

2. IL TITOLO DEL LIBRO DELLA CONSOLAZIONE 30,1-3

I primi tre versetti del cap. 30 costituiscono il titolo della raccolta di oracoli contenuta nei capp. 30-31; il cap. 32 inizia con una formula introduttoria molto simile a 30,1, e riprende il genere narrativo dei capp. 26-29.

Questa l'articolazione fondamentale di 30,1-3¹:

1. Formula introduttoria generale (che introduce la sequenza 30-31):

הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיָה אֵל־יִרְמְיָהוּ מֵאֵת יְהוָה לֵאמֹר

chiamata, come vedremo, *formula dell'evento di parola*.

2. Formula introduttoria specifica (che introduce 30,1-3):

כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר

chiamata *formula del messaggero*.

- 2.1. Ordine di Dio (= scrivere un libro):

כָּתַבְתָּ לָּךְ אֵת כָּל־הַדְּבָרִים אֲשֶׁר־דִּבַּרְתִּי אֵלֶיךָ אֶל־סֵפֶר

- 2.2. Motivazione (= contenuto del libro): כִּי

con la formula del futuro indeterminata: הָיָה יָמִים בָּאִים

seguita dalla formula dell'oracolo: נִאֻם־יְהוָה

- 2.2.1. Cambiamento della sorte del popolo: וְשָׁבְתִי אֶת־שְׁבוֹת

con formula di conclusione profetica: אָמַר יְהוָה

- 2.2.2. Ritorno nella terra dei padri: וְהִשְׁבַּתִּים אֶל־הָאָרֶץ

¹ B. BOZAK, *Life "Anew"*, 20 e 26, ritiene che l'unità letteraria sia 30,1-4, caratterizzata dalla "envelope figure" (inclusione) a motivo della ripetizione della radice *db*r (30,2.4), e della duplice menzione del rapporto fra Yhwh e Israele (30,2: Yhwh Dio d'Israele; 30,4: Yhwh a Israele). Riteniamo inesatta tale impostazione: 30,4 non ha funzione di inclusione, ma di formula d'*inizio*, separando il titolo (30,1-3) dal resto del libro (30,4ss). Per assicurare la transizione in 30,4 si riprendono gli elementi di 30,2 (le parole dette da Dio).

1 La *parola* che ebbe Geremia da parte del Signore (*dicendo*):

2 Così *dice* il Signore, Dio d'Israele (*dicendo*):

«Scriviti
che ti ho *detto*

tutte le *parole*
in un libro:

3 ecco vengono giorni - oracolo del Signore -
nei quali cambierò la sorte del mio popolo, di Israele e di Giuda

- dice il Signore -

li ricondurrò nel paese che ho dato ai loro padri
e ne prenderanno possesso»

Questi versetti sono letterariamente marcati da un uso di **formule e frasi fatte**, fenomeno che colpisce per la sua estensione. Il nostro commento darà alcune indicazioni su tali formule, ma si interesserà soprattutto, dal punto di vista del significato, all'ordine divino di "mettere per iscritto".

30,1: הַדְּבָרִים אֲשֶׁר הָיָה אֶלְיָי בְּמַאֲתֵי יְהוָה לְאָמֹר

(La parola che ebbe Geremia da parte del Signore)

La formula si ritrova, in forma identica, oltre a 30,1 anche in 7,11; 11,1; 18,1; senza *לְאָמֹר*. in 21,1; 32,1; 34,1.8; 35,1; 40,1; con varianti in 25,1 e 44,1 (per un totale complessivo di 11 volte). Gli autori che hanno esplicitamente studiato questo genere di formule² concordano nella constatazione che, nel testo ultimo, esse hanno una **funzione**

² Cfr P.K.D. NEUMANN, "Das Wort, das geschehen ist. Zum Problem der Wortempfangsterminologie in Jer 1-25", *VT* 23 (1973) 171-217; Th. SEIDL, "Die Wortereignisformel in Jeremia. Beobachtungen zu den Formen des Redeeröffnung in Jeremia, im Anschluss an Jer 27,1.2", *BZ* 23 (1979) 20-47; S. BRETON, *Vocación y Misión: Formulario profético*, AnBib 111, Roma 1987, 31-47. Una certa gerarchizzazione delle formule in Geremia viene suggerita da H. WILDEBERGER, *Jahwewort und prophetische Rede bei Jeremia*, Zürich 1942, 49:

- | | |
|----------------------------|------------------------------|
| a) formula di rivelazione: | ... וַיְהִי דְבַר יְהוָה אֶל |
| b) ordine al profeta: | ... הֲלֹךְ וְאָמַרְתָּ אֶל |
| c) appello all'ascolto | ... שָׁמְעוּ דְבַר-יְהוָה |
| d) formula del messaggero | ... כֹּה-אָמַר יְהוָה |
| e) oracolo del messaggero | (...) |
| f) formula finale | יְהוָה אֱמַר |

Tutti questi elementi apparirebbero però solo in Ger 7,1-15; ed è normale attendersi sia delle varianti nella formulazione (delle singole formule) sia delle "anomalie" nella collocazione.

introduttoria di sezioni più o meno ampie; e che sono probabilmente da attribuirsi alla **redazione deuteronomistica** del libro di Geremia. Tale genere di formule, premesse e integrate ai capp. 30-31, hanno anche la funzione di dare una (apparente) omogeneità letteraria a tutto il libro di Geremia integrando i capp. 30-31 in un insieme abbastanza eterogeneo³.

Il significato della formula ... הַדְּבַר אֲשֶׁר הִיא אֵל ... è quello di sottolineare il rapporto tra parole di Dio e parole del profeta⁴; questo è ripetuto in diversi modi anche in 30,2⁵

30,2a: כֹּה־אָמַר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל לְאָמֹר
(Così dice il Signore, Dio d'Israele)

Abbiamo qui la famosa *formula del messaggero*, molto presente nella letteratura profetica⁶ e oggetto di molti studi⁷. Essa ha un evidente **funzione introduttoria**, segnalando l'inizio di un'unità letteraria in genere breve (un "oracolo"). Come vedremo in seguito, nel paragrafo 4 di questa Introduzione, la formula כֹּה־אָמַר יְהוָה serve per delimitare i diversi passi o pericopi all'interno di 30-31. Il significato della formula è di ribadire il destinatario ultimo della parola profetica. E' come se, ad ogni oracolo, il profeta premettesse il racconto della sua missione.

