 6), « far uscire dall'essere schiavi... » (Es 6, 6; Lev 26, 13), « far uscire dal giogo degli Egiziani... » (Es 6, 7), « far uscire dal crogiuolo... » (Dt 4, 20; Ger 11, 4). Talvolta, a queste stesse o simili formule si aggiungono altre denominazioni, pure caratteristiche, il cui scopo è di mettere in risalto la straordinarietà dell'intervento divino. Esse sono: « ...con mano potente e braccio teso... » (Es 32, 11; Dt 5, 15), « ...con mano forte... » (Es 13, 9; Dt 6, 21; 26, 8), « ...con la potenza della sua mano... » (Es 13, 3.14), « ...con grandi castighi... » (Es 6, 6; 7, 4). In Dt 26, 8 e Ger 32, 21 tali aggiunte si presentano in modo ancora più articolato e completo. Vi leggiamo infatti: « Con mano forte, con braccio teso, con terrore grande, con segni e prodigi il Signore Dio ci fece uscire dall'Egitto... » (Dt 26, 8) — « Tu hai fatto uscire dall'Egitto il tuo

⁵⁷ Per questo concetto, cf. soprattutto Is 44, 24 nel contesto dei vv. 24-27.

⁵⁸ Cf. E. JENNI-C. WESTERMANN (edd), *Dizionario teologico...*, I, coll. 657-658 (cf. pure coll. 653-657); P. HUMBERT, *Dieu fait sortir. Hifil de yāšā'*, ThZ 18 (1962) 357-361; J. WIJNGAARDS, *Hōšī' and heeled. A twofold approach to the Exodus*, VT 15 (1965) 91-102.

popolo Israele con segni e miracoli, con mano forte, con braccio teso e con grande spavento... » (*Ger* 32, 21).

Un secondo dato di un certo interesse, dal punto di vista religioso, ce lo offrono i testi che mettono l'uscita d'Israele dall'Egitto in diretto rapporto con la stipulazione dell'alleanza (*Es* 20, 2), con il dovere di osservare la Legge (*Num* 15, 41; *Lev* 22, 33)⁵⁹ e con la categorica proibizione di onorare altri dèi (*Dt* 13, 6; *Ger* 11, 4). Egualmente pregno di significato storico-dottrinale è, in questo senso, il monito divino riportato in *Ger* 11, 3-4: « Riferisci loro: Così dice il Signore Dio d'Israele: Maledetto l'uomo che non ascolta le parole di questa alleanza che io ordinai ai vostri padri quando li feci uscire dalla terra d'Egitto, dal crogiuolo, dicendo: Ascoltate la mia voce ed eseguite quanto vi ho comandato; allora voi sarete il mio popolo e io sarò il vostro Dio ». Il Signore trae fuori dall'Egitto Israele per un unico e semplice motivo: perché, una volta liberato, accetti di diventare il suo popolo e garantisca questa propria identità con la docile sottomissione a quanto è stato pattuito negli ordinamenti dell'alleanza. E', d'altro canto, la disponibilità al servizio esclusivo di Dio che trasforma l'uscita del popolo ebraico dall'Egitto in punto di partenza e figura di ogni successiva liberazione⁶⁰.

Pressoché identica all'espressione « *far uscire (hōšî')* dall'Egitto » è la formula « *far salire (he'ēlāh)* dall'Egitto »⁶¹. L'unica differenza di un certo peso sarebbe dovuta alla sua probabile origine culturale⁶² e al fatto di essere spesso collegata non solo con il tema dell'Esodo, ma anche con quello dell'« entrata nella terra promessa »⁶³. Sotto l'aspetto lessicale, avrebbe quindi la funzione di mettere in luce l'unitarietà di questi due eventi. Israele esce dall'Egitto *per* stabilirsi nel paese di Canaan e trovare in quel luogo la sua *definitiva* dimora.

