



Monza, 19 febbraio 2013

*Prof. Patrizio Rota Scalabrini*

## **«Ecco, io metto le mie parole sulla tua bocca»: la voce della profezia in Geremia.**

### **1. Il contesto storico della vicenda del profeta**

Il profeta è colui che parla a nome del Dio della *berît* [alleanza], di un Dio che compie il suo progetto nella storia umana. È allora necessario e decisivo capire il presente del profeta, il contesto storico nel quale egli opera, le coordinate sociali, culturali e religiose della sua epoca. Orbene, ricostruire in modo soddisfacente le coordinate storiche della vita di Geremia non è cosa molto agevole poiché bisogna intrecciare dati che dobbiamo evincere dal testo biblico di Geremia, frutto di molte riletture successive del messaggio originario, con elementi d'altre fonti bibliche ed extrabibliche, le quali in parte confermano i dati della Bibbia, ma altre volte appaiono discordanti. La scelta di una lettura dei dati influenza anche la lettura del messaggio del profeta, poiché collocare una pagina profetica in un determinato contesto storico è concretamente attuare anche un'interpretazione su di essa, operare una scelta e una presa di posizione sul senso della parola del profeta.

#### **1.1. Situazione interna ed internazionale**

L'introduzione del libro (Ger 1,1-3) inquadra l'attività del profeta tra il 627 (anno tredicesimo del regno di Giosia) e la caduta di Gerusalemme (587 o 586). In realtà, la sua attività profetica continuerà ancora per alcuni anni, ma questo periodo è certamente quello in cui gli interventi del profeta sono stati più frequenti. La situazione storica si caratterizza per un profondo influsso che gli avvenimenti internazionali esercitano sul piccolo regno di Giuda in questo periodo molto turbolento.

L'epoca di Geremia è segnata pertanto da due fatti, il primo dei quali è la delusione e il grave scandalo per la fede di Giuda rappresentato dalla morte prematura del giusto Giosia, il re jahvista riformatore (2Re 23,29-30), ucciso in uno scontro con Neco, faraone d'Egitto. Non si comprende se ciò sia accaduto per un malinteso tra i due eserciti, sfociato poi in un regolamento di conti o per una cattiva interpretazione del quadro internazionale da parte di Giosia, desideroso di ingraziarsi il re di Babilonia, che era ormai la nuova potenza della Mezzaluna fertile. Il fatto della morte di Giosia poneva tutta una serie di domande che richiedevano una difficile interpretazione teologica. Il secondo fattore è il progressivo imporsi della potenza di Babilonia con Nabucodonosor. Se il rapido declino dell'Assiria aveva permesso a Giuda di scrollarsi di dosso il giogo assiro con il pesante tributo che aveva pesato sul popolo, da Acaz fino a Manasse, questo fatto non significava ancora una reale emancipazione politica, in quanto era soltanto un cambio di padrone. La caduta di Ninive nel 612 permetteva infatti a Babilonia di estendere il proprio influsso sulle zone un tempo soggette agli Assiri e nel 605 la vittoria a Carchemis sull'Egitto assicurava la supremazia babilonese nel Medio Oriente, fino alla conquista persiana del 539.

In questa situazione di crisi nazionale ed internazionale si formano due tendenze o "partiti". La *tendenza nazionalistica*, basandosi sulle promesse alla casa di Davide con Natan e poi con gli oracoli di Isaia, e sulle promesse divine a Gerusalemme (cf i canti di Sion nel libro dei Salmi), sosteneva la necessità della ribellione e della resistenza armata contro Babilonia, la

quale non aveva tardato ad imporre il tributo al regno di Giuda, come a tutti gli altri Stati vicini. Ci s'illudeva dell'aiuto, garantito dalle alleanze, da parte dell'Egitto e dell'Assiria. Ma tali potenze ormai non bastavano più neppure a se stesse. Il prevalere di questa tendenza filo-nazionalista porterà alla catastrofe Giuda e Gerusalemme. Si andrà incontro alla distruzione totale della città santa e del Tempio, allo smantellamento dello Stato, a ripetute deportazioni delle persone più capaci, e all'esilio dell'intera classe dirigente e dei ceti benestanti.