Notiamo che la formula semplice כֹּה־אָמַר יְהוָה è ampliata con la specificazione che Yhwh è il Dio d'Israele (אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל)⁸. Il fatto di qualificare Yhwh come il "Dio d'Israele" sembra far riferimento, in modo indiretto, al **destinatario** degli oracoli. Secondo diversi autori con il nome יִשְׂרָאֵל viene designato il regno del nord, in opposizione a יְהוּדָה, che qualifica il regno del sud (cfr v.3). Secondo alcuni autori gli oracoli dei capp. 30-31 (più esattamente 30,4-31,22) sarebbero stati originariamente indirizzati agli israeliti dell'antico regno di Samaria⁹, per i quali è già

³ Cfr RUDOLPH, 189; CARROLL, 571; BOZAK, 27.

⁴ Cfr al proposito Ger 1, Dispense 1990, 17-18.

⁵ In 30,1-5a si dice per ben 7 volte che le *parole* vengono da Dio (v.1 da Yhwh; v.2 e 5: "così dice Yhwh"; v.2: "che ti ho detto"; v.3: "oracolo di Yhwh"+"dice Yhwh"; v.4 "che Yhwh ha detto"): è chiara l'insistenza nel ribadire l'origine e l'autorità divina di questo libro.

⁶ La formula del messaggero è particolarmente frequente in Ger: 145 volte su 425 del TM.

⁷ Segnaliamo in particolare C. WESTERMANN, *Grundformen profetischer Rede*, BEvT 31, München 1960, 70-91; e soprattutto, S. BRETON, AB 111, 65-24, che discute ampiamente degli elementi statistici, letterari, funzionali e storici di tale formula. Recentemente D. W. ROTTZOLL, "Die Kh 'mr ... - Legitimationsformel", VT 39 (1989) 323-340.

⁸ Un ampliamento della formula ancora più esteso, nell'ambito di 30-31, l'abbiamo in 31,23:

יִשְׂרָאֵל : כֹּה־אָמַר יְהוָה צְבָאוֹת אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל : in questo caso è probabilmente segno di un inizio di una speciale unità letteraria (cfr il paragrafo 4 dell'Introduzione).

⁹ Cfr P. VOLZ, *Der Prophet Jeremia*, KAT 10, Leipzig 1922, 274ss; W. RUDOLPH, *Jeremia*, HAT 12, Tübingen 1968³, 188-189; E. VOGT, *Lectiones de libro Jeremiae*, Roma 1973/74, 20-60. Così anche N.

avvenuto l'evento catastrofico della fine del regno e dell'asservimento (722: caduta di Samaria; il regno del nord diventa provincia Assira); solo in epoca posteriore (dopo la caduta di Gerusalemme nel 587) le stesse profezie sarebbero state applicate redazionalmente anche a Giuda, che soffriva dell'esilio babilonese.

Il titolo "Dio d'Israele" fa infine riferimento all'**alleanza** (cfr il v.3: עַמִּי יִשְׂרָאֵל); ciò permette di situare il contenuto dei capp. 30-31 nel contesto generale dei rapporti di alleanza tra Yhwh e il suo popolo, e questo anche se il termine בְּרִית appare solo in 31,31-33 (per quanto concerne 30-31).

30,2b: כְּתֹב-לְךָ אֶת כָּל-הַדְּבָרִים אֲשֶׁר דִּבַּרְתִּי אֵלֶיךָ אֶל-סֵפֶר
(scriviti in un libro tutte le parole che ti ho detto)

A): Alcuni rilievi testuali:

כְּתֹב-לְךָ : la questione concerne il senso (e il peso) di לְךָ. C'è chi, nella traduzione, semplicemente lo omette, giudicandolo probabilmente pleonastico (cfr, per le antiche versioni, la LXX; tra le versioni moderne RSV, NEB, TOB; fra i commentatori Condomin e Carroll); la maggior parte delle versioni però lo esplicita (Vulgata: "scribe **tibi**", Syr e Targ; per le moderne versioni: Dhorme, BJ, Einheitsübersetzung, Vaccari; fra i commentatori Rosenmüller, Cornill, Rudolph, Weiser, Penna, Holladay).

Pare inesatto ritenere che לְךָ sia il destinatario dello scritto, quasi che questo "libro" servisse per il profeta e non per il pubblico abituale di Geremia (questa opinione pare sostenuta da A. Weiser, 487, il quale dice che tale libro non era destinato alla lettura pubblica). Sembra più corretto interpretare לְךָ come un **dativus ethicus** (לְ + pronome, specie con imperativi, usato in senso pleonastico per dare enfasi al significato del verbo o per sottolineare indirettamente una sfumatura riflessiva: cfr GK 119s; Joüon 133d). Crediamo sia errato ritenere che il libro di Geremia dovesse servire per lui e non per gli Israeliti: abbiamo altri casi dove כתב all'imperativo è seguito da לְ + pronome, e questo proprio laddove lo

LOHFINK, "Der junge Jeremia als Propagandist und Poet. Zum Grundstock von Jer 30-31", *Le livre de Jérémie. Le prophète et son milieu. Les oracles et leur transmission*, BETL 54, Louvain 1981, 351-368. In questa linea va anche W.L. HOLLADAY, nel suo commentario (II, pp. 155ss).

scritto deve essere comunicato ad altri¹⁰. In italiano, la traduzione "scriviti" sottolinea l'imperativo senza precludere la destinazione dello stesso scritto.