Il termine *shālah* (ca. 850x) corrisponde, nella grande maggioranza dei casi, a *inviare-mandare*⁶⁴. Altre accezioni di un certo interesse sono: *lasciar andare via* (*Gen* 3, 23; *Dt* 22, 19), *stendere la mano (o la destra)* (*Gen* 8, 9; *Es* 3, 20), *liberare/affrancare* (*Ez* 13, 20; *Zac* 9, 11). In ordine al nostro argomento, due sembrano essere i principali testi da notare: *Es* 7, 16 sull'invio di Mosè al faraone e

⁵⁹ Cf. pure *Es* 29, 49; *Lev* 19, 36; 25, 38.42.55; 26, 13.45.

⁶⁰ Cf. 1 *Sam* 12, 8-15; 1 *Re* 8, 16.21.51-53; 9, 9.

⁶¹ Cf. *Es* 32, 4; *Giud* 6, 13; 1 *Re* 12, 28, ecc.

⁶² Cf. E. JENNI-C. WESTERMANN (edd), *Dizionario teologico...*, II, coll. 253-261, *passim* (+ coll. 246-261: per l'analisi completa del termine).

⁶³ Cf. *Es* 3, 8.17.

⁶⁴ Per questo i LXX lo traducono, generalmente, con (*ex*)*apostellein* (cf. E. HATCH-H.A. REDPATH, *A Concordance to the LXX...*, ad loc.); cf. pure E. JENNI-C. WESTERMANN (edd), *Dizionario teologico...*, II, coll. 821-827.

Is 61, 1 sull'invio del « servo del Signore » in prospettiva messianica.

Es 7, 16 merita d'essere ricordato, perché fa chiaramente intendere che l'obiettivo precipuo della missione di Mosè non è tanto di liberare gli Ebrei dal loro stato di schiavitù, quanto piuttosto di concedere ad essi la possibilità di offrire a Dio il culto dovuto e mostrare così pubblicamente d'essere il suo popolo in senso esclusivo⁶⁵.

Is 61, 1 dà inizio a un brano (61, 1-3) in cui si precisa che il Messia inviato da Dio negli ultimi tempi (v. 1) ha il compito di « portare il lieto annuncio ai poveri » (v. 1c), di « fasciare le piaghe dei cuori spezzati » (v. 1d), di « proclamare la libertà degli schiavi » (v. 1e) e la scarcerazione dei prigionieri » (v. 1f), di « allietare gli afflitti di Sion » (vv. 2c-3a), di « donare olio di letizia invece dell'abito di lutto » (v. 3c), come pure di trasformare tutti gli uomini in « querce di giustizia » (v. 3e) e in « piantagione del Signore » (v. 3f)⁶⁶.

USO DEI TERMINI GRECI NEGLI SCRITTI DEUTEROCANONICI

Il lessico greco della liberazione proprio degli scritti deutero-canonicamente converge, per lo più, su tre termini: *ryesthai* — *sozein* — *exhilaskein*.

Il verbo *ryesthai* lo si adopera per indicare sia la liberazione dal peccato (Tob 12, 9; Sap 10, 13), dalla morte (Tob 4, 10; 14, 11; 1 Mac 2, 60; Sap 16, 8) e dai nemici in genere (Sap 2, 18), sia la liberazione in senso socio-politico⁶⁷. Delle due accezioni, quella che torna con maggiore frequenza resta, comunque, la seconda. A metterlo in luce è soprattutto il suo impiego per quanto riguarda la liberazione d'Israele dalla schiavitù d'Egitto⁶⁸ e dai continui attacchi bellici che si verificano al tempo dei Maccabei⁶⁹.

Pur riconoscendo questo dato di fatto e, conseguentemente, che prevale la sottolineatura del carattere socio-politico della liberazione, pensiamo che non sia del tutto assente l'elemento religioso. Tale assenza la si riscontra nei passi citati dei libri dei Maccabei, ma non in *Sap 10, 15* e *Sap 19, 9*.

⁶⁵ Cf. *Es 7, 16.26; 8, 4.25*.

