

Pontificio Istituto Biblico

Pietro Bovati, s.j.

Geremia 1-6

Traccia delle lezioni ad uso degli studenti del P.I.B.

Roma, P.I.B. 1990

egli esce dalla paura (mediante la fede in Dio), oppure viene condannato al panico, a una esperienza di terrore continuo senza via di uscita.

c) "Ti rendo oggi una città fortificata..." (v.18). Dio non solo assicura il profeta della sua presenza efficace ("sono con te per salvarti": v.19), ma inoltre trasforma, per così dire, il corpo di Geremia rendendolo invulnerabile. Il linguaggio metaforico (tratto dal campo semantico della poliorcetica, che è l'arte di assediare una città) sembra stabilire una opposizione tra Gerusalemme (distrutta) e il profeta (inattaccabile). Il segno dato dal Signore a Geremia (e a tutto Israele) è stato proprio quello di un corpo profetico martoriato ma non ucciso, di un corpo che ha superato lo scontro bellico soffrendo, ma senza morire (cfr. Ger 38,13; 39,12; ed anche Is 50,7). Nel Nuovo Testamento abbiamo diversi sviluppi a partire da questa tematica: non solo il tema della "armatura" con la quale è possibile resistere all'assalto del nemico (Ef 6,10-17; 1 Ts 5,8), non solo il tema della "invulnerabilità" concessa come segno agli inviati in missione (Mc 16,19; Lc 10,19; cfr. anche 2 Cor 6,3-10)), ma soprattutto l'affermazione teologica del "corpo glorioso" del Cristo, contro il quale la morte non può (più) nulla, segno definitivo e universale del trionfo di Dio nella storia umana.

4.1.2. *Il profeta e la parola*

Oggetto di questo paragrafo sarà lo studio delle espressioni יְדַעַתִּיךָ , $\text{הַקִּינְךָ שְׂתִיךָ}$ e $\text{יְדַעַתִּיךָ לְגוֹיִם נְתִיךָ$ che in Ger 1,5 definiscono l'attività di Dio volta a costituire Geremia come profeta. Queste espressioni devono essere considerate assieme, nel loro rapporto paradigmatico; e devono essere viste nell'insieme della unità letteraria riguardante la missione profetica (vv. 4-10. 17-19): il risultato esegetico che si attende è quello di una migliore comprensione del profeta come "uomo della parola".

4.1.2.1. יְדַעַתִּיךָ (Vaccari: "Ho pensato a te") YHWH

Viene usato il verbo יָדַע per indicare una certa relazione tra YHWH (soggetto implicito del verbo) e Geremia (a lui si riferisce il suffisso pronominale, con valore di complemento oggetto). Ora, questo verbo appartiene al vasto gruppo di lessemi che nutrono l'esegesi senza però sfamarla: infatti, esso è molto usato, anche in contesti antropologicamente e teologicamente rilevanti; inoltre, poiché non è sempre traducibile nelle lingue moderne con un identico termine, dà l'impressione di una ricchezza straordinaria, di una polivalenza semantica da studiare ogni volta più accuratamente.

I Dizionari Teologici recenti forniscono un saggio di questo complesso tentativo di interpretazione¹, tentativo che presenta dei problemi a cui vogliamo brevemente accennare.

Innanzitutto, si inizia sempre la trattazione lessicografica con i dati riguardanti la presenza della radice in altre lingue semitiche (accadico, egiziano, ugaritico, fenicio punico, arabo, aramaico, ecc.), con considerazioni più o meno lunghe sul "significato primario" e sulla etimologia. Per quanto riguarda il ricorso all'*etimologia* in vista di scoprire il valore semantico originario, le critiche di J. BARR² sono state pienamente accettate da E. JENNI³; tuttavia sembra che persista nella mente dei lessicografi il fantasma di un significato originario che riveli il senso "nascosto" delle parole e dia anche ragione della molteplicità degli usi derivati. E quanto al *comparativismo*, senza negare una certa utilità generica⁴, dobbiamo dire che in molti casi è francamente inutile ricorrere alle lingue apparentate per stabilire il significato di un termine ebraico ben attestato dalla tradizione biblica⁵. Il significato del verbo עָדַד in Ger 1,5 non è forse facilmente determinabile con tutta precisione, ma il ricorrere a testi egiziani delle Piramidi (V e VI dinastia) - come fa S. Hermann (pp.56-57) - non sembra per nulla pertinente.

L'organizzazione generale dei significati di un termine dipende, nei Dizionari Teologici, dalla abilità più o meno manifesta dei singoli autori. Ma a tutti viene imposta una griglia, nella quale - per un determinato lessema - si deve trattare separatamente il senso "profano" dal senso "teologico". Questo stupisce perché, come afferma lo stesso E. JENNI, "solo in pochissimi casi è possibile distinguere chiaramente, nel significato del termine, tra «profano» e «teologico»"⁶; oltre ad una trattazione oggettivamente inesatta, ne viene come conseguenza lo staccare il significato teologico dal suo contesto antropologico, e di perdere di vista che tutto il discorso religioso è metaforico, dipendente cioè dalla comprensione del significato profano.

¹ La voce עָדַד , in *THAT* I, 682-701, è stata curata da W. SCHOTTROFF; in *TWAT* III, 479-512, da J. BERGMAN e G.J. BOTTERWECK (con una abbondante bibliografia).

² *The Semantics of Biblical Language*, London 1961, 107ss; dello stesso autore si veda anche "Limitations of Etymology as a Lexicographical Instrument in Biblical Hebrew", in: *Comparative Philology and the Text of the Old Testament. With Additions and Corrections*, Winona Lake 1987, 412-436. Cfr. anche S.E. PORTER, "Studying Ancient Languages from a Modern Linguistic Perspectives: Essential Terms and Terminology", *FilNeot* 4 (1989) 161; C. COHEN, "The 'Hel Method' for Comparative Semitic Philology", *JANES* 19 (1989) 10-11.

³ Cfr. l'Introduzione al *THAT*, nell'ediz. tedesca pp. XVI-XVII, nella traduzione italiana pp. X-XI.

⁴ Si vedano le critiche al metodo comparativistico fatte da S. TALMON, "The «Comparative Method» in Biblical Interpretation. - Principles and Problems", *VTS* 29 (1978) 320-356.

⁵ Cfr. J. BARR, *Comparative Philology and the Text of the Old Testament*, Oxford 1968, 293.

⁶ Introduzione al *THAT*, edizione tedesca p. XIX, traduzione italiana p. XII.

L'utilizzazione nell'esegesi dei dati lessicografici desunti dai Dizionari Teologici deve tener presenti due possibili errori: il primo è quello dell'accumulo, il secondo quello della impertinenza. Il pericolo dell'*accumulo* si verifica quando si tenta di raccogliere tutti i significati e persino le connotazioni di un determinato termine sotto un'unica categoria, così che il senso di una parola in un certo testo sia visto come il condensato dei significati di tutti i testi biblici. L'*impertinenza* si verifica invece quando ad un determinato termine si vuole applicare un significato che esso ha in un contesto diverso; ad esempio, se il verbo עָדַן in alcuni passi significa la relazione sessuale tra uomo e donna, ciò non significa che questa medesima connotazione debba essere vista (come segno di intimità esclusiva) in tutti i casi dove compare lo stesso verbo.

Venendo a Ger 1,5 e all'espressione יָדַעְתִּי אֶת־יְהוָה, se, da una parte, si avverte che il verbo עָדַן dovrebbe essere semanticamente molto importante per definire la relazione tra YHWH e il profeta, dall'altra, ci si trova in imbarazzo per il fatto che il contesto non fornisce immediatamente l'ambito di comprensione di una tale terminologia. Da qui considerazioni generiche, enfatiche e persino discutibili¹. E' difficile per tutti infatti muoversi tra i vari significati del verbo, e reperire quelli veramente pertinenti al nostro brano; noi cercheremo di dare importanza al contesto, sperando di seguire delle piste ragionevoli e proporzionate.