כָּתֹב... אֶל-סֵפֶר : più frequentemente, per indicare il materiale su cui si scrive, viene usata la preposizione כִּי¹¹, oppure con la preposizione עַל¹². Non pare sia da rilevare una differenza di senso tra queste due preposizioni (cfr Dt 6,9, dove abbiamo entrambe le preposizioni nella stessa frase); talvolta però mediante la preposizione כִּי si indica lo strumento della grafia, e con עַל il luogo o la materia su cui si scrive (cfr Ger 17,1; 36,18).

Anomalo appare qui il sintagma כָּתֹב אֶל... אֶל-סֵפֶר : infatti אֶל serve normalmente ad indicare il destinatario dello scritto¹³. Probabilmente in 30,2 (come anche in 36,2; 51,60 ed Ez 2,10) la preposizione אֶל sta al posto di עַל (interscambio abbastanza frequente); resta la somiglianza con 36,2, somiglianza morfologica che aiuta a stabilire una connessione (anche semantica) tra il libro della consolazione (30,2) e il libro della minaccia (36,2).

הַדְּבָרִים אֲשֶׁר-דִּבַּרְתִּי אֵלֶיךָ : la questione verte qui sulla traduzione del verbo דָּבַר, piel: con un verbo al passato (= "le parole che io ti ho detto"), come fanno le versioni antiche e quasi tutti i moderni; oppure al presente o al futuro (= "le parole che io ti dico / dirò"), come fanno la TOB, Vaccari, Rosenmüller, Weiser e Penna. Mi pare sia da preferire la traduzione al passato, anche se può apparire a prima vista meno "logica": come vedremo, si sottolinea maggiormente il passaggio di statuto della profezia da orale (הַדְּבָרִים) a scritta (כָּתֹב, סֵפֶר).

B) Riflessioni sul comando di scrivere

La parola di Dio al profeta si presenta spesso sotto forma di **imperativo**, quale ordine che il profeta stesso deve attuare. Possiamo avere:

¹⁰ Cfr Es 34,27; Dt 31,19; cfr anche Is 8,1 dove il dativus ethicus è trasferito all'atto del prendere la tavoletta su cui scrivere: קַח-לְךָ... וְכָתַב עָלָיו...; Ger 36,2 קַח-לְךָ... וְכָתַבְתָּ. Cfr ancora 36,6.28; Ez 37,16.

¹¹ Es 17,14; Num 5,23; Dt 28,58.61; ecc.; nel libro di Geremia, cfr 25,13; 32,10.12.44.

¹² Es 34,1.28; 39,30; Num 17,17.18; Dt 4,13; 5,22; ecc.; nel libro di Geremia, cfr 36,18.28.32; 45,1.

¹³ Cfr Gdc 8,14; 2 Sam 11,14; 2 Re 10,6; Ger 51,60.

1) l'ordine di **parlare**, cioè di riferire la parola di Dio (cfr Ger 1,7.17; 7,2; ecc.): si tratta della comunicazione orale, fatta "agli orecchi" degli uditori (cfr Ger 2,2; 26,15; 28,7; ecc.), tipica del profetismo; oppure:

2) l'ordine di **fare** qualcosa, di compiere un'azione di natura simbolica, che dice dunque qualcosa al pubblico (Ger 13,1: "va' a comprarti una cintura di lino"; 16,2: "non prender moglie"; 19,1 "va' a comprarti una brocca di terracotta"; 27,2 "procurati capestri e un giogo"; ecc.): anche questa modalità è frequentemente attestata nel profetismo ed è un tipo di comunicazione parallela alla parola, fatta "agli occhi" del popolo (Ger 19,10; 28,1; 32,12), con l'intento di risultare "evidente" (e forse di denunciare la sordità degli uditori).

In 30,2 (come anche in 36,2) l'ordine è di *fare* qualcosa, ma questo fare è in rapporto diretto con la *parola*; non si tratta di un gesto che è parallelo al parlare, ma di un'azione che conferisce uno **statuto nuovo** e particolare alla **parola profetica** stessa¹⁴. Nel racconto della vocazione, la missione di Geremia si esprimeva esclusivamente con la terminologia del parlare (1,7.17); si deve quindi cercare di capire il perché di questo cambiamento, e aprire qualche pista per la comprensione del suo senso.

1. Le spiegazioni di tipo "storico"

Vi sono autori che spiegano l'ordine di scrivere con ragioni legate alle contingenze storiche vissute da Geremia. Rudolph (p. 189), ad esempio¹⁵, ritiene che i capp. 30-31 fossero originariamente indirizzati ad Israele, cioè alle popolazioni dell'antico Regno del Nord; non potendo questi udire la predicazione orale di Geremia, si rendeva necessaria la messa per iscritto¹⁶. Holladay (pp. 162-163) pensa invece che il rotolo dei capp. 30-31 non poteva essere aggiunto a quello di cui parla il cap. 36, che conteneva solo parole di giudizio; si richiedeva, d'altra parte, una messa per iscritto perché Geremia si trovava allora in prigione, ed era quindi nell'impossibilità di parlare in pubblico (secondo la ricostruzione biografica di Holladay, gli oracoli di 30-31 furono in buona parte composti da Geremia giovane, nei primi anni della sua predicazione; poco prima della

¹⁴ G. RINALDI, "Alcuni termini ebraici relativi alla letteratura", *Bib* 40 (1959) 271, dice che דְּבָרֵי , al plurale, "sembra aver acquistato un senso tecnico di designazione di un testo". Crediamo che si confonda qui tra connotazione e denotazione di un termine; in ogni caso per Ger 30,2 è evidente il passaggio dai דְּבָרֵי allo scritto (כְּתוּב), al libro (סֵפֶר).

¹⁵ Cfr anche WEISER (ital., 483).

¹⁶ Cfr Ger 29,1 : $\text{וְאֵלֶּה דְּבָרֵי הַסֵּפֶר ...}$: Geremia spedisce (שִׁלַּח) uno scritto ai deportati a Babilonia per mezzo di Elasa (v.3); una tale precisazione è però assente da 30,2.

caduta di Gerusalemme tali oracoli vengono messi per iscritto, applicandoli anche al popolo di Giuda e Gerusalemme).