⁶⁶ *Is 61, 1-3* può essere completato dal testo parallelo di *Is 42, 1-9*, dove si dice che il *servo del Signore* è chiamato a « portare il diritto sulla terra » (vv. 1.4), ad « aprire gli occhi ai ciechi » (v. 7a) e a « liberare tutti coloro che stanno nelle tenebre » (v. 7c).

⁶⁷ Cf. *Sap 10, 9.15; 16, 8; 19, 9; Giuditt 6, 3; 1 Mac 5, 17; 12, 15; 16, 2; 2 Mac 8, 14*.

⁶⁸ Cf. *Sap 10, 9.15; 19, 9*.

⁶⁹ Cf. *1 Mac 5, 17; 12, 15; 16, 2; 2 Mac 8, 14*.

Secondo il testo di *Sap 10, 15*, Dio liberò Israele dall'Egitto, « nazione di oppressori » (v. 15b), perché lo aveva eletto a diventare il suo *popolo santo* (v. 15a) e chiamato a offrirgli il culto dovuto (vv. 20-21). In *Sap 19, 9* si parla dello stesso tipo di liberazione, ma in un contesto (16, 1-19, 22) che evidenzia ancora più decisamente l'importanza della componente religiosa. Il popolo che il Signore aiuta durante il cammino verso la terra promessa e per il quale compie numerosi prodigi realizza la sua identità nell'obbedire alle norme della Legge (16, 6; 18, 4), nel mettere la propria fiducia soltanto nel Padre celeste (16, 24,26), nel portare a compimento le promesse fatte agli antichi patriarchi (18, 22) e nell'eseguire determinati atti di culto (18, 20-25). E' così alla luce di questo insieme di elementi che si recepisce il vero significato anche dell'espressione con cui l'autore chiude il libro: « In tutto, o Signore, hai reso grande e onorato il tuo popolo, né hai trascurato di assisterlo sempre e dovunque » (19, 22).

A differenza del precedente, una connotazione esclusivamente socio-politica sembrano avere i termini *eleutheroun* (2 Mac 9, 14), *eleutheria* (Sir 7, 21; 33, 26; 1 Mac 14, 27) ed *eleutheros* (1 Mac 2, 11; 10, 33; 15, 7). È ciò, nonostante che sotto l'aspetto lessicale siano molto vicini a *ryesthai*. Si adoperano infatti soltanto per designare la libertà che un padrone concede ai suoi schiavi (Sir 7, 21; 33, 26; 1 Mac 10, 33) e la liberazione di Gerusalemme (1 Mac 2, 11; 15, 7; 2 Mac 9, 14) o d'Israele (1 Mac 14, 27) durante le guerre maccabaiche.

Se si esclude il sostantivo *soterion* che riceve, per lo più, un significato liturgico-culturale⁷⁰, i termini *sozein-soteria* non hanno una caratterizzazione ben definita. Essi possono riguardare tanto la salvezza in genere (Sir 3, 1; 9, 18), quanto la salvezza (o liberazione) dai peccati (Sir 2, 11), dalla morte⁷¹, dall'oppressione (*Sap 18, 7*; 1 Mac 3, 6; 4, 9; 2 Mac 2, 17) e da qualsiasi tipo di male (*Sap 14, 4*; Sir 51, 8).

In riferimento a questa genericità di significato, si sarebbe indotti a ritenere che *sozein* e *soteria* svolgano un ruolo piuttosto secondario non solo all'interno del « lessico della liberazione », ma anche in ordine alla componente dottrinale. I vari contesti lasciano intuire che il sospetto è legittimo e che non si deve dunque esagerare l'importanza dei due termini in questione. Esistono tuttavia alcune indicazioni di un certo interesse e non prive di novità. In *Sap 9, 18* si nota che è la pratica della sapienza a garantire l'aiuto divino (...*anthropoi... tê sophia esotheresan*). Secondo *Giudit 8, 17*, l'e-

⁷⁰ Cf. Sir 35, 2; 47, 2; 50, 15; 1 Mac 4, 56.