Il verbo עָדַן appartiene all'ambito sapienziale; come è tipico del mondo biblico, ciò comporta un rapporto non solo intellettuale, ma anche esperienziale con ciò che è conosciuto. E questo vale soprattutto se l'oggetto della conoscenza non è una cosa, ma una persona²; per cui conoscere tende a significare altresì "eleggere"³, "prendersi cura"⁴.

¹ A. PENNA dice che "non si tratta di una conoscenza qualsiasi, ma della scienza divina, che gli Scolastici chiamavano di *approvazione*" (Geremia, La Sacra Bibbia, Torino 1952, 32). S. HERRMANN (p.56s) ritiene che il verbo עָדַן designi lo stretto contatto tra due partners in senso fisico e spirituale, ma anche un "eleggere" e un "mutuo riconoscersi" (per quest'ultimo senso, che pare da preferirsi, si fa allusione a passi del Nuovo Testamento - come Mt 11,27s; Lc 10,22; 1 Cor 13,12 - e a testi egiziani).

² Da qui si capisce come il verbo עָדַן possa designare il rapporto (sessuale) tra marito e moglie.

³ A questo proposito si cita abitualmente Am 3,2. Da segnalare inoltre che, a partire dagli studi di H.B. HUFFMON, si è attribuito al verbo עָדַן, il valore di mutuo riconoscimento nell'ambito dell'alleanza ("The Treaty Background of Hebrew עָדַן", BASOR 181 (1966) 31-37; cfr. anche H.B. HUFFMON - S.B. PARKER, "A Further Note on the Treaty Background of Hebrew עָדַן", BASOR 184 (1966) 36-38).

⁴ Anche in italiano possiamo notare come il verbo "guardare" possa significare non solo "rivolgere lo sguardo" verso qualche cosa o qualcuno, ma anche "custodire", "preservare" ecc.

Se il verbo **יָדַע**, in Ger 1,5, indica una relazione fra persone, diventa comunque importante vedere quale è la natura dei soggetti posti in relazione; e si dovrà cercare di capire dal contesto quali specifiche connotazioni il verbo assume.

(a) *Relazione padre-figlio*

L'espressione **יָדַע הוֹתִיךָ** è strettamente collegata, in Ger 1,5, con il tema del concepimento di un bambino; il fatto di parlare del ventre materno orienta verso quel tipo di relazione nel quale è significata l'origine (della vita). Ora il verbo **יָדַע** viene usato anche per indicare l'atto del "riconoscimento" giuridico che il padre attua nei confronti del figlio¹:

Is 63,16: "Abramo non ci riconosce (**לֹא יָדַעֵנוּ**)
Israele non sa chi siamo (**לֹא יִכְרֹנוּ**);
ma tu, YHWH, sei nostro padre (**אַבְיֵנוּ**)".

Dt 33,9: (Levi) "dice di suo padre e di sua madre:
"Non li ho visti (**לֹא רָאִיתִיו**)",
e non sa chi siano (**לֹא הִכִּיר**) i suoi fratelli
e i suoi figli non riconosce (**לֹא יָדַע**)"².

Noi siamo quindi portati a vedere nel verbo **יָדַע** di Ger 1,5 l'indicazione del rapporto padre (**יְהוָה**) - figlio (Geremia), e questo inteso nel senso del riconoscimento giuridico (cioè assunzione della responsabilità paterna); il fatto che il "riconoscimento" di Geremia avvenga ancor prima del suo concepimento sta a significare la paternità assoluta, cioè la assoluta gratuità della relazione, la assoluta prevenienza della attenzione divina nei confronti dell'uomo.

In Dt 33,9 Levi viene presentato come colui che disconosce i legami carnali con la sua famiglia (genitori, fratelli, figli). E' chiaro che non si tratta di una questione sentimentale, ma di un fatto giuridico: il sacerdozio comporta una dedizione esclusiva al servizio divino e quindi la rinuncia al provvedere alla propria parentela (si ricordi che il sacerdozio non lascia eredità in Israele). Applicando questo a Ger 1,5 - nel contesto di 1,1 dove si dice

¹ Il verbo **יָדַע** viene anche usato per significare il riconoscimento del figlio nei confronti del padre, riconoscimento che si esprime come obbedienza e rispetto: cfr. Is 1,2-3: "Ho allevato e fatto crescere dei figli (**בְּנִים**)... Il bue conosce (**יָדַע**) il proprietario e l'asino la greppia del padrone, ma Israele non conosce (**לֹא יָדַע**)".

² Ai testi sopra citati si potrebbe aggiungere anche Es 2,25: la frase, un po' ellittica, "Dio riguardò (**וַיִּרְא**) i figli (**בְּנֵי**) di Israele e se ne prese pensiero (**וַיִּדַע**)" [traduzione di Vaccari], potrebbe segnalare l'atto specifico mediante il quale Dio assume la responsabilità del figlio suo primogenito (Es 4,22: **בְּנֵי בְכֹרֵי יִשְׂרָאֵל**).

che il profeta discende da sacerdoti - noi avremmo indirettamente l'affermazione della paternità divina che sostituisce quella carnale¹.

(b) *Rapporto particolare fra YHWH e grandi personaggi della storia d'Israele*

Il verbo ידע in Ger 1,5 si trova in un contesto nel quale si parla di un profeta (לְגוֹיִם) al quale è data grande autorità (cfr. v.10: עַל-הַגּוֹיִם וְעַל-הַמַּמְלָכוֹת: נְבִיא... (הַפְּקֹדֵתֶיךָ)). Questo modo di esprimersi situa il nostro profeta in una serie di grandi personaggi della storia biblica, verso i quali Dio ha una speciale relazione, espressa appunto dal verbo ידע².

Il primo personaggio della nostra serie, secondo la narrazione biblica, è quello di *Abramo*. In Gen 18, è narrato l'episodio dell'intercessione (profetica) di Abramo nei confronti della città di Sodoma³; questa intercessione è resa possibile dal fatto che Dio rivela al patriarca la minaccia che pesa sulla città:

¹ L'affermazione esplicita della divina paternità come sostituto della paternità umana si trova nel testo sopra citato di Is 63,16. Questa verità trova il suo adempimento nel mistero della nascita verginale del Cristo, il quale, riconosciuto come Figlio (Lc 1,32-33), riconosce nella volontà del Padre la sua missione (Lc 2,49).

² E' stato notato che l'autore di Ger 1,4-10 tratteggia la vocazione di Geremia sul modello di quella di Mosè (cfr. W.L. HOLLADAY, "The Background of Jeremiah's Self-Understanding. Moses, Samuel, and Psalm 22", *JBL* 83 (1964) 153-164; *id.*, "Jeremiah and Moses: Further Observations", *JBL* 85 (1966) 17-27; cfr. anche L. ALONSO-SCHÖKEL, "Jeremías como anti-Moisés", in: *De la Tôrah au Messie*, Fs. H.Cazelles, Paris 1981, 245-254). I motivi di uno specifico accostamento tra Mosè e Geremia sono i seguenti: a) abbiamo una obiezione alla chiamata che è molto simile (Ger 1,6; Es 4,10); b) uno stretto rapporto di vocabolario lega Ger 1,7-9; Dt 18,18 ed Es 7,2 (verbi צוה e דבר); c) diversi motivi letterari sono comuni alle due figure, in particolare il rapporto dialogico con Dio (cfr. Es 32,11; Nm 11,11 e Confessioni di Geremia) e il ruolo di intercessione profetico (Es 32,; Nm 14,13-15 e Ger 15,1; ecc....