Questo genere di spiegazione urta contro il fatto che, secondo il consenso unanime dei moderni commentatori, il brano 30,1-3 è attribuito ad un redattore posteriore: pare difficile che questi menzioni l'ordine di scrivere avendo in mente ragioni di ordine praticoconcernenti Geremia. In ogni caso il motivo (più o meno plausibile) agganciato alla storia del profeta non esime dal riflettere più in generale sul senso dello scrivere quale specifica modalità del comunicare (profetico).

2. Lo scrivere profetico: inizio di un'ermeneutica

2.1 Cominciamo il nostro discorso rilevando che in Geremia il motivo dello scrivere e del libro sono frequentemente attestati (כֹּתֵב 19 volte; סִפֵּר 24 volte; cfr anche מִגִּלָּה 14 volte, tutte nel cap. 36). Fra queste numerose occorrenze ne evidenziamo alcune che parlano dei libri scritti da Geremia: esse sono tre.

Abbiamo anzitutto il libro di cui parla ampiamente il cap. 36, scritto da Baruc sotto dettatura di Geremia (36,4.6.18.27); esso ha per contenuto fondamentale gli oracoli contro Giuda¹⁷, e per questa ragione il re Ioiaqim lo brucia (v.23). Geremia ne detta un altro a Baruc, con le parole di prima e l'aggiunta di parole simili (v.32) (da qui i tentativi degli studiosi di ricostruire il contenuto del rotolo primitivo, il famoso *Urrolle* di cui parlano tutte le Introduzioni al profeta Geremia).

C'è poi il libro che contiene gli oracoli contro le nazioni, a cui fa riferimento 25,13. Il versetto appare un po' contorto¹⁸; parlando di

¹⁷ In 36,2 il TM dice che lo scritto concerne tutte le parole dette a Geremia

עַל-יְשָׁרָאֵל וְעַל-יְהוּדָה וְעַל-כָּל-הַגּוֹיִם.; la LXX per il primo termine ha invece *Ἰερουσαλημ* (attestazione dei codici B e N; altri codici hanno invece *Ἰσραηλ*, corrispondente al TM), opzione testuale scelta da Duhm, Cornill, Giesebrecht, Condamin e Rudolph (preferiscono invece il TM: Volz, Bright e Holladay). Come fa notare CARROLL (685) il TM indica l'oggetto tripartito della predicazione di Geremia; questo però non è del tutto adatto al contenuto del rotolo del cap. 36, che ha fondamentalmente di mira Gerusalemme e Giuda (cfr 3.6.9.31) La menzione delle "nazioni" appare pure anomala in un rotolo che doveva annunciare il male progettato contro la gente di Giuda (v.3); forse è stata aggiunta nel momento in cui, come al cap. 25, si son collegati il giudizio contro Giuda e contro le nazioni.

¹⁸ Le ultime parole del versetto (אֲשֶׁר-נִבְּאָה וְיָמְהוּ עַל-כָּל-הַגּוֹיִם) vengono ritenute da Rudolph e Holladay un'aggiunta, a motivo dei vv. 15-38. Nella LXX esse servono piuttosto a introdurre l'oracolo contro Elam (Ἦ ἀπροφήτευσεν Ἰερεμίας ἐπὶ τὰ ἔθνη τὰ Αἰλαμ), il primo della serie degli oracoli contro le nazioni (25,14 LXX); il testo greco appare più logico anche per l'espressione: "tutto quello che è scritto in questo libro"(πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ βιβλίῳ τούτῳ), perché

Babilonia dice: "farò venire contro questo paese tutte le parole che ho dette contro di esso, tutto quello che è scritto in questo libro che Geremia profetizzò contro tutte le nazioni".

Possiamo pensare vi sia almeno un'allusione a 51,60, dove si dice che "Geremia scrisse in un libro tutte le sventure che dovevano venire su Babilonia"; in altre parole c'è un altro scritto (diverso da quello contenente gli oracoli contro Giuda) che raccoglie le profezie contro Babilonia (e che probabilmente si è arricchito anche delle parole contro le altre nazioni).

E infine c'è il libro di cui parla 30,2; esso era probabilmente indirizzato al popolo di Israele (e poi applicato anche a Giuda), e conteneva (tutte) le parole di speranza che Geremia aveva rivolto al popolo sofferente per l'esilio.

- 2.2 Tenendo presente allora il fatto che in Geremia si ribadisce la messa per iscritto della sua profezia, anzi del fatto che *tutte le parole* (cfr 30,2) diventano libro, proponiamo una riflessione secondo tre direttrici (rappresentanti i soggetti implicati in questa particolare condizione di parola e comunicazione).

a) Rapporto al profeta.

La messa per iscritto conferisce una certa definitività alla parola pronunciata: si tratta di un processo di fissazione, di *canonizzazione* della parola profetica. Essa viene così riconosciuta valida, vera; viene riconosciuta per sempre come parola di Dio. L'attribuire a Geremia stesso l'atto dello scrivere è un'interpretazione del redattore (deuteronomista)¹⁹; mediante tale atto il profeta pone la sua firma su tutto un processo di rielaborazione delle tradizioni che a lui fanno riferimento.

Proprio durante l'esilio e subito dopo avviene il grande processo di fissazione sistematica delle tradizioni religiose d'Israele, racchiuse nella Torah e nei profeti [sia i profeti "anteriori" (cfr la storiografia dtr), sia i profeti "posteriori" (cioè gli scritti profetici)]. Ci situiamo così in un momento di passaggio: mediante questa operazione si dice che si è

immediatamente dopo iniziano gli oracoli contro le genti, fra cui quelli contro Babilonia (capp. 27-28 LXX).