⁷¹ Per *sozein*, cf. Tob 6, 17; 14, 7.10; *Giudit 10, 15*; *Sap 16, 7*; 18, 5; per *soteria*, cf. Tob 5, 16; *Sap 16, 6*; 2 Mac 3, 29.32; 7, 25.

roina del libro chiede a Dio la liberazione del suo popolo dalle mire espansionistiche di Oloferne per motivi di ordine prevalentemente religioso; in concreto, perché Israele è l'unica nazione della terra non dedita al culto idolatrico (8, 19-20); perché un'eventuale vittoria dell'esercito nemico porterebbe alla profanazione dei luoghi sacri (9, 8); perché il popolo ebraico costituisce, nella logica delle antiche promesse, l'eredità del Signore e s'è obbligato a custodire per sempre la sua alleanza (9, 12-14). Per *1 Mac 4, 9.11* e *2 Mac 2, 17*, Dio salva Israele dalle continue incursioni belliche dei popoli vicini, perché s'è impegnato a mantenere l'alleanza stabilita con i padri (*1 Mac 4, 9-10*; *2 Mac 2, 17*) e perché desidera che il culto a lui dovuto si svolga nei luoghi a ciò destinati (*2 Mac 2, 17-18*).

Nella maggior parte dei casi, il verbo *exhilaskein* e alcuni termini ad esso affini, come *exhilasmos-hilasmos*, designano, rispettivamente, il perdono che Dio concede nei confronti di determinati peccati⁷² e il sacrificio o l'offerta che a tale scopo si compiono⁷³.

Questa accezione convergente sull'idea di perdono risalta con notevole chiarezza soprattutto nei testi in cui *exhilaskein* ed *exhilasmos* sono messi in diretto rapporto con la bontà del Signore. In *Sir 5, 6* si dice, ad esempio, che Dio perdona le numerose colpe dell'uomo, perché « la sua misericordia è grande »; in *Sir 18, 12*, che Dio abbonda nel perdono, perché ha compassione di ogni creatura e nutre per lei lo stesso amore che ha un pastore per le pecore del suo gregge (v. 13)⁷⁴. Non mancano però riferimenti nei quali il tema del perdono è abbinato a quello dell'espiazione⁷⁵ e s'introduce così un elemento nuovo, la cui natura sarà specificata meglio in seguito⁷⁶. Fin d'ora si può, comunque, anticipare che non sembra trattarsi di vera e propria espiazione. Nei deuterocanonici l'idea di espiazione è del tutto assente anche per quanto riguarda il termine *lytroun*⁷⁷.

⁷² Cf. *Sir 3, 30*; *5, 6*; *28, 5*; *34, 19* (*exhilaskein*); *Sir 5, 5*; *18, 12.20* (*exhilasmos*); *Sir 18, 20* (*hilasmos*).

⁷³ Per *exhilasmos*, cf. *Sir 35, 3*; *Sap 18, 21*; *2 Mac 12, 45*; per *hilasmos*, cf. *2 Mac 3, 33*.

⁷⁴ Al tema della bontà di Dio si richiama anche il v. 11: « Il Signore è longanime con loro (gli uomini) e versa su di essi la sua misericordia ».

⁷⁵ Cf. *Sir 45, 16.23*; *Sap 18, 21*; *2 Mac 3, 33*; *12, 45*.

⁷⁶ Di essa tratteremo nel paragrafo dedicato al « vocabolario dell'espiazione ».

⁷⁷ Esso dice sempre rapporto diretto con il tema della salvezza (cf. *Sir 48, 20*; *49, 10*; *50, 24*; *51, 2.3*; *1 Mac 4, 11*).

I TERMINI PROPRI DEL « VOCABOLARIO DELL'ESPIAZIONE »

A rigore di logica, anche questo tipo di vocabolario fa parte del « lessico della liberazione ». Se noi lo esaminiamo separatamente, è perché gli autori vi attribuiscono, in genere, un'importanza particolare e perché suscita spesso accese discussioni sulla sua vera natura ⁷⁸.