Si può notare anche che il testo di Ger 1,4-10 ricorda la figura di Samuele: a) Geremia si dice נער (Ger 1,6), come era Samuele presso Levi (1 Sam 3,1.8); b) rapporti espliciti di vocabolario legano Ger 1,5-6 (ידעתיה... בטרם - לדעתיה דבר - בטרם) e 1 Sam 3,7 (טרם ידע את יהוה וטרם יגלה אליו דבר יהוה); c) diversi motivi letterari accomunano i due personaggi, quali la vocazione dal seno materno, il ruolo intercessorio (cfr. Ger 15,1), il compito autoritario sui re di Israele (cfr. Ger 1,10).

Costruire la vocazione di Geremia su quella di Mosè e Samuele è un atto interpretativo che va al di là dell'assunzione di un semplice schema letterario. Poiché la figura di Mosè segna senz'altro l'inizio della storia di Israele quale popolo dell'alleanza, il riproporre la figura sotto forma di Geremia ha valenza di "inclusione": Geremia marca la fine di una storia, quella dell'antica alleanza, e apre (quale nuovo Mosè) la prospettiva di una alleanza nuova (Ger 31,31ss). Inoltre, poiché la figura di Samuele segna l'inizio del profetismo (cfr. At 3,24) e della monarchia, Geremia, quale nuovo Samuele, starebbe a significare la fine di una epoca e l'apertura ad un regno nuovo.

³ Questo episodio sembra esplicitamente conosciuto dal profeta Geremia, che ripropone il tema del giusto che può salvare la città in 5,1: "Percorrete le vie di Gerusalemme... cercate nelle sue piazze se trovate un uomo, uno solo che agisca giustamente... e io le perdonerò" (cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*. Procedure, vocabolario, orientamenti, AnBib 110, Roma 1986, 223).

"Devo io tener nascosto (כסדו) ad Abramo quello che sto per fare (אני עשה), mentre Abramo dovrà diventare una nazione grande e potente e in lui si diranno benedette tutte le nazioni della terra (כל גוי הארץ)? Infatti io l'ho eletto (ידעתי) perché comandi ai suoi figli e alla sua famiglia dopo di lui di osservare la via del Signore..." (Gn 18,17-19).

Ad Abramo viene attribuita una chiara funzione profetica; la terminologia che viene qui usata richiama infatti Am 3,6-7:

"Avviene forse una sventura nella città
che non sia causata dal Signore? (ויהנה לא עשה)

Infatti il Signore non fa cosa alcuna (לא יעשה אדני יהוה דבר) senza aver rivelato (גלה) il suo segreto ai suoi servitori, i profeti (אל-עבדיו הנביאים)".

Inoltre, in Gen 18,22ss, la preghiera di Abramo per la città peccatrice lo costituisce «intercessore» alla stregua dei profeti¹.

Il secondo personaggio della nostra serie storica è Mosè, verso il quale Dio ha una specialissima relazione di confidenza espressa dal verbo ידע. In Es 33 Mosè prega Dio:

"Vedi, tu mi ordini: Fa' salire questo popolo, ma non mi hai indicato (הודעתני לא) chi manderai con me; eppure hai detto: Ti ho conosciuto per nome (בשם ידעתי), anzi hai trovato grazia ai miei occhi" (v.12).

A conclusione della preghiera, Dio risponde:

"Quanto hai detto io farò (אעשה), perché hai trovato grazia ai miei occhi e ti ho conosciuto per nome (ואדעתך בשם)" (v.17).

Rileviamo che l'espressione tradotta come "conoscere per nome" (nel senso di "conoscere personalmente, intimamente") è usata in parallelo a "trovare grazia agli occhi di..."; questa relazione di amorosa intimità fa sì che Dio si riveli a Mosè [cfr., al v. 12, la richiesta di "far conoscere", e al v.18: "fammi vedere la tua gloria (תראני את-כבודך)"]. E' proprio questo insieme che definisce la natura del profeta, natura a cui partecipa eminentemente Mosè:

"Non è più sorto in Israele un profeta (נביא) come Mosè, lui con il quale il Signore trattava faccia a faccia (אשר ידעו יהוה פנים אל-פנים)" (Dt 34,10)²

¹ Sul ruolo profetico dell'intercessione, cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, pp. 115-116.

² In Es 33,11 abbiamo una espressione per certi versi simile, nella quale si dice l'intimità della comunicazione: "Il Signore parlava con Mosè faccia a faccia

Dopo Mosè, anche Davide gode del favore che consiste nell'"essere conosciuto" da Dio. Nella preghiera contenuta in 2 Sam 7, dopo aver ascoltato da Natan la promessa divina di una discendenza che regnerà per sempre, Davide così prega:

"Tu conosci il tuo servo (וְיָדַעְתָּ אֶת-עַבְדְּךָ), Signore Dio. Per amore della tua parola e secondo il tuo cuore, hai compiuto (עָשִׂיתָ) tutte queste grandi cose, manifestandole (לְהוֹדִיעַ) al tuo servo" (vv. 20-21).

Anche in questo caso si stabilisce un nesso significativo tra il fatto che Dio "conosce" Davide e il fatto del "rivelargli" quello che Egli opererà¹.

Venendo allora a Geremia, possiamo dire che l'espressione יָדַעְתִּיךָ può essere interpretata come la speciale relazione di intimità che il Signore ha con il profeta, intimità che si articola alla comunicazione della Sua parola (cioè nel costituire Geremia come profeta). In tutti i testi che abbiamo visto sopra, infatti, quando si dice che Dio "conosce" un uomo, ciò significa che gli "riconosce" uno statuto speciale (di servitore, cioè di ministro); e questo "riconoscimento" si esplica nel fatto che Dio "parla" all'uomo, lo mette a parte dei suoi progetti e delle sue realizzazioni². Si tratta dunque di un concetto di "conoscenza" che non significa appropriazione di qualcosa, ma piuttosto apertura, dono e comunicazione ad un altro³.

Nel contesto immediato, l'espressione יָדַעְתִּיךָ di Ger 1,5 sembra debba essere collegata anche con quanto il profeta replica in 1,6: לֹא-יָדַעְתִּי דְבָר. Su questa frase parleremo ampiamente in seguito; facciamo notare per ora che vi è una specie di opposizione tra Dio che "conosce" Geremia e quindi gli parla (vv.4-5) e Geremia che "non conosce" la parola. Questo rapporto - come abbiamo accennato in precedenza - è rinforzato dalla somiglianza tra il nostro testo e il racconto della vocazione di Samuele, il נָעַר (1 Sam 3,1) che non conosceva il Signore perché a lui non era stata ancora rivolta la Parola (1 Sam 3,7). Ne risulta che ancora una volta viene ad essere ribadito il concetto di prevenienza, di assoluta gratuità della chiamata divina (Dio conosce prima di essere conosciuto, Dio parla prima che l'uomo capisca cosa sia il parlare).

(וְדָבַר יְהוָה אֶל-מֹשֶׁה פְּנִים אֶל-פְּנִים), come un uomo parla con un altro".

¹ Cfr., oltre al v.21, anche il v.19: "Tu hai parlato della casa del tuo servo per un lontano avvenire", e soprattutto il v.27: "Poiché tu Signore degli eserciti, Dio d'Israele, hai fatto una rivelazione al tuo servo (וְגַלִּיתָה אֶת-אֲזִן עַבְדְּךָ)".

² Si deve quindi stabilire uno stretto rapporto tra "ti ho conosciuto" (1,5) e "mi fu rivolta la parola del Signore" (1,4) e "io veglio sulla mia parola per compierla (לְעֲשׂוֹתוֹ)" (1,12).

³ Può essere tenuto presente, come sviluppo neotestamentario, quanto è detto in Mt 11,27: "Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il figlio lo voglia rivelare" (cfr. anche Lc 10,22 e Gv 10,15).