L'altro partito o tendenza, che si potrebbe denominare *filobabilonese* o *collaborazionista*, sosteneva la necessità di riconoscere la potenza e la sovranità di Babilonia e di sottomettersi ad essa come stato dipendente e tributario.

### 1.2. La posizione di Geremia

In questa confusa situazione opera Geremia, l'uomo di Anatòt, un villaggio a 6 Km a nord-est di Gerusalemme. Questa sua provenienza "provinciale" sarà uno dei fattori che farà sì che il profeta non sia mai un uomo della corte, ma un uomo più vicino al popolo della campagna, con le sue sofferenze e le sue diffidenze verso la propaganda dell'ideologia regale.

Inoltre, Geremia era di stirpe sacerdotale cioè discendente della famiglia sacerdotale di 'Ebjātār, esiliata ad Anatòt (1Re 2,26ss) dall'altra famiglia sacerdotale, quella Sadocita, che da quel momento aveva intrecciato il suo destino con quello della corte.

La tensione tra le due famiglie sacerdotali in parte coincideva anche con due diverse interpretazioni della storia della salvezza: la famiglia vincente, di Šādôq, era portavoce delle tematiche dell'elezione di Sion, del Tempio e della dinastia, mentre quella di 'Ebjātār era portatrice delle tradizioni del Nord, più legate al tema del popolo e al grande santuario di Silo, che Geremia più volte ricorderà nella sua predicazione.

Questa collocazione storica ci fa comprendere meglio la dura presa di posizione del profeta proprio nei confronti della linea politica della corte, sostenuta anche da motivazioni teologiche.

Geremia diventerà sempre più un illustre rappresentante della tendenza "filobabilonese" minoritaria, inascoltata ed osteggiata dalla corte e dal clero. Egli, contro i fanatici ed illusi sostenitori dell'ideologia regale davidica, si preoccupa maggiormente del destino effettivo del popolo piuttosto che dei privilegi "teologici" della monarchia, molto più attenta al proprio particolare che al bene e all'interesse generale della collettività (Ger 22,13-23).

Per conseguenza, considerando valore supremo l'esistenza di Israele come popolo, tema caro alle tradizioni del Nord, e riconoscendo l'effettivo distacco della dinastia dagli interessi reali del popolo, Geremia è disposto a rinunciare quasi totalmente alle speranze messianiche, donde la diversità non soltanto di tono, ma anche di

contenuto tra le attese entusiastiche e utopiche di Isaia e la profezia sconfortata di Geremia.

In questa scelta di Geremia si manifesta il dilemma drammatico del tempo: il valore supremo era rappresentato dalla continuità di una struttura statale autonoma che garantiva l'indipendenza, oppure dalla continuità e sopravvivenza della comunità civile, a prezzo della perdita di ogni libertà politica?

Dopo avere relativizzato il legame *JHWH* - dinastia davidica, Geremia dissolve anche un altro legame che costituiva un dogma fondamentale della teologia della classe sacerdotale, la quale rappresentava una componente imprescindibile dell'élite gerosolimitana (corte/ clero), e precisamente il legame *JHWH* - Tempio. Tale legame, già saldissimo dal tempo di Salomone, si era ulteriormente rafforzato dopo la riforma del culto da parte del re Giosia, che aveva soppresso ogni altro santuario jahwista e pagano a favore dell'unicità del Tempio di Gerusalemme. Questo rapporto tra *JHWH* ed il Tempio è ritenuto indissolubile: una sua perdita significherebbe il definitivo e drammatico rifiuto di Israele da parte di Dio. Ecco la terribile serietà della critica di Geremia contro il Tempio (Ger 7 e 26). Tutte queste prese di posizione del profeta contro istituzioni, considerate indispensabili alla esistenza di Giuda, suscitano contro di lui reazioni violente che lo portano a bastonature, al carcere, alla condanna a morte (non eseguita), al rogo pubblico dei suoi scritti, ritenuti "eretici" (cf Ger 35-38).

Le persecuzioni contro Geremia, nel loro aspetto esteriore, sono state descritte dal segretario di Geremia, Barûk, mentre il riflesso interno di questi contrasti e le sofferenze intime del profeta sono narrati da Geremia stesso in testi famosi, noti come "confessioni di Geremia".