La lingua ebraica esprime il concetto di espiazione soprattutto mediante la radice *kpr*, ma anche con le radici '*shm* e *ht'*.

La radice '*shm* appare tanto come verbo che come sostantivo. Quando è adoperata in qualità di verbo, nei testi non legislativi significa « rendersi colpevole » (2 Cron 19, 10; Ez 22, 4) e « portare la pena di un delitto » (Prov 30, 10; Zac 11, 5); nei testi legislativi assume invece soltanto la prima accezione (Lev 4, 3.13; 5, 20.27) e, per di più, in senso restrittivo, dal momento che le colpe di cui si parla sono compiute per inavvertenza o ignoranza (Lev 5, 2.3.4.5.17.19). Quando è impiegata come sostantivo, può designare tanto un delitto in senso morale (Ger 51, 5; Sal 68, 22), quanto un dono di riparazione (1 Sam 6, 3.4.8.17) o un sacrificio (Lev 5, 16; 7, 2) ⁷⁹. In quest'ultimo caso, non si tratta però di un sacrificio qualsiasi. Esso sembra avere alcune caratteristiche ben definite: anzitutto, è assente l'idea di sacrificio punitivo; non si richiede, in genere, la presenza dell'offerente; la vittima che si offre è, abitualmente, un montone e solo in via eccezionale un agnello; il motivo che spinge a compiere il sacrificio è, spesso, di ordine sociale (lesione dei diritti del prossimo); pur essendo offerto per qualche manchevolezza, il sacrificio in questione non ha valore espiatorio in senso stretto, poiché si suppone che l'offerente abbia già soddisfatto agli obblighi cui era tenuto nei confronti della parte lesa ⁸⁰.

Le forme di *hātā'* che hanno un certo rapporto con il tema dell'espiazione sono *hittē'* ed *hithattā'*.

Nella prima forma (*hittē'*) esso significa, in genere, « mondare », « togliere una impurità », « eliminare un peccato » ⁸¹; più raramente,

⁷⁸ Per uno sguardo d'insieme sul tema dell'espiazione nell'A. Testamento, cf. A. MEDEBIELLE, *Expiation dans l'AT par les mérites du juste*, DBS, III, pp. 81-112; L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'AT*, Roma 1956 (Analecta Biblica —5); S. LYONNET, *De notione expiationis*, VD 37 (1959) 336-352; 38 (1960) 65-75; R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'AT*, Torino 1964, pp. 404-440; F. MAASS, *kpr*, in « Dizionario teologico dell'A. Testamento », I, Torino 1978, coll. 727-739; A. MATTIOLI, *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele*, Torino 1981, pp. 311-321.

⁷⁹ Per tutte queste annotazioni, cf. E. JENNI-C. WESTERMANN (edd), *Dizionario teologico dell'A. Testamento*, I, Torino 1978, coll. 220-225.

⁸⁰ Cf. *ivi*, coll. 222-223; R. DE VAUX, *Le istituzioni dell'AT*, Torino 1964, pp. 407-409, *passim*.

⁸¹ Cf. Num 19, 19; Lev 8, 15; 14, 49.52; Ez 43, 20; Sal 51, 9.

« offrire un sacrificio » per il peccato (*Lev* 6, 19; 9, 15) o « indennizzare qualcuno » per il male che gli si è recato (*Gen* 31, 39)⁸². Quando appare sotto la seconda forma (*hiḥattā'*), diventa sinonimo di « essere purificato » (*Num* 8, 21), « essere asperso » (*Num* 19, 12bis), « rendersi mondo » (*Num* 19, 20), « essere lavato » (*Num* 31, 19), « essere santificato » (*Num* 31, 23)⁸³.

Degno di nota, con il verbo *hātā'*, è anche il sostantivo *hattā't*; in particolare, quando designa il « sacrificio per il peccato » (*Lev* 8, 2; 9, 22); in questi casi infatti il sacrificio offerto a Dio si riferisce a violazioni di leggi puramente rituali o a trasgressioni di leggi a contenuto etico, ma solo per inavvertenza⁸⁴.