(c) Contesti giudiziari

Vi è un altro significato di **עָדַע** che possiamo ritenere pertinente per il testo di Ger 1,5: questo verbo, quando ha come complemento oggetto una persona (o, per metonimia, la sua condotta, il suo cuore, i suoi pensieri, ecc.), può designare l'indagine del giudice che si preoccupa di ristabilire la giustizia punendo il colpevole e proteggendo l'innocente¹. Fra i testi più noti segnaliamo il Salmo 139:

"Signore tu mi scruti e mi conosci (**חָקַרְתָּנִי וַהֲדַעַתָּה**),
tu sai (**יָדַעְתָּ**) quando seggio e quando mi alzo..." (vv.1-2)

"Scrutami (**חָקַרְתָּנִי**), Dio, e conosci (**יָדַעַתָּה**) il mio cuore,
provami (**בִּבְחִינֵי**) e conosci (**יָדַעַתָּה**) i miei pensieri..."(vv.23).

Nel libro di Geremia, il verbo **עָדַע** viene usato in questo senso in diversi passi delle Confessioni (che, come abbiamo già più volte visto, presentano uno stretto rapporto con il cap. 1); si noti in particolare l'opposizione tra la richiesta di intervento a proprio favore (espressa tra l'altro con **יָדַעַתָּה**), e la richiesta di intervento punitivo contro i nemici:

"Ma tu, Signore, mi conosci (**יָדַעְתָּנִי**), mi vedi (**הִתְרַאֵתָּה**),
tu provi (**וּבִבְחִינֵי**) che il mio cuore è con te.

Strappali via come pecore per il macello,
riservali (**וְהִתְקַדְשְׁתָּ**) per il giorno dell'uccisione" (12,3)

"Tu lo sai (**יָדַעְתָּ**), Signore,
ricordati di me e aiutami
vendicati per me dei miei persecutori" (15,15)

"Tu conosci (**יָדַעְתָּ**) ciò che uscì dalla mia bocca,
sta costantemente innanzi a te.

Non essere per me causa di spavento,
Tu, mio rifugio, nel giorno della sventura.

Siano confusi i miei avversari, ma non io,
si spaventino essi, ma non io.

Manda contro di loro il giorno della sventura

¹ Cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, pp.222-225.

distruggili, distruggili per sempre" (17,16-18)¹.

Applicando queste considerazioni a Ger 1,5, l'espressione יָדַעְתִּיךָ avrebbe allora il valore di assicurazione da parte di Dio, che affermerebbe di conoscere (da sempre) il profeta, e quindi di essere favorevole alla sua causa. Si stabilisce così un nesso significativo con la parola di conforto "Io sono con te per salvarti" dei vv. 8 e 19; e si crea anche una specie di inclusione - non percepibile a prima vista - tra la prima parola di Dio (v.5: "ti ho conosciuto") e l'ultima (v.19: "non prevarranno, perché io sono con te per salvarti").

In conclusione, abbiamo probabilmente capito meglio il rapporto esistente tra la missione profetica (נְבִיא לְגוֹיִם נִתְּתִיךָ) e il suo fondamento (יָדַעְתִּיךָ): questo consiste nell'intima relazione tra YHWH e Geremia, che ha come manifestazione significativa sia la comunicazione di parola, sia la protezione contro i nemici. Abbiamo accennato al rapporto padre-figlio come metafora sottostante la relazione di "conoscenza". Questa stessa metafora non è estranea all'espressione הִקְדִּישְׁתִּיךָ che esaminiamo ora.

4.1.2.2. הִקְדִּישְׁתִּיךָ

Più semplice, rispetto alla precedente, sembra la comprensione di questa espressione: l'ambito generale, desunto dalla radice verbale שָׁקַד, è quello della "sacralità"; il verbo, alla forma Hiphil, significa "consacrare", cioè separare, mettere da parte per una destinazione speciale con valore religioso. Se il soggetto del verbo הִקְדִּישְׁתִּיךָ è un uomo, allora egli consacra, cioè mette a parte qualcosa o qualcuno "per Dio"; se invece il soggetto è Dio, egli riserva per se stesso ciò che "consacra". Questi rilievi di carattere generale devono essere applicati al contesto preciso di Ger 1,4ss, contesto che, a prima vista, non sembrerebbe offrire elementi particolarmente utili di interpretazione: difatto nei commentari si discute di questa espressione in modo generico.

In Ger 1,5 l'azione divina di "consacrazione" è direttamente collegata con il fatto della nascita del profeta: "prima che tu uscissi dal ventre ti ho consacrato". Ora, il verbo הִקְדִּישְׁתִּיךָ, avente come soggetto Dio e come oggetto una persona è usato a proposito dei primogeniti in Nm 3,12-13 (ed anche 8,16-19, che è un testo parallelo):

¹ Si può anche vedere 20,12, dove abbiamo i verbi בָּחַן e רָאָה che (come appare anche dai testi citati sopra) sono sinonimi di יָדַע:

"Signore degli eserciti, che provi (בָּחַן) il giusto
e vedi (רָאָה) i reni e il cuore,
possa io vedere la tua vendetta su di essi;
poiché a te ho confidato la mia causa".

"Ecco, io ho scelto (לְקַחְתִּי) i leviti tra gli Israeliti al posto (תַּחֲתֵי) di ogni primogenito che nasce per primo dal seno materno (רִאֲחִים) fra gli Israeliti; i leviti saranno miei, perché ogni primogenito è mio. Quando io colpì tutti i primogeniti nel paese d'Egitto, io mi riservai (וְהִקְדַּשְׁתִּי לִּי) in Israele tutti i primogeniti degli uomini e degli animali; essi saranno miei. Io sono il Signore".

Notiamo il complesso sistema di "sostituzione" simbolica: i primogeniti stanno per la totalità di Israele, cioè sono consacrati al Signore per ricordare che Israele è stato salvato dall'Egitto; e i Leviti stanno al posto dei primogeniti, e sono riservati al culto divino così da significare la risposta di fede all'atto salvifico di Dio. Quello che appare interessante in merito a Ger 1,5 è l'applicare ad un profeta la terminologia propria dei Leviti. Secondo Ger 1,1, Geremia appartiene ad una famiglia sacerdotale; tuttavia non è in quanto levita, ma in quanto profeta che è evidenziata la sua appartenenza alla sfera sacra; ed è in quanto profeta che "sostituisce" o "rappresenta" simbolicamente la totalità del popolo.

Il rapporto di appartenenza denotato dal verbo וְהִקְדַּשְׁתִּי, a causa del parallelo con l'espressione לִי יְהוָה (Nm 3,13; 8,17), era già stato evocato a proposito dell'espressione וְהִקְדַּשְׁתִּי, che sottolineava una speciale relazione di intimità tra YHWH e il profeta. Come si diceva, questo stretto rapporto è in funzione di una comunicazione; ora, è importante vedere come la "consacrazione" dei Leviti significhi difatto che essi sono "donati" a Israele per il culto divino e il perdono dei peccati:

"Ho preso (וְאָקַח) i Leviti invece di (תַּחֲתֵי) tutti i primogeniti degli Israeliti. Ho dato in dono (וְאָתַתְנָה ... בְּתַנִּים) ad Aronne e ai suoi figli i leviti tra gli Israeliti, perché facciano il servizio degli Israeliti nella tenda del convegno e perché compiano il rito espiatorio per gli Israeliti" (Nm 8,18-19).

Possiamo vedere la stessa logica anche in Ger 1,5: Dio si riserva il profeta (וְהִקְדַּשְׁתִּי) così da poterlo "dare" (בְּתַתִּי) a Israele e alle genti¹; il profeta - come vedremo tra poco - ha come funzione di rappresentare il Parlante divino in Israele e nel mondo.