### 1.3. Le fasi della predicazione di Geremia

Per quanto riguarda le fasi della predicazione del profeta già i versetti dell'introduzione (cf Ger 1,1- 3) ci permettono di delineare momenti particolari sotto Giosia, sotto Ioiakim e sotto Sedecia. L'attività dopo la caduta di Gerusalemme non è contemplata nell'introduzione.

Sotto Giosia avviene la vocazione del profeta, comunemente datata nel 627. In altre parole, la sua vocazione coincide con la data di quella riforma giosiana che tanta importanza ha per l'AT. È verosimile che Geremia sia stato toccato da questa riforma che si ricollegava a temi cari alla teologia del Nord. Secondo alcuni autori, il riserbo che il profeta mantiene a proposito di tale riforma è dovuto al fatto che egli ne era uno dei principali fautori; altri studiosi, invece, attribuiscono il silenzio sulla riforma ad un certo scettico distacco nei suoi confronti da parte del profeta. La vicinanza teologica e letteraria tra vari testi di Geremia e i passi deuteronomici, però, ci fa propendere per la prima posizione.

La seconda fase della predicazione sotto Ioiakim: dalla morte di Giosia (609 a.C.) alla prima deportazione a Babilonia nel 597. È un periodo molto confuso, caratterizzato prima dalla disillusione seguita alla morte di Giosia e dall'allontanamento del successore Ioacàz, sgradito a Faraone, poi dalla presa del potere da parte del fratello Eliakim, sostenuto dagli Egiziani che gli cambiano il nome in Ioiakim. Geremia sarà in aperta opposizione alla politica del monarca filoegiziano e, perciò, dovrà soffrire molto in questo scontro aperto con la "casa di Davide", che egli critica senza mezzi termini come un casato ormai decaduto (Ger 23).

È questo il tempo anche delle grandi dispute sul Tempio e sulle false sicurezze riposte in esso. La classe dirigente prende ad odiare il profeta e questo furore omicida si scatena ancora più violentemente quando la caduta dell'Egitto a Carchemis scredita irrimediabilmente la politica filoegiziana della corte.

A Geremia è impedito l'accesso al Tempio e per questo detta i suoi oracoli a Barûk, il quale poi dovrà leggere in pubblico le profezie scritte, piene di minacce e di inviti al ravvedimento. La reazione violenta non si fa attendere, così che Geremia e Barûk sono costretti a sottrarsi con la fuga al linciaggio. Il re Ioiakim morirà prima della resa della città a Babilonia e il figlio Ioiakin regnerà al posto del padre soltanto pochi mesi, prima di venire depresso dai vincitori. Gli eventi danno così ragione alla predicazione di Geremia. In questo periodo vanno verosimilmente collocati i brani conosciuti come "confessioni", testi di splendida autobiografia spirituale, nei quali il profeta riversa il caleidoscopio di emozioni che agitano il suo cuore di fronte alle gravi prove della sua missione profetica.

La terza fase di predicazione avviene sotto Sedecia. Nabucodonosor, dopo la conquista di Gerusalemme, aveva posto sul trono Mattania al quale aveva, in segno di sovranità, imposto il nome di Sedecia.

In un certo senso la promessa davidica non sembrava essere venuta meno, perché la continuità della dinastia era salvaguardata. Costui era figlio di Giosia e nato dalla medesima madre di Ioacàz, il re depresso dagli Egiziani. Per un attimo il suo avvento sembrò rianimare le speranze di un re giusto e legittimo che camminasse sulle vie del padre. Ma egli si rivelò di carattere debole e incerto. Quando scoppiarono dei tumulti a Babilonia, in Giuda il partito nazionalista pensò che fosse giunto il momento di scrollarsi di dosso il giogo babilonese e Sedecia, mostrando scarso acume politico e personalità influenzabile, si lasciò guidare da questo movimento per timore di perdere il potere. Gli inviti di Geremia a non opporsi a Babilonia rimasero inascoltati e così il regno di Giuda dovette soccombere davanti all'assedio babilonese che, con la caduta di Gerusalemme, decretò la fine del regno del Sud. Eppure la predicazione di Geremia in questo

periodo ha una tonalità insolita, perché sostanzialmente annunzia già la speranza.