Nei testi religiosi al di fuori del culto, *kippēr* significa « cancellare/condonare i peccati » (*Sal* 65, 4; 78, 38), « perdonarli » (*Dt* 21, 8; 2 Cron 30, 18), « sottrarre qualcuno dal loro influsso » (*Sal* 79, 9), « allontanarli dalla presenza di Dio » (*Ger* 18, 23), « estirparli definitivamente dall'animo dell'uomo » (*Ez* 16, 63)⁸⁵, e simili. Quando, negli stessi testi, il verbo appare in forma attiva, il soggetto è sempre Dio⁸⁶; nelle forme passive, invece, il soggetto è o il peccato (*Dt* 21, 8; *Is* 6, 7; *Prov* 16, 6) o la sua remissione (*Num* 35, 33). Altra peculiarità di notevole interesse è che *kippēr* non ha mai Dio come oggetto e che esso ignora quindi l'idea di una espiazione tendente a *calmare* o *placare* l'ira divina⁸⁷.

Nei testi religioso-culturali, *kippēr* mantiene lo stesso concetto-base di « purificazione » o « allontanamento » di tutto ciò che non è mondo (*Lev* 1, 4; 4, 20; 8, 15, ecc.). L'unica cosa che varia sono il soggetto e l'oggetto. Il soggetto è, ordinariamente, il sacerdote (*Lev* 4, 32; 9, 7...); l'oggetto, una persona (*Lev* 1, 4; *Ez* 45, 17), il santuario (*Lev* 8, 15; 16, 16.20.33), l'altare (*Lev* 8, 15; *Ez* 43, 26) o determinati peccati (*Lev* 4, 26; 5, 6.10; *Num* 6, 11...) ⁸⁸.

Quanto è stato sinora detto a proposito dei tre verbi ebraici

⁸² Sotto questo aspetto, è difficile distinguere il verbo *hātā'* dal verbo *'āsham* (cf. R. DE VAUX, *op. cit.*, p. 409).

⁸³ Per questi significati, cf. anche la traduzione corrispondente della Volgata.

⁸⁴ Per il primo caso, cf. *Lev* 12, 1-8; 15, 1-12.25-30; *Num* 6, 1-21; per il secondo, cf. *Lev* 4, 2.22.27; 5, 15; *Num* 15, 24-27.

⁸⁵ Il perdono di cui tratta qui il testo è infatti collegato con il tema della nuova alleanza (cf. *Ez* 16, 60-62 par. a *Ez* 36, 25-28 e *Ger* 31, 31-34).

⁸⁶ Per queste precisazioni e le altre che seguono, cf. E. JENNI-C. WESTERMANN (edd), *Dizionario teologico...*, I, coll. 727-739; S. LYONNET, *De peccato et Redemptione*, II, Roma 1960, pp. 74-84; A. SCHENKER, « *Koper* » et expiation, B 63 (1982) 32-46.

⁸⁷ Cf. S. LYONNET, *De peccato et Redemptione*, II, Roma 1960, pp. 76-78.

⁸⁸ Anche negli scritti di Qumrān sembra che *kippēr* designi la « remissione » o il « perdono » dei peccati da parte di Dio (1QH IV, 36-37; XVII, 12; IQS III, 6.8; CD III, 18; IV, 9-10) o tramite il concorso mediatore della Comunità (IQS V, 6; IQSa I, 3; IQM II, 5).

'*āsham, hātā*' e *kippēr* può essere ulteriormente arricchito da alcuni rilievi su un termine greco che appare nel « lessico dell'espiazione » dei LXXX e che noi pure abbiamo già incontrato sopra trattando dei libri deuterocanonici. Questo termine è *exhilaskein* o, meglio, *exhilaskesthai*, nella forma media⁸⁹.