Questa consacrazione, che è "separazione", avviene, secondo Ger 1,5, prima che il bambino esca dal ventre materno. La "predestinazione" di questo figlio a un compito di significazione nel mondo non è però da vedersi come un fenomeno straordinario; si deve piuttosto ritenere che Geremia "rappresenti" e riveli la natura "profetica" di ogni discendente di Israele. Il concetto di consacrazione a Dio (santità) appartiene infatti alla totalità del popolo a motivo della gratuita elezione:

¹ Il verbo בְּתַתִּי in Ger 1,5 significa "costituire", "designare", "istituire" ("come profeta"); è infatti uno dei verbi usati per definire il conferimento della carica alle autorità di Israele: cfr. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, p.160. Non sembra tuttavia che si debba escludere la connotazione di "destinazione", implicita nel verbo בְּתַתִּי, ed espressa dal rapporto di בְּתַתִּי con בְּתַתִּי.

"Voi siete figli (בְּנֵי) per il Signore Dio vostro... Tu sei infatti un popolo consacrato (קָדוֹשׁ) al Signore tuo Dio e il Signore ti ha scelto (בָּחַר), perché tu fossi il suo popolo privilegiato fra tutti i popoli che sono sulla terra" (Dt 14,1-2; cfr. anche Es 19,6; Dt 7,6).

Il popolo di Israele è stato scelto per essere la rivelazione alle genti dell'azione di Dio¹; Geremia è il rappresentante di tutto Israele in questa funzione universale. E con questa conclusione abbiamo la transizione con la frase נְבִיא לְגוֹיִם נְתַתִּיךָ, che esplicita appunto la dimensione universale della vocazione e missione profetica.

4.1.2.3. נְבִיא לְגוֹיִם נְתַתִּיךָ

E' questa l'espressione conclusiva, verso la quale convergono le due espressioni studiate in precedenza; l'azione di Dio di "conoscere" e "consacrare" ha come finalità la costituzione di Geremia come profeta per le nazioni. Attorno a questa ultima frase si articola tutto il testo del cap. 1, in particolare i vv.4-10.17-19: comprendere dunque queste tre parole equivale a fare l'esegesi di tutto il nostro testo, e, più in generale, permette di capire sinteticamente lo statuto del profeta in Israele.

Il nome נְבִיא

Il termine è stato ampiamente studiato²; a partire dalla traduzione greca, nelle moderne versioni si rende נְבִיא con "profeta". Il problema è però di capire che cosa sia un profeta; e non è propriamente una analisi lessicografica che ci farà avanzare nella comprensione. Si esige piuttosto un analisi semantica.

In Geremia il termine è per lo più usato (al plurale) per designare i falsi profeti (detti semplicemente נְבִיאִים). Questo è un primo sintomo della ambiguità del profetismo, che non ha elementi esteriori per garantire la sua verità³. Il ricorso alla "vocazione" da parte del Signore è evidentemente una pretesa di ogni profeta (vero o

¹ La funzione profetica del popolo è riconosciuta esplicitamente dal Sal 105,15, in collegamento con la elezione.

² Si possono vedere le sintesi dei Dizionari Teologici: *THAT* II, 7-26 (a cura di J. JEREMIAS); *TWAT* V, 140-163 (a cura di H.-P. MÜLLER); ed anche, nell'importante rassegna di L. RAMLOT in *DBS* VIII, 811-1222, la parte lessicografica sulla radice *nb'*, contenuta alle colonne 914-92. Fra gli articoli recenti segnaliamo il contributo di tipo storico di B. VAWTER, "Were the Prophets *nabî's*", *Bib* 66 (1985) 206-220; e le discussioni filologiche di M. GÖRG, "Der *Nabî* - «Berufener» oder «Seher», *BN* 17 (1982) 23-25; *id.*, "Weiteres zur Etymologie von *nabî*", *BN* 22 (1983) 9-11; *id.*, "Randbemerkungen zum jüngsten Lexiconartikel zu *nabî*", *BN* 26 (1985); *id.*, "Addenda zur Diskussion um *nabî*", *BN* 31 (1986) 25-26; e di H.-P. MÜLLER, "Zue Herleitung von *nabî*", *BN* 29 (1985) 22-27; *id.*, "Südsemitische Marginalien zur Etymologie von *nabî*", *BN* 32 (1986) 31-37.

³ Cfr. P. BOVATI, "Alla ricerca del profeta", *Rivista del Clero Italiano* 67 (1986) 110-118, 179-188.

falso), così come l'affermare di avere visioni o audizioni di origine divina: il racconto di Ger 1,4ss non è quindi in nessun modo una prova della verità del profetismo geremiano.

Cosa sia un profeta possiamo cominciare a definirlo ricorrendo al testo di Ger 18,18:

"Venite e tramiamo insidie contro Geremia,
poiché non verrà mai meno la legge ai sacerdoti,
né il consiglio ai saggi,
né la parola ai profeti".

Come appare chiaramente dal testo, vengono qui presentate le competenze di tre categorie di persone che svolgono una funzione determinante nella società israelitica del tempo:

- al sacerdote (כֹּהֵן) spetta il compito di far conoscere e spiegare la legge (תּוֹרָה);
- dal saggio (חָכֵם) si attende il consiglio opportuno (עֵצָה) nell'ambito delle decisioni che interessano soprattutto la corte regale;
- infine il profeta (נְבִיא) è l'uomo della parola (דְּבַר). Capire cosa sia un "profeta" equivale dunque a capire quale sia il suo rapporto alla "parola".

I dati riguardanti la "parola" in Ger 1,4-19

Come primo approccio, vediamo quali siano, in Ger 1,4-19, i dati lessicali che definiscono il campo semantico della parola, tanto importante per la comprensione della profezia.

* Innanzitutto, la radice דבר, usata 9 volte (sia come verbo sia come sostantivo, avente come soggetto o referente sempre Dio o Geremia):

DIO	דְּבַר יְהוָה	1,4.11.13
	דְּבַרִּי	1,9
	דְּבַרִּי	1,12
	וּדְבַרְתִּי	1,16
GEREMIA	דְּבַר	1,6
	תְּדַבֵּר	1,7
	וּדְבַרְתָּ	1,17

* La formalità del "dialogo", introdotto dal verbo **אמר** (11 volte), tra YHWH e Geremia è inoltre uno schema rilevante del cap. 1¹:

DIO 1,4.7.9.11.12.13.14
GEREMIA 1,6.7.11.13²

* Si devono inoltre elencare altri termini che sono più o meno direttamente collegati con la semantica della parola:

- **נְבִיא** : 1,5 (rapporto esplicito con **דָּבַר** in 18,18)
- **נְאֻם־יְהוָה** : 1,8.15.19 (sarebbe il corrispondente conclusivo della formula di introduzione **וַיְהִי דְבַר־יְהוָה**...)
- **פָּה** : 1,9 (2 volte) (rapporto esplicito con **דְּבַרְי** in 1,9)
- **צוּה** : 1,7.17 (rapporto esplicito con il verbo **דָּבַר** nei versetti sopra citati)
- **קָרָא** : 1,15 (è chiaramente un verbo di parola; ciò appare, ad esempio, in 2,1)
- **שָׁלַח** : 1,7 (e non in 1,9)

(il rapporto tra "inviare" [da parte di Dio] e "parlare" [da parte dell'uomo] sembra caratteristica propria del profetismo; cfr. 7,25; 14,14; 19, 14; 26,5; ecc.).

Da questo insieme di dati ricaviamo che, nel nostro testo, vi sono solamente due soggetti parlanti: YHWH e Geremia; Dio è il primo a parlare, anzi è Colui che suscita e comanda il parlare del profeta. Tutto ciò appare scontato e banale; eppure si rende necessaria una certa riflessione su cosa sia l'atto del parlare, in modo che si capisca non solo come sia possibile attribuirlo a Dio (per analogia), ma anche che cosa voglia dire identificare il profetismo stesso con l'atto della parola.