¹⁹ Non ci pare impossibile pensare che il Geremia storico abbia scritto dei testi servendosi della collaborazione del suo scriba Baruc; constatiamo però che il riferimento a tale operazione appare solo nelle parti di Geremia attribuite al dtr. In ogni caso l'atto redazionale, che è quello della definitiva scrittura, è l'operazione mediante la quale un autore sacro viene "consacrato" scrittore.

concluso il tempo di una speciale rivelazione. Il profeta che diventa scrittore significa che è finita un'epoca e ne inizia un'altra; il passaggio dalla trasmissione orale a quella scritta dice anche la fine della profezia.

Mettendo per iscritto le parole, il profeta dichiara e *accetta la sua propria morte*. Lo scritto è sempre un testamento (come per Dt 31-32). In 36,5 si dice che Geremia scrive perché è "impedito" (עָצוּר) e non può recarsi al tempio a proclamare la parola di Dio; tutto questo ci sembra detto con valore (anche) parabolico: il profeta dichiara che non può essere presente con il suo corpo, e allora si affida ad un altro corpo, al rotolo che è portatore della sua parola. La morte del profeta-locutore e l'avvento del profeta-scrittore apre la via al tempo del lettore.

b) Rapporto al lettore.

Mediante lo scritto la parola profetica non è più condizionata dallo spazio e dal tempo del profeta: essa attraversa i secoli, convocando ad ogni epoca lettori da ogni parte della terra. Lo scritto dice così, in un certo modo, che la parola vale per sempre e per tutti.

Ma in se stesso lo scritto è silenzioso; esso necessita l'atto della lettura²⁰, mediante il quale lo scritto diventa strumento di comunicazione. Chi parla non è più il profeta, ma è il lettore, lo scriba che sa leggere e sa interpretare la parola profetica: siamo nel tempo dell'interpretazione. Come lo scritto (il rotolo) può essere alterato e distrutto (cfr Ger 36), così può essere mal letto e mal interpretato: la fedeltà alla profezia si gioca anche nella cura con cui lo scritto è trasmesso e nel rigore attraverso il quale è interpretato. Ma soprattutto è rilevante che la parola profetica rimane, dopo la morte del profeta, nella voce dell'*interprete*, il quale inverte la parola antica proclamandola nell'oggi della sua storia.

c) Rapporto a Dio, autore della parola.

Abbiamo finora parlato del profeta, come fosse lui l'origine, la sorgente della parola. Sappiamo che è proprio del profeta (è proprio del parlare veritiero del profeta) il riferire la sua stessa parola a Dio, il dire che non è lui a parlare, ma Dio in persona. E cosa significa questo in rapporto allo scritto? Significa che Dio s'impegna; e lascia un segno del suo

²⁰ Apriamo qui una finestra sull'ermeneutica; e cogliamo l'occasione per sottolineare il contributo riflessivo che ci viene dalle opere mirabili di P. BEAUCHAMP, in particolare da *L'un e l'autre Testament*. Essai de lecture, Paris 1976; e *L'un e l'autre Testament*, tome II.; Accomplir les Écritures, Paris 1990 (soprattutto 65-112).

parlare, che è impegno e promessa. Usando una metafora, il testo biblico dice che *Dio fa testamento*, dice il suo volere (le sue "ultime" volontà), convocando il futuro per la realizzazione.

Ma come ci sono due scritture, come ci sono due testamenti, cioè due alleanze. La prima è collegata con Mosè e il Monte Sinai: è la messa per iscritto delle parole della legge, su tavole di pietra (Dt 5,22) - scritte e riscritte (Dt 10,4) come segno di un'alleanza infranta e rinnovata -, tavole collocate nell'arca così che potessero accompagnare Israele e dimorare sempre in mezzo al popolo (Dt 10,5). Mosè, al termine della sua vita, scrive un cantico (Dt 31,22) che annuncia la fine d'Israele e l'esilio (Dt 32,21-25): la prima alleanza, con la voce di colui che ne è stato il mediatore, dichiara, per iscritto, la sua conclusione²¹.

E veniamo al secondo testamento. Geremia ha dei tratti che lo fanno assomigliare a Mosè²²; in questo rapporto di somiglianza, è particolarmente significativo in questa sede il riferimento alla fine della prima alleanza: è come se Geremia riattualizzasse in qualche modo il Cantico di Mosè). Geremia parla della fine in tutti i suoi oracoli (capp. 1-25), motivandola con la constatazione di una totale e universale ribellione: un testo emblematico, per il nostro proposito, sarebbe Ger 17,1: "il peccato di Giuda è *scritto* con uno stilo di ferro, con una punta di diamante è inciso sulla *tavola* del loro cuore".

Ma Geremia ha un altro scritto, che parla di un'altra alleanza, e quindi di un'altra "scrittura" da parte di Dio: lo scritto di Geremia (30,2) è l'esteriore testimonianza di uno scritto divino, interiore, fatto sulla tavola del cuore (31-33)²³. Di questo parlano i capp. 30-31 che andremo a commentare, anzi a interpretare: qualcosa del *parlare ultimo* di Dio si

²¹ E' un po' come se Dio desse ad Israele il libro del ripudio, che attesta (indirettamente) che c'è stato un matrimonio proprio nel momento in cui lo si dichiara annullato (cfr Ger 3,8).

²² Questa somiglianza è stata in particolare sottolineata da W.L. HOLLADAY, "The Background of Jeremiah's Self-Understanding: Moses, Samuel and Psalm 22", *JBL* 83 (1964) 153-164; "Jeremiah and Moses: Further Observations", *JBL* 85 (1966), 17-27. Aspetti complementari di tale rapporto sono sviluppati da L.ALONSO SCHÖKEL, "Jeremías como anti-Moisés", in: *De la Tôrah au Messie*, Mélanges Henri Cazelles, Paris, 1981, 245-254. Cfr infine CH.S. SEITZ, "The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah", *ZAW* 101 (1989), 3-27; *id.*, "Mose al Prophet. Redaktionsthemem und Gesamtstruktur des Jeremiasbuches", *BZ* 34 (1990), 234-245.