Nei passi in cui ha per oggetto una cosa o una persona distinta da Dio, *exhilaskesthai* significa, con ogni probabilità, « purificare », « mondare », « eliminare », « togliere » e può riguardare tanto il santuario o il tempio (Lev 16, 16.20; Ez 45, 20), quanto l'altare destinato al culto (Lev 16, 33; Ez 43, 20) e i peccati di una persona (Sal 64, 4; Sir 28, 5; 5, 6). Questo senso è mantenuto anche quando il verbo lo si adopera nella forma passiva (Num 35, 33; Dt 21, 8) o i soggetti sono, rispettivamente, Dio (Sal 64, 4; 77, 38), l'uomo (Sir 3, 3; 20, 28), una cosa (l'elemosina) (Sir 3, 30). Altra annotazione di una certa importanza è che negli unici tre testi in cui ha per oggetto Dio (Mal 1, 9; Zac 7, 2; 8, 22), *exhilaskesthai* sembra mettere l'accento più sull'idea di « intercessione », di « supplica », anziché su quella di « espiazione » in senso proprio⁹⁰.

Oltre che da *exhilaskesthai*, un prezioso contributo per meglio comprendere il « lessico dell'espiazione » viene dalla pericope sul « servo del Signore » di Is 52, 13-53, 12⁹¹.

Anche in altri passi dell'A. Testamento, distinti da Is 52, 13-53, 12, compaiono persone che fungono da *mediatori* in ordine a colpe di terzi. Fra i più noti, si possono ricordare Abramo (Gen 18, 22-23; 20, 3-7), Mosè (Es 33, 11-17; 34, 9), Aronne (Sap 18, 21-25), Samuele (1 Sam 7, 6-9; 12, 19-23), Amos (7, 1-6), Geremia (14, 7; 15, 1-2) e Giobbe (42, 8-9). L'importanza, in un certo senso, unica del brano d'Isaia sta nel fatto che esso non tratta solo di intercessione o di espiazione in senso generico, ma coglie tutta una serie di elementi che inducono a qualificare l'attività del « servo sofferente » come una vera e propria *espiazione vicaria*. Questi elementi li possiamo così sintetizzare: a) Il servo del Signore chiamato ad espriare determinate colpe è di origine modesta (53, 2a), senza bellezza (53, 2b), oggetto di disprezzo e colmo di dolori (53, 3); b) Egli subisce tutto questo, nonostante sia innocente (53, 9b); c) La malvagità dei suoi nemici è tale, da portarlo sino alla morte (53, 8b.9); d) Sopporta i numerosi

⁸⁹ Per un'analisi articolata di questo verbo e dei termini affini, cf. S. LYONNET, *op. cit.*, pp. 72-74.85-96.98-99.110-114; cf. pure AA.VV., *Dizionario dei concetti biblici del N. Testamento*, Bologna 1976, pp. 1557-1559.

⁹⁰ Cf. S. LYONNET, *op. cit.*, pp. 89-95.

⁹¹ Per la bibliografia sul « servo del Signore » in Isaia, cf. soprattutto P. GRELOT, *Les poèmes du Serviteur*, Paris 1981 (Lectio Divina - 103); A. MATTIOLI, *Dio e l'uomo nella Bibbia d'Israele*, Torino 1981, pp. 311-321; H.J. HERMISSE, *Israel und der Gottesknecht bei Deuterofesaja*, ZThK 79 (1982) 1-24.

malanni che gli cadono addosso non in nome proprio, ma in nome del popolo a cui appartiene (53, 4.5.6b.8b.12e); e) Questa sua sofferenza è ordinata alla guarigione (53, 5), alla salvezza (53, 5), al riscatto (53, 10b), alla giustificazione (53, 11c) e alla intercessione nei riguardi dei peccatori (53, 12).