La semantica del parlare in generale

Il mondo occidentale (moderno) è debitore della tradizione filosofica greca, la quale ha sviluppato una teoria dell'uomo la cui natura è definita dalla possibilità di accedere al mondo delle idee. Le idee sono capite dall'uomo perché egli è dotato di un principio spirituale, consono alla spiritualità delle idee stesse. Le idee poi sono espresse in parole, esternate in un linguaggio che si sforza di riprodurre, purtroppo in maniera sempre

¹ Il verbo **אמר** è certamente da collegarsi con la radice **דָּבַר**, come appare dalla formula:

וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר

² Qualcuno potrebbe essere tentato di fare della *gematria*, constatando che le due radici **דָּבַר** e **אמר** ricorrono insieme 20 volte, e precisamente 10 volte nelle sezioni estreme che parlano della "vocazione" (1,4-10.17-19) e 10 volte nella sezione centrale delle "visioni" (1,13-16). Tutto questo sembra piuttosto casuale, e in ogni caso non apporta uno specifico contributo all'interpretazione.

imperfetta, quanto è stato intuito, visto, contemplato interiormente. L'uomo viene così definito dal suo essere soggetto pensante¹.

La Bibbia, veicolando una tradizione culturale diversa, non presenta una tale configurazione dell'uomo e del suo principio costitutivo. E' nota la scarsità dei termini che indicherebbero in ebraico l'attività "mentale" e, più in generale, la scarsa predisposizione dei semiti all'introspezione e all'astrazione². La Bibbia prospetta invece una visione antropologica che si ricollega con le correnti riflessive contemporanee nel campo dell'ermeneutica: criticando il dualismo greco tra idea e parola, si afferma oggi che il pensare umano è sempre in parole e non esiste un pensiero separato dal parlare. La Scrittura dice che parlare rappresenta l'attività dell'uomo in quanto principio intelligente, sensato, capace di verità: è nelle sue parole che l'uomo si rivela globalmente per quello che è. In una parola, l'uomo nella Bibbia è visto come soggetto parlante.

Parlando, l'uomo si espone come soggetto (cioè come persona, come principio spirituale con valore assoluto, ecc.), e contemporaneamente, nello stesso atto, conferisce all'altro (a cui parla) la dignità di soggetto. La parola è infatti la rivelazione di una relazione tra soggetti dotati di una dimensione interiore, di un principio che non si confonde con nessuna manifestazione visibile (materiale, carnale, spaziale). La parola è ciò che consente la distinzione dei soggetti nell'unità (comunione) della relazione. La visione antropologica del mondo greco, tendenzialmente solipsistica, pone la perfezione dell'uomo nella sua capacità di conformarsi al mondo ideale che è interiore al soggetto stesso; nel mondo biblico invece si prospetta una antropologia della relazione, dove un soggetto si afferma come tale nella misura in cui entra in comunicazione e in comunione con un altro soggetto.

Un'ultima considerazione. Nessun essere umano è inventore della parola, ma è costituito essere parlante per il fatto che qualcuno, all'origine, gli parla. In una struttura antropologica essenziale, questo qualcuno che inizia a parlare è il genitore, nella misura in cui riconosce che colui che è nato da lui gli è simile³. In particolare, nella tradizione biblica, è il padre che è primariamente portatore di parola al figlio, così da significare il dono di una vita e di una comunione che non si esprimono solo nella esperienza biologica e nella solidarietà carnale (rappresentata dalla madre).

¹ Ciò è di straordinaria importanza: indica infatti il primato dei valori interiori, della verità, dello spirito sulla dinamica del piacere e della forza.

² Non si intende qui ripresentare, sotto un'altra forma, la dicotomia tra pensiero greco e pensiero semitico, che è stata oggetto di severe critiche da parte di J. BARR, *The Semantics of Biblical Language*, London 1961. E' opportuno comunque rilevare, senza forzare, le differenze tra i due mondi culturali, rispettando la specificità della tradizione biblica nella quale è calato il messaggio di Dio.

³ I genitori parlano al figlio prima che questi sappia rispondere, anzi talvolta gli parlano quando egli è ancora nel ventre materno, prima che esso venga alla luce. Da qui si può intuire il ruolo fondatore, originario, della parola parentale.

La semantica del parlare in Ger 1,4-19

* v.4: וַיְהִי דְבַר־יְהוָה אֵלַי לֵאמֹר:

La Bibbia afferma che Dio parla. Il Mistero infinito (che nessun uomo può vedere senza morire) è presentato come soggetto che entra in relazione con il soggetto umano; e questo parlare lo qualifica nella sua stessa essenza. La Scrittura non parla del "Pensiero puro" (o del "Motore immobile"), ma della Parola (דְבַר־יְהוָה) da sempre presente nel seno di Dio (Gv 1,1). Alla Scrittura non preme dire in primo luogo che Dio è un essere perfettissimo, spirituale, sommamente intelligente, ecc.; essa ci rivela che Dio si esprime totalmente nel suo parlare. Il desiderio di Dio, la sua volontà, la sua intenzionalità è di stabilire una unità senza confusioni, una comunione senza possesso inglobante. Dio vuole comunicarsi, comunicare (non delle cose, ma) se stesso; e facendo questo promuove l'altro alla condizione di figlio, simile a sé. La prima parola di Dio a Geremia dice infatti: Io parlo per dire (דְבַר־יְהוָה לֵאמֹר) che ti ho fatto soggetto parlante (נְבִיא לְגוֹיִם נְתַתִּיקָהּ).

* v.5 : בְּטָרֶם...

Dio è l'origine assoluta; il suo parlare è originario, primigenio; non può che parlare per primo, prima della formazione del corpo dell'uomo¹. Anzi è il Suo desiderio di comunicazione che produce il "generare" ("צא, יצר") un altro da sé per entrare in comunione con lui (ידע), per parlargli, il che equivale a renderlo profeta (נְבִיא)².

* v. 6 : לֹא־יָדַעְתִּי דְבַר כִּי־נֶעַר אֲנִכִּי:

La parola di Dio (v.5), invece di suscitare gioia ed entusiasmo, provoca sentimenti opposti: il lamento di Geremia (אֲדָהִיק) è articolato all'obiezione, che significa il desiderio di rifiutare quanto gli è stato donato³. L'obiezione è un topos dei racconti di vocazione⁴; per la vocazione profetica è normale che essa concerni l'atto del parlare.

¹ Indirettamente appare qui la natura "paterna" di Dio, principio non solo di vita, ma anche di parola.

² Ciò vale per l'intera creazione, fatta da Dio per rivelarsi, cioè per comunicare la sua persona. Tutto il creato non avrebbe senso senza l'uomo, essere di parola, fatto ad immagine e somiglianza di Dio, con il quale Dio stabilisce una comunione amorosa, che suscita nell'uomo la parola riconoscente della lode. E' questo un commento, invero troppo rapido, al testo di Gen 1, per il quale segnaliamo la monografia di P. BEAUCHAMP, *Création et séparation. Etude exégétique du chapitre premier de la Genèse*, Bibliothèque de Sciences religieuses, Paris 1970.

³ Si ricordi quanto si disse in precedenza a proposito dell'esperienza del corpo, come promessa di vita che l'uomo tende a rifiutare per paura della morte.

⁴ Non sempre troviamo la forma letteraria della domanda rivolta a Colui che invia; ma, come si vedrà, la difficoltà che consiste nella inadeguatezza dell'inviato ad adempiere il proprio compito rappresenta una componente strutturale della vocazione-missione: cfr.G.

Geremia dice che non sa parlare, e questo è certamente una seria difficoltà all'essere profeta, se - come si è visto - il profeta è l'uomo della parola; la motivazione (כִּי) di questa inettitudine viene dal fatto che Geremia è "giovane" (נָעָר).

Il termine נָעָר¹ ha una duplice connotazione:

(1) esso esprime fondamentalmente una fase iniziale della vita, corrispondente grosso modo a quello che noi chiamiamo la giovinezza. E' difficile stabilire con esattezza l'età corrispondente²; può designare un bambino appena nato, oppure un ragazzo o un giovane uomo³.