La valutazione di Geremia sull'esilio del 597 e sulla sua portata teologica è un fatto abbastanza discusso dagli esegeti. Quale riflessione svolse il profeta sull'influsso e sulle conseguenze degli avvenimenti del 597? A nostro avviso, l'anno 597 costituisce una svolta decisiva per il profeta, con cambio di prospettiva nella sua predicazione.

Secondo Geremia il 597 rappresenta da una parte il compimento delle profezie di giudizio terribile, che egli aveva annunciato contro la popolazione di Giuda, contro la città di Gerusalemme e contro il governo di Gerusalemme, cioè contro la dinastia davidica, quindi contro l'insieme di Giuda e delle sue istituzioni. Dall'altra il profeta, facendo parte della popolazione non deportata ma rimasta in Giuda, sperimenta questo fatto innegabile e cioè che la sottomissione, l'accettazione e il riconoscimento del governo babilonese hanno come frutto e quale effetto la possibilità di vivere. Ed ecco allora che, a partire da questo momento, nella prospettiva di Geremia il giudizio è compiuto e comincia il tempo di una forma particolare d'obbedienza, che si riassume in questo comando: sottomettetevi e vivrete. Quindi l'accettazione e il riconoscimento dell'impero di Nabucodonosor, al quale Dio stesso, secondo Geremia, ha sottoposto ogni vivente, diventano una condizione di vita. In questa prospettiva rientra anche la missiva che Geremia spedisce agli esuli, deportati in Babilonia, perché non s'illudano in un repentino cambiamento della situazione internazionale e anzi si preparino a vivere a lungo nel paese del loro esilio (Ger 29).

A questo proposito, emerge la differenza fondamentale tra Geremia ed Ezechiele. È una differenza strettamente legata alla situazione personale: Ezechiele appartiene al gruppo dei primi deportati, Geremia appartiene al resto della popolazione che vive nella terra di Giuda. Se per Ezechiele il 597 è solo l'inizio dei giudizi, per Geremia è invece il giudizio finale! È una differenza di valutazione che si avvicina ad una vera e propria opposizione di vedute. La diversa prospettiva presente nel gruppo deportato in Babilonia era condivisa non soltanto da loro, ma anche da alcuni profeti e da alcuni uomini dell'ambiente di corte in Giudea.

La convinzione di Geremia stesso e di un certo ambiente di scribi - che sarà poi all'origine della narrazione di Ger 36-43 (se si prescinde da aggiunte e rimaneggiamenti successivi) sui momenti decisivi della vita del profeta e della vita della città, della popolazione di Giuda - è che il 597 abbia significato il giudizio di Dio, oltre il quale può aprirsi, non per il merito del popolo, ma unicamente per la via della grazia, il tempo della speranza.

I mesi dell'assedio furono tremendi per tutti, ma ancora più per Geremia, che venne imprigionato, accusato di alto tradimento e disfattismo. I

tentativi di far tacere la parola del profeta risultarono, però, vani e, alla fine, l'unica parola vera apparve essere proprio e soltanto la sua: per questo il re cercherà di consultarlo in segreto per comprendere cosa stesse succedendo, senza però incorrere nelle ire dei cortigiani, che imponevano la loro politica a questo re fantoccio.

Dopo la caduta della città il profeta venne per un certo periodo protetto dai babilonesi, ma non si dissociò dalla solidarietà con il suo popolo: per questo lo troviamo tra i deportati che venivano avviati verso Babilonia nel campo di smistamento di Rama (Ger 40). La sua liberazione garantisce al profeta pochi anni di libertà.

Si prepara il periodo più duro della vita di Geremia, che predica la sottomissione a Godolia, anche se costui rappresenta un'interruzione della linea dinastica. Per Geremia la cosa più importante è la sopravvivenza del popolo e dell'alleanza. Così il popolo dei rimasti nella terra dovrà subire, a causa dell'assassinio di Godolia, un'altra deportazione. Alcuni gruppi cercheranno di salvaguardare la loro libertà di fronte ad eventuali ritorsioni babilonesi, riparando in Egitto, contro la parola di Geremia, che pure viene trascinato in Egitto come ostaggio dei suoi fratelli ebrei. In questo periodo il profeta leva ancora la propria voce, ma i suoi interventi sono certamente meno numerosi ed incisivi di quelli della sua precedente attività a Gerusalemme.