²³ Ricordiamo l'analogia con lo scritto redatto da Geremia al cap. 32, che documenta l'acquisto del campo di Anatot (tra l'altro questo documento ha una parte visibile e una sigillata: 32,11.14): lo scritto di Geremia (l'atto notarile, così come tutta la sua profezia scritta) è in funzione di un evento futuro (il ritorno di Israele e la nuova alleanza) nel quale si realizzerà il senso di quanto è racchiuso (e come sigillato) nello scritto del profeta (32,15.36-44). Cfr B.Z. WACHOLDER, "The «sealed» Torah versus the «revealed» Torah. An Exegesis of Damascus Covenant V,1-6 and Jeremiah 32,10-14", *RQum* 12,47 (1986) 351-367.

realizza anche nel parlare umile di chi riconosce e accetta il messaggio inaudito di consolazione e lo attualizza nell'oggi.

30,3aa : כִּי הֵנָּה יָמֵי בָּאִים נְאֻם־יְהוָה
(Ecco, vengono giorni - oracolo del Signore -)

כִּי a) Il כִּי viene generalmente tradotto come una congiunzione causale ("perché"): cfr, oltre alle versioni antiche²⁴, RSV, NBE, Einheitsübersetzung, Vaccari e , fra i commentatori, Rudolph, Carroll, Holladay. Si potrebbe tuttavia pensare ad una proposizione oggettiva sindetica (frequente con i *verba dicendi* : cfr Joüon 157c), retta dall'imperativo: כָּתֹב־לְךָ ; in questo caso il כִּי andrebbe reso con il semplice segno d'interpunzione dei due punti: "scriviti...su un libro: io cambierò le sorti...". Così traducono TOB e NEB; anche noi pensiamo sia questa la traduzione migliore, perché ciò che segue non è tanto la causa dello scrivere, quanto piuttosto il contenuto.

הֵנָּה יָמֵי בָּאִים b) L'espressione הֵנָּה יָמֵי בָּאִים è una formula particolarmente frequente in Ger (15 volte in Ger, di cui 14 seguita da נְאֻם־יְהוָה ; nell'Antico Testamento ci sono solo altre 15 ricorrenze, di cui solo 2 con נְאֻם־יְהוָה). La formula ritorna più volte nella seconda parte del cap. 31, con una certa funzione di strutturazione retorica (vv. 27.29.31.38) di cui parleremo. Per ora basti osservare che la promessa di Dio, oggetto dei capp. 30-31, è progettata per un futuro indeterminato²⁵, non immediato²⁶: i concetti di prossimità e di imminenza, familiari ai lettori del NT, sembrano la traduzione "dinamica" della formula usata da Geremia. Rimane la domanda se si tratti o meno di una prospettiva escatologica²⁷. Crediamo si

²⁴ Per questi aspetti le versioni antiche sono piuttosto servili, traducono cioè parola per parola.

²⁵ In questo senso ci si può chiedere se la precisazione dei 70 anni (di esilio) sia da interpretarsi storicamente oppure come cifra simbolica (durata lunga): Ger 25,11.12; 29,10 (cfr Dn 9,2.24-27). Sul problema cfr E.VOGT, "70 anni exsilii", *Bib* 38 (1957) 236; O. PLÖGER, "Siebzig Jahre", in Fs. F. Baumgärtel, ed. J. HERRMANN, Erlangen 1959, 124-130; R.E. WINKLE, "Jeremiah's Seventy Years for Babylon: A Re-Assessment. Part I: The Scriptural Data", *AUSS* 25 (1987) 201-214; *Id.*, "Jeremiah's Seventy Years for Babylon: A Re-Assessment. Part II. The Historical Data", *AUSS* 25 (1987) 289-299; cfr anche J.H. WILSON, "The Prayer of Daniel 9: Reflection on Jeremiah 29", *JSOT* 48 (1990) 91-99.

²⁶ CH. LEVIN ritiene che la formula sia originariamente connessa con la salvezza promessa, quindi essa denoterebbe immediatamente un futuro positivo (*Die Verheissung des neuen Bundes ...*, 1985, 22-31).

²⁷ B. BOZAK, *Life "Anew"*, 29, parla di due possibili interpretazioni dell'escatologia: 1) la prima, in senso stretto, è la fine del tempo, il salto qualitativo da questo mondo al mondo divino trascendente (visione apocalittica della realtà): cfr S.B. FROST, "Eschatology and Myth", *VT* 2 (1952) 70-80;

possa dire che per 30,3 Geremia annuncia qualcosa di futuro, senza quei caratteri "estremi" che appartengono al linguaggio escatologico: il "mutamento della sorte" del popolo, e il suo ritorno in patria paiono, ad un livello superficiale, promesse che si realizzano nella storia. Se però ci riferiamo all'insieme della profezia geremiana, dobbiamo affermare che il concetto di *fine* è ripetutamente espresso nella parte di denuncia contro il peccato di Giuda; ne viene che il futuro annunciato non può avere semplicemente il carattere di un miracoloso perdurare storico. Forse si può già dire che il *ritorno* storico è solo un *segno* di un evento invisibile, realizzato una volta per sempre e quindi eterno, che apre ad una dimensione ultima, escatologica (che è la presenza immediata di Dio all'uomo).

נְאֻם־יְהוָה

c) La formula נְאֻם־יְהוָה, molto usata nella Bibbia ebraica (357 volte) e molto presente nel libro di Geremia (172 volte), non ha una funzione fissa: per lo più si trova alla fine di un oracolo, quasi fosse la firma dell'autore, ma spesso si trova all'inizio o nel mezzo di un'unità letteraria, o è associata ad altre formule, come appunto in 30,3. Dal punto di vista del significato, sembra sottolineare l'autorità divina di una determinata parola pronunciata (dal profeta)²⁸.