(2) In modo più o meno diretto, il termine נָעָר denota altresì la dipendenza da qualcun altro, quindi la mancanza di autorità propria⁴. Questa dipendenza si esercita in diversi ambiti: in ambiente militare, il נָעָר è il soldato (1 Sam 21,2-10; 22,2; 25,13; ecc.), anche sperimentato (cfr. 2 Sam 2,12-17), sottoposto ad un comandante; nella sfera della famiglia, è il servo di casa, il domestico che svolge le più svariate mansioni (Gen 18,7; 1 Sam 9,1,3; 25,2.8.14.19; Rt 2,1; Gb 1,2s; ecc.)⁵; in campo amministrativo, è l'economista (Rt 2,5ss; 2 Sam 9,2; 19,18); il quello culturale, il ministrante (Es 24,5; 33,11; 1 Sam 1,24; ecc.); e così via.

Per quanto riguarda Ger 1,6 ci sembra si debbano evidenziare soprattutto gli elementi negativi connotati da questo termine, dato che è presentato come l'obiezione fondamentale all'esercizio del ministero profetico.

DEL OLMO LETE, *La vocación del líder en el Antiguo Israel*, Salamanca 1973, specialmente pp.391-393.

¹ Cfr. la voce curata da H.-F. FUHS, in *TWAT* V, 507-518; tra la bibliografia ivi citata segnaliamo in particolare H.P. STÄHLI, *Knabe - Jüngling - Knecht. Untersuchungen zum Begriff נָעָר im Alten Testament*, BET 7, Frankfurt-Bern-Las Vegas 1978.

² Anche se si attribuisce al racconto di Ger 1,4ss il valore di testimonianza attendibile sul momento storico della vocazione di Geremia, non si è autorizzati a trarre alcuna deduzione di ordine cronologico dal fatto che nel testo si parli di un נָעָר.

³ Il termine antonimo sarebbe זָקֵן, che ha anch'esso una ampia gamma di significati: anziano, vecchio, capo-famiglia, ecc. Pure in italiano il significato degli aggettivi sostantivati "giovane" e "vecchio" dipende totalmente dal contesto: a 60 anni, se uno muore viene considerato giovane; è vecchio invece se a quell'età si sposa.

⁴ Il termine correlativo di נָעָר sarebbe in questo senso אָדָר. R. DE VAUX (*Le Istituzioni dell'Antico Testamento*, Torino 1972, 92) ritiene che, per il נָעָר si tratti di una dipendenza volontaria, a differenza di quella dello schiavo (עֶבֶד), trattato come assoluta proprietà da parte del suo proprietario (בְּעֵל).

⁵ Se è addetto alla famiglia reale, il נָעָר ha naturalmente una posizione di rilievo, e può fungere anche da ambasciatore (2 Sam 13,17.28ss; 2 Re 19,6s; Est 2,2; 6,3.5).

(1) Geremia denuncia la sua incapacità o incompetenza (לֹא-יָדַעְתִּי), motivata dalla immaturità (כִּי-נֶעֶר).¹ L'uomo può essere qualificato secondo un determinato stadio della sua crescita biologica, corrispondente a un diverso grado di maturità umana: quando si è giovani, non si sa niente²; crescendo, si aumenta in esperienza e in conoscenza, passando così da una condizione di ignoranza a quella di progressiva competenza che si esprime nel "sapere" e nel "saper fare". Per quanto concerne la missione profetica il "saper fare" consiste nel "saper parlare".

(2) La competenza (il saper fare) diventa poi, in una società, un fattore di autorità: l'anziano, proprio per il fatto che è "maturo" nella sapienza, gode di prestigio nei confronti degli altri; la sua parola si impone. Normalmente quindi è l'anziano (זָקֵן) ad avere funzione autoritaria in Israele; l'essere governati da un נֶעֶר viene considerata infatti una condizione miserevole (cfr. Is 3,4-5; Qo 10,16). Geremia ha quindi ragione di obiettare che, a motivo della sua giovane età, la sua parola non ha peso.

v. 7 :
 אֶל-הָאָמָר נֶעֶר אָנֹכִי
 כִּי עַל-כֵּל-אֲשֶׁר אֲשַׁלְחֶךָ תֵּלֵךְ
 וְאֵת כָּל-אֲשֶׁר אֲצַוֶּךָ תִּדְבַר

La vocazione profetica non è espressa solo dal v.5, ma dal superamento dell'obiezione del v.6. Infatti essa è il dono di una competenza e di una autorità che sono dati a chi, secondo una valutazione "carnale", non potrebbe averne.

Innanzitutto Dio dice di non fare riferimento a ciò che sarebbe deducibile dalla storia corporea dell'uomo ("non dire: sono giovane"), ma di obbedire all'ordine di parlare. Proprio in questo modo si rivela che la profezia è "divina", in quanto non è una parola che ha la sua sorgente nelle risorse dell'umana scienza o sapienza, ma nel dono gratuito di Dio: il v.7 è quindi da collegare con i vv.9-10.

* vv.9-10 : ... הִנֵּה נִתְּנִי דְבָרִי בְּפִיךָ

Dio si rivela (parla) dotando di sapienza (facendo parlare) un ragazzo (chi non sa parlare)³.

¹ Secondo H.F. FUHS, l'espressione נֶעֶר אָנֹכִי è "l'ammissione di una totale mancanza di esperienza e di sapere richiesti da una missione di tale importanza, e, nello stesso tempo, è una larvata richiesta a Dio di aiuto e assistenza" (TWAT V, 515).

² Nella tradizione sapienziale il נֶעֶר è equiparato all'inesperto e allo stolto (בְּחִי, כֶּסֶל): cfr. Prov 1,4; 7,7; ecc.

³ Questa struttura della divina rivelazione ci pare una costante delle tradizioni bibliche, modulata in vario modo a seconda dei contesti: Dio si rivela come Dio conferendo la missione di combattere a chi non è adatto alla guerra (come Gedeone), chiamando a governare chi è נֶעֶר קָטָן (come Salomone: 1 Re 3,7), dando sapienza e forza a chi è ignorante e debole (1 Cor 1-3; Mt 13,53-58; At 4,13; ecc.), facendo nascere la vita dalla donna sterile o vergine.

Dio inoltre conferisce la sua stessa autorità a colui che è inviato: il v. 7 è da collegarsi con il v.10: **רִאֵה הַפְּקֻדָּתַיִךְ | הַיּוֹם הַזֶּה עַל-הַגּוֹיִם וְעַל-הַמְּמַלְכוֹת**. Anche qui niente a che vedere con una autorità riconoscibile esteriormente, a motivo di una nascita speciale (come nel caso di un re ed anche di un sacerdote) o di un titolo conseguito per meriti personali (come nel caso di un maestro). Il profeta riceve un immenso potere, quello di abbattere e riedificare (v.10), come fosse un grande sovrano dalla cui parola dipende il destino di tutte le genti.

Il tema dell'autorità profetica ci porta a introdurre nella nostra considerazione anche i vv.17-19, specialmente l'ultima parte nella quale appare il conflitto tra il profeta ed altre cariche (re, sacerdoti) all'interno del popolo di Israele. Se il profeta è messaggero divino, portatore quindi di una Parola che richiede assoluta obbedienza, è naturale che entri in rotta di collisione con chi, detenendo una autorità istituzionale, pretende analoga sottomissione¹. E' naturale pure che "coloro che hanno dalla loro parte il diritto e il potere legittimo li esercitino efficacemente in modo da prevalere e rinforzare al tempo stesso la loro autorità"²: lo scontro tra la parola (profetica) e la spada (del potere) rivelerà chi sarà alla fine l'autentico e definitivo vincitore (cfr. Ger 1,19).