Qui la figura di Geremia diventa sempre più quella di un "anti-Mosè" o meglio di un nuovo Mosè chiamato a tornare al punto zero della storia della salvezza!

## **2. La vocazione del profeta (Ger 1,4-18)**

### **2.1. Un racconto paradigmatico**

Leggiamo ora la narrazione della vocazione profetica di Geremia, paradigma dell'essenza della vocazione profetica in genere e del munus profetico che il NT riconosce ad ogni discepolo di Cristo. La sorgente prima della funzione profetica è la vocazione, cioè la chiamata diretta da parte di Dio su colui che sarà profeta. Il tema ovviamente oltrepassa l'area profetica e riguarda molti altri personaggi.

Lo studio del racconto della vocazione del profeta ci farà incontrare i motivi portanti dell'intero libro: la signoria della Parola di Dio; l'incredulità dei destinatari sui quali si compirà, di conseguenza, il giudizio (sradicare); un futuro disponibile esclusivamente per l'intervento di Dio (edificare); il profeta come procuratore universale; la sofferenza del profeta.

Letti isolatamente, i racconti della vocazione dei vari profeti sembrano avere valore quasi meramente anedddotico, ma bisogna sapere andare oltre le apparenze. Come accade comunemente per molti credenti, l'esperienza personale ci attesta dei momenti particolari che

segnano una svolta decisiva nel corso della nostra esistenza; ora, questi fatti all'esterno possono sembrare anedddotici, ma diventano determinanti per la coscienza di chi li vive, perché in essi l'individuo legge l'intervento esplicito e normativo di Dio nei suoi confronti. Basti questa osservazione per comprendere come è necessario andare oltre l'aspetto contingente, particolaristico delle varie vocazioni profetiche.

### **2.2. Caratteristiche letterarie di Ger 1**

Il capitolo sulla chiamata di Geremia è dal punto di vista letterario una composizione molto stilizzata che ha però la funzione di portico dell'intero libro di Geremia, ed apre sul contenuto del libro e della missione del profeta come un tragico sradicare ed un inatteso costruire. La struttura del capitolo è tripartita:

vv. 4-10: racconto di vocazione

vv. 11-16: una sintesi della parola profetica in due visioni: il mandorlo e la caldaia

vv. 17-19: riconferma della vocazione con l'invio in missione

I vv. 11-16 sono due oracoli abilmente inseriti dal redattore ad illustrare il messaggio. Consistono in due visioni simboliche, rispettivamente interpretate. Il primo è giocato sulla paronomasia possibile a comprendersi solo in ebraico.

Seguendo un genere, a noi già noto da Am 7-8, s'inizia con la contemplazione di un oggetto, poiché la parola del Signore è un evento che passa attraverso le realtà concrete.

Dopo tre mattine, finalmente, guardando il ramo di un mandorlo (*šāqēd*) Geremia capisce che l'atteggiamento del Signore nei riguardi del suo popolo è quello di vigilare (*šōqēd*). La funzione di questa visione è quindi di suggerire a Geremia la divina potenza che opera nascostamente dietro la sua parola, quella che il profeta dovrà trasmettere. Il mandorlo rifierito evoca indubbiamente la continuità della storia che la Parola mette in moto, anche quando a volte nell'ottica umana questa storia sembra arrestarsi e perdersi.

La seconda visione è quella di una caldaia pronta per essere rovesciata verso Nord; il simbolismo è evidente se si pensa che le invasioni militari per Israele potevano venire unicamente dal Nord o dal Sud e in quel tempo in particolare dal Nord. Purtroppo gli abitanti di Gerusalemme non comprendono che si sta preparando una minaccia gigantesca appunto dal Nord, dalla potenza di Babilonia che stava ingigantendosi in quegli anni. Ed è questa prospettiva sconvolgente che Geremia dovrà annunciare, restando però inascoltato. Il motivo della catastrofe è da Geremia ravvisato nell'abbandono del vero Dio per il servizio agli idoli (v. 16). In definitiva, la visione della caldaia annuncia il contenuto di quella parola che Geremia dovrà trasmettere. Egli dovrà, per così dire, capovolgere i motivi principali della

tradizione