30,3ab:

וְשִׁבְתִי אֶת־שְׁבוֹת עַמִּי יִשְׂרָאֵל וְיִהְיֶה אָמַר יְהוָה

(nei quali cambierò la sorte del mio popolo, Israele e Giuda - dice il

Signore-)

אָמַר יְהוָה

a) Cominciamo dall'ultima espressione: ancora una formula, da considerarsi equivalente a נְאֻם־יְהוָה²⁹, anche se molto meno frequente (69 volte nel TM, di cui 9 in Ger). Generalmente ha una funzione conclusiva;

S.MOWINCKEL, *He that Cometh*, Oxford 1956 (che ritiene non-escatologici gli oracoli di Geremia); 2) la seconda, in senso lato, è un futuro radicalmente diverso dal presente, un cambiamento nello stato delle cose, ma da situarsi sempre nella storia: cfr J.LINDBLOM, "Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten?", *StTh* 7 (1952) 79-114; TH. VRIEZEN, "Prophecy and Eschatology", *VTS* 1 (1953) 199-229; H. KOSMALA, "At the End of the Days", *ASTI* 2 (1963) 27-37.

²⁸ Per uno studio più accurato si veda R. RENDTORFF, "Zum Gebrauch der Formel «n^oum Jahweh» im Jeremiabuch", *ZAW* 66 (1954) 27-37; S. BRETON, *Vocación y misión*, 213-226; H.EISING, "n^oum", *TWAT*, V, 119-123.

²⁹ S. BRETON, *Vocación y misión*, 227-230

ma in Ger 30,3 (nel testo attuale) ha una collocazione intermedia, e sottolinea quindi quanto detto nella frase precedente .

b) Il *waw* di וְשָׁבְתִי (weqatalî dopo un participio) non indica qui propriamente l'idea di successione: i giorni futuri sono quelli in cui Dio interviene cambiando le sorti del popolo³⁰. Rudolph considera וְיִהְיֶה וְשָׁבְתִי un'aggiunta posteriore; Carroll ritiene che וְיִהְיֶה וְשָׁבְתִי sia una glossa esplicativa di עָמִי; Holladay lascia il testo così com'è (si tratta di una recensione diretta al Sud, fatta su una primitiva recensione rivolta al Nord). A me pare che l'opinione di Rudolph sia linguisticamente più motivata (cfr 7,12; 12,14; 23,13; 31,7); che i capp. 30-31 fossero originariamente indirizzati alla popolazione del Nord è oggi un'opinione abbastanza accettata³¹.

L'espressione שָׁבְתִי שׁוֹב è un'altra frase fatta, una formula che ha dato luogo ad un lungo dibattito esegetico³².

Si fa iniziare la storia della ricerca con l'articolo di E.PREUSCHEN, "Die Bedeutung von שָׁבְתִי שׁוֹב im Alten Testament. Eine alte Controverse", ZAW 15 (1895) 1-74; come il sottotitolo indica il problema era stato lungamente trattato. L'opinione di Preuschen è che si debba collegare il termine שָׁבְתִי con la radice שָׁבַח (far prigioniero) seguendo in questo la LXX (che traduce ἀποικία, oppure ἀχμαλωσία) e il Targum (גְּלוּת).

Trent'anni dopo E.L.DIETRICH, שָׁבְתִי שׁוֹב Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten, BZAW 40, Giessen 1925, prendeva una posizione diversa, ascrivendo il termine שָׁבְתִי alla radice שׁוֹב con il senso di "cambiamento": il sintagma שָׁבְתִי שׁוֹב sarebbe da considerare come un termine tecnico della restaurazione escatologica (della nazione israelitica).

Qualche anno dopo, E.L.BAUMANN, "שָׁבְתִי שׁוֹב Eine exegetische Untersuchung", ZAW 47 (1929) 17-44, riprendeva in parte l'opinione di Preuschen, collegando שָׁבְתִי con שָׁבַח, ma attribuendo al sostantivo un significato tecnico, desunto dall'ambito giuridico: שָׁבְתִי significherebbe

³⁰ JOUON 119n (ma cfr anche 119f).

³¹ B. BOZAK, *Life "Anew"*, 31.

³² Le antiche versioni (LXX, Vulg, Syr, Targ) danno concordemente all'espressione il senso di "far ritornare i prigionieri"; questa traduzione è seguita anche da Rosenmüller e Giesebrecht, e, fra le moderne versioni, da BJ e Dhorme. Le altre moderne versioni RSV, NEB, Einheitsübersetzung, TOB, NBE, Vaccari) e i commentatori più recenti (Rudolph, Weiser, Carroll, Holladay) traducono invece "restaurare le sorti". La difficoltà sta nella giustificazione grammaticale della traduzione.

"decreto di prigionia", per cui l'espressione *שׁוּבָה* *שׁוּב* deve interpretarsi come la sospensione della sentenza di imprigionamento (susseguente ad una colpa).

A distanza di altri venticinque anni R.BORGER, " *שׁוּבָה* ", ZAW 66 (1954) 315-316, affrontava in particolare la questione del Qeré-Ketib, affermando che le difficoltà poste da questa espressione non erano affatto risolte.

Decisivo per determinare l'orientamento dell'opinione esegetica attuale, è stato, a nostro avviso, l'intervento di W.L.HOLLADAY, *The Root שׁוּב in the Old Testament with Particular Reference to Its Usages in Covenantal Contexts*, Leiden, 1958, 110-115. Quest'autore, pur rilevando la difficoltà dell'uso di *שׁוּב* (qal) in senso transitivo, concorda con l'opinione di Dietrich, e dà all'espressione *שׁוּבָה* *שׁוּב* il significato di *cambiare la sorte*, significato sostanzialmente accettato dai moderni commentatori.

E' interessante notare come J.A.SOGGIN, nel 1976, (voce " *שׁוּב* ", THAT, II, 886-888) riprenda tutta la discussione scientifica sull'argomento con ulteriore bibliografia; anche J.M.BRACKE, " *שׁוּבָה* : A Reappraisal", ZAW 97 (1985) 233-244, riprende la storia della ricerca, accordandosi all'opinione di Dietrich; allo stesso modo anche HALAT (1986) alla voce *שׁוּבָה*. E' come se ci fosse un interesse sempre vivo per questo problema filologico e lessicografico (che lascia ancora insoddisfatti), senza che per altro questo abbia una vera importanza per la comprensione del testo biblico.