L'espressione **נְבִיא לְגוֹיִם וְנִתְּיָיִךְ**

Con questa espressione si dice la destinazione, e quindi la funzione, del ministero profetico di Geremia.

In primo luogo, rileviamo il rapporto tra individuo (**נְבִיא**, al singolare) e molteplicità o, forse meglio, totalità (**גּוֹיִם**, al plurale). Un singolo uomo viene separato (**הַקְּדָשְׁתִּיךְ**) per essere posto in relazione con la moltitudine. Tutto ciò ha una importante valenza simbolica: l'individuo significa l'unicità di Dio, il quale proprio perché è Uno solo è il Dio di tutta la terra. Questa visione teologica sottende tutta la tradizione biblica della elezione: Dio sceglie un uomo solo (Abramo: Is 51,2; cfr. anche Eb 11,12), un solo popolo (Israele) proprio per rivelarsi totalmente a/in questo unico "corpo". Al profeta Geremia viene attribuita la partecipazione a questo simbolismo non solo in quanto figlio di Abramo, ma in quanto profeta: in quanto "uomo della parola" (non solo quindi il discendente secondo la carne) è chiamato a testimoniare dell'Unico Dio per l'umanità intera.

¹ La biografia di Geremia, a partire dal cap. 26, narra delle traversie subite dal profeta ad opera dei sacerdoti (e profeti) e soprattutto del re Ioiaqim; ma ricordiamo che Mosè si scontrò con il Faraone e fu contestato da Aronne e Miriam (cfr. Nm 12, 1-2), Samuele entrò in conflitto con Saul, la profezia di Amos non fu apprezzata né dal sacerdote Amasia né dal re Geroboamo, Gesù fu processato dai Sommi Sacerdoti e dagli anziani del popolo, agli Apostoli fu predetta l'opposizione di governatori e re (Mt 10,18), ecc.

² Cfr. P. BOVATI, "Il corpo vivente. Riflessioni sulla vocazione profetica", *La Rivista del clero italiano* 68 (1987) 341.

Gli esegeti si sono interrogati a lungo sul sintagma **נְבִיא לְגוֹיִם**, cercandone la ragione in una precisa predicazione di Geremia indirizzata a nazioni straniere, e consegnata negli oracoli contro le nazioni (ai capp. 46-51). Questo però non solo è contraddetto dalla biografia del profeta, che non fa allusione alcuna a tale attività¹; ma è altresì in contrasto con una comprensione autentica degli oracoli contro le nazioni, i quali difatto sono sempre indirizzati a Israele, sia come monito ("che non ti capiti lo stesso"), sia come principio di speranza ("i tuoi nemici sono puniti"). Ci sembra più convincente cercare invece nella linea interpretativa che accosta il nostro testo alla tradizione deutero-isaiana del Servo di YHWH. Un trattamento adeguato della questione non ci è ovviamente possibile in questa sede².

La dimensione universale della profezia di Geremia è principalmente da attribuire al fatto che il profeta parla della fine di Gerusalemme, evento questo iscritto nel quadro di un giudizio universale riguardante tutte le genti (cap. 25). Geremia è stato preposto alle nazioni e ai regni (**רְאֵה הַפְּקָדֹתַיְךָ | הַיּוֹם הַזֶּה עַל-הַגּוֹיִם | וְעַל-הַמְּמַלְכוֹת**) per un compito di "distruzione" che ha una configurazione cosmica; a conclusione della storia di Geremia, infatti, proprio prima che vengano riportati gli oracoli contro le nazioni, il

¹ Gli argomenti e silenzio non sono mai convincenti. Giustificare una frase sulla base di un fatto non attestato è una soluzione che nel gergo esegetico viene chiamata - eufemisticamente - "speculativa".

² Cfr. H. REVENTLOW, *Liturgie und prophetisches Ich bei Jeremia*, Gütersloh 1963, 29-45, il quale analizza tra l'altro il topos della chiamata fin dal seno materno, tema comune ai canti del Servo e a Ger 1; citiamo solo qualche testo in cui traspare la destinazione del Servo ad un compito universale:

"Ecco il mio servo che io sostengo,
il mio eletto di cui mi compiaccio.
Ho posto il mio spirito su di lui;
egli porterà il diritto alle nazioni (**לְגוֹיִם**)" (Is 42,1).

"Io, il Signore, ti ho chiamato per la giustizia
e ti ho preso per mano;
ti ho formato e stabilito (**וְאֶצְרֶךָ וְאֶתְנֶךָ**)
come alleanza del popolo (**עַם**)
e luce delle nazioni (**גוֹיִם**)" (42,6).

"Ora dice il Signore
che mi ha plasmato dal seno materno (**יִצְרֵי מִבֶּטֶן**)
come suo servo...
«E' troppo poco che tu sia mio servo
per restaurare le tribù di Giacobbe
e ricondurre i superstiti di Israele.
Ma io ti renderò (**וְנִתְתִּיךָ**) luce delle nazioni (**גוֹיִם**)
perché porti la mia salvezza

fino alle estremità della terra" (49,5-6).
Cfr. anche 51,4; 53,11-12; 55,4-5.

Signore dice: "Ecco io demolisco ciò che ho edificato e sradico ciò che ho piantato; così per tutta la terra

(הַגֵּזַה אֲשֶׁר-בְּנִיתִי אֲנִי הָרִס וְאֵת אֲשֶׁר-נִטְעַתִּי אֲנִי נִתְּשׁ וְאֵת-כָּל-הָאָרֶץ הִיא)

(45,4). Le nazioni sono quindi implicate nella profezia geremiana non solo perché sono chiamate da Dio a "giudicare" Gerusalemme (cfr. 1,15; 25,9), ma anche perché saranno a loro volta giudicate (1,10; 25, 12-14). Ciò che accade a Gerusalemme è quindi il simbolo, la "figura" di ciò che capita a tutti i popoli: tutti infatti sono sottoposti all'ira divina per il fatto che tutti sono peccatori (cfr. Ger 25, 15-2); Rm 1,18-3,20). Ma il destino di morte non è l'ultima parola per Gerusalemme: la città verrà riedificata (questo è il tema esplicito dei capp. 30-33), segno anch'esso universale, principio di speranza per tutte le genti, per le quali pure è annunciata la restaurazione (cfr. i verbi positivi "edificare e piantare" di 1,10).

Non c'è un annuncio universale diverso da quello della morte e della risurrezione; e Geremia ne è portatore non solo in parole, ma anche nella sua storia personale (1,17-19), nella storia del suo corpo, calato nella cisterna (38,6) e miracolosamente tirato su vivo (38,13), figura di Colui che è morto e risorto, primogenito di coloro che risorgono dai morti (Col 1,18). La predicazione apostolica, esplicitamente rivolta a tutti i popoli, avrà appunto il suo centro nevralgico nell'annuncio della morte e della risurrezione del Servo.

4.1.3. *La profezia e la dimensione temporale*

Dopo aver parlato del corpo profetico e della parola, ci appare utile fare un'ultima breve considerazione sull'elemento del tempo¹, che ha una funzione strutturale nella profezia; ci verrà offerta così anche una transione al paragrafo sulle visioni. Commentiamo quindi succintamente le indicazioni temporali presenti in Ger 1,4-10.17-19.

Prima della nascita

Al v. 5, la congiunzione בְּטִרְם introduce il tema della vocazione in modo non tradizionale. In altri racconti, infatti, la chiamata divina viene descritta come il manifestarsi improvviso di Dio ad un certo momento della vita di un individuo; si pensi ad Isaia che vide la gloria del Signore mentre si trovava nel tempio (cap. 6); oppure ad Eliseo invitato a seguire Elia mentre stava lavorando in campagna (1 Re 19,19-21), o all'apostolo Paolo

¹ A questo abbiamo già fatto cenno nel trattare la questione dell'origine e il concetto della prevenienza divina.