Alcune conclusioni

La breve analisi del « lessico della liberazione » dell'A. Testamento porta ad alcune conclusioni riassuntive d'indubbio valore:

1) L'idea di liberazione è espressa mediante una terminologia piuttosto ricca e variata. Fra i termini tecnici di maggiore rilevanza si possono elencare: liberare, salvare, sottrarre, riscattare, redimere, far uscire, condurre fuori, aiutare, rendere giustizia, benedire, condonare, spiare. La stessa varietà è riscontrabile in ordine ai mali da cui si è liberati. I principali sono: la schiavitù, l'oppressione, l'ingiustizia, i nemici esterni ed interni, il dolore, l'angoscia, il peccato, la morte;

2) I beneficiari della liberazione sono costituiti, a seconda dei casi, dal popolo ebraico, i singoli individui, gli uomini in genere, i deboli, i poveri, gli oppressi, i peccatori, gli afflitti di qualsiasi tipo. Il personaggio attorno al quale gravita e dal quale parte ogni iniziativa tendente a liberare l'uomo resta, comunque, Dio. Sembra così legittimo dover parlare di liberazione *a contenuto teocentrico*. Altro elemento da evidenziare, in tale contesto, è che Dio si presenta non solo come liberatore, ma come liberatore che può compiere ciò che vuole. Per indicare questa sua prerogativa, gli agiografi usano le espressioni: « il Forte di Giacobbe », « il Creatore del mondo », « il Signore della terra », « il Dio degli eserciti », « il Santo e la Rocca d'Israele », colui che agisce « con mano potente e braccio teso » o « con grandi castighi »;

3) La liberazione è, spesso, di ordine socio-politico. Molto forte e, in talune circostanze, addirittura preponderante rimane però anche la sottolineatura dell'aspetto religioso. Per quanto riguarda, in particolare, l'uscita d'Israele dalla schiavitù d'Egitto, non c'è dubbio che essa costituisca l'*evento-principe* del « lessico della liberazione ». Altrettanto indiscusso è che questo evento ha segnato, sul piano storico, l'inizio di un vero affrancamento dal potere politico e del cammino del popolo eletto verso la libertà della terra promessa. Sono però numerosi i testi nei quali si annota che esso aveva come *momento terminale* la stipulazione dell'alleanza con Dio, la possibilità di offrire a Lui il culto dovuto e l'obbedienza alle sue leg-

gi. Si tratta dunque di una liberazione socio-politica ordinata, anche se non esclusivamente, a una finalità etico-religiosa. Il popolo ebraico si scuote di dosso il *giogo* della schiavitù per passare al *servizio* di Colui che lo ha fatto libero. Dal vocabolario dell'Esodo letto in chiave prevalentemente politica sembra doversi togliere anche l'idea di *riscatto* in senso proprio. Se Dio libera Israele, lo fa perché l'evento entra nel piano di salvezza da Lui antecedentemente stabilito e non in base a un ipotetico pagamento che avrebbe versato al faraone;

4) La tendenza ad abbinare la liberazione in senso socio-politico con la liberazione in senso etico-religioso trova un'ulteriore conferma in alcuni testi messianici, come, ad esempio, *Is 42, 1-9*; *61, 1-3*, e quando gli autori sacri presentano il 2° *Esodo* a mo' di cammino di tutti gli uomini verso Gerusalemme (*Is 60, 1-22*; *62, 1-12*), perché diventino il « popolo santo del Signore » (*Is 62, 12*) e la « sposa » del suo cuore (*Is 62, 5.12*);

5) Il lessico della liberazione prospettata a livello esclusivamente religioso raggiunge uno dei suoi momenti più alti e significativi nei vocaboli che convergono sul tema dell'« espiazione » in genere e delle sofferenze del « servo del Signore » in specie (*Is 52, 13-53, 12*). Il motivo di questa importanza è dovuto anzitutto al fatto che i termini indicanti la cosiddetta « espiazione » designano, abitualmente, l'atto attraverso il quale Dio perdona, toglie, cancella, lava le colpe dell'uomo; in secondo luogo, al fatto che il dolore dei giusti può trasformarsi in strumento efficace di salvezza nei riguardi dei peccatori.

VIRGILIO PASQUETTO, OCD