Poiché non abbiamo particolari obiezioni contro l'opinione "comune", ci atteniamo anche noi al senso di *cambiare le sorti*. In Ger 30,3, d'altronde, questo va meglio nel contesto: prima, infatti, si dice qualcosa di generale, si annuncia un mutamento globale, che, nella seconda parte del versetto, viene specificato quale ritorno nella patria. L'espressione *שׁוּבָה* *שׁוּב*, a motivo della radice *שׁוּב*, è senz'altro cara alla tradizione dtr; anche Ger ama la radice *שׁוּב*, per cui tale espressione è perfettamente adatta a suggerire, in modo globale, la grande restaurazione d'Israele di cui parlano i capp. 30-31. Un rapporto indiretto con la tematica dell'alleanza è suggerito dalla radice *שׁוּב* (cfr HOLLADAY, *The Root שׁוּב*) e dal termine *עָמִי* (di questo si parlerà nel commento a 30-31).

30,3b : וְהִשְׁבַּתִּים אֶל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־נָתַתִּי לְאֲבוֹתָם וַיִּרְשׁוּהָ
(li ricondurrò nel paese che ho dato ai loro padri e ne prenderanno possesso)

Una relativa diversità d'interpretazione può apparire a proposito di וַיִּרְשׁוּהָ , che può essere riferito sia ai **padri** ("la terra data come possesso ai padri")³³, sia al **popolo** d'Israele e Giuda ("Li farò ritornare nella terra...e la possederanno")³⁴. B. B OZAK, 31, ritiene che si tratti di un "polysemantic pun"³⁵; si può infatti pensare che l'autore abbia voluto suggerire il ritorno nella "patria", così che il possesso dei padri si ripete (o si attua) nel possesso dei figli.

Abbiamo qui, in questo versetto 3b, l'indicazione più precisa di quello che sarà il futuro del popolo del Signore. Il tema del **ritorno** è senz'altro importante per i capp. 30-31, così come quello dei **padri** e quello della **terra**.

Il tema dei **padri**³⁶ e il tema della **terra**³⁷ sono semanticamente collegati. Il padre è colui che lascia l'**eredità** al proprio figlio, eredità che è fondamentalmente il possesso della terra. Ciò che allora viene suggerito in 30,3b è la profezia che ciò che si è realizzato all'origine (dono della terra ai padri, come realizzazione della promessa) si attuerà nel futuro (escatologico, nei giorni che verranno) per i figli di Israele (i figli dei padri): con quest'ultimo evento i padri trasmettono, in certo senso, il loro dono ai figli, realizzando così la loro natura di padri (è così che la promessa dei padri si realizza nei figli).

E' importante ricordare che secondo la linea teologica dell'alleanza sinaitica la **terra** era collegata con la **legge**: la terra era il luogo dell'osservanza della legge, e il suo possesso era condizionato a tale osservanza. Qui non si fa menzione della legge; la terra è vista come realizzazione di una **promessa**, evento questo più originario e fondante

³³ Einheitsübersetzung, Vaccari, NBE.

³⁴ Cfr le versioni antiche, NEB, TOB, RSV; cfr anche N. LOHFINK, "Die Gotteswortverschachtelung in Jer 30-31", in: *Künder des Wortes*. Beiträge zur Theologie der Propheten, Fs. J. SCHREINER, Würzburg 1982, 116 (n.16).

³⁵ C'è un certo gioco di parole, con il verbo שׁוּב , tra אֶת־שְׁבוּתָי וַיִּרְשׁוּהָ ; forse anche una paronomasia con וַיִּרְשׁוּהָ .

³⁶ Cfr il nome Giacobbe e Israele, ripetuto più volte: 30,7.10.18. ecc.; il nome di Rachele: 31,15; padre/i: 31,9.29.32; figlio/i: 30,20; 31,15-17.20.29.

³⁷ Da sottolineare anche il rapporto al motivo del "costruire e piantare", oltre ai verbi di movimento che indicano il ritorno.

della stessa alleanza sinaitica. E' sulla promessa che vertono 30-31, su una parola divina che chiama alla speranza e la ricolma.

3. STORIA LETTERARIA DI GER 30-31 (CRITICA LETTERARIA)

3.1 INTERESSE E PROBLEMATICITÀ DELLA CRITICA LETTERARIA.

L'interesse per la storia letteraria del libro di Ger e in particolare per la questione dell'"autenticità" del testo (cioè per la paternità letteraria del profeta stesso) si fa risalire all'opera di F.C.MOVERS, *De utriusque recensiois Vaticiniorum Ieremiae Graecae Alexandrinae et Hebraicae Masorethicae, indole et origine commentatio critica*, Hamburg 1837. Come risulta dal titolo di quest'opera, la diversità tra il testo greco della LXX e la tradizione ebraica massoretica (diversità cospicua per quanto riguarda il libro di Geremia) poneva immediatamente la questione a quale delle due tradizioni testuali si dovesse attribuire la priorità; da qui si apriva anche la pista consistente nel tracciare la storia letteraria di questo libro³⁸. Come risulta dalle Introduzioni e dai Commentari scientifici a Geremia, i problemi di critica letteraria sono ancora oggi discussi e dibattuti. Noi ci limiteremo a dare alcune indicazioni fondamentali riguardanti i capp. 30-31.

Facciamo subito una breve notazione di merito: per lo più, quando un autore giudica che una determinata unità letteraria è "*non autentica*" (non geremiana nel nostro caso), oppure - con un linguaggio più moderno - che essa è "*redazionale*" (da attribuirsi cioè ad uno o più autori, posteriori a Geremia), tale autore inconsciamente, o forse deliberatamente, attribuisce a tale unità letteraria un minore valore. Egli tende anzi a espungere ciò che non è autentico e, in ogni caso, a non considerarlo come parte

³⁸ Cfr in particolare E.TOV, "Some Aspects of the Textual and Literary History of the Book of Jeremiah", in: *Le livre de Jérémie...*, BETL 54, Louvain, 1981, 145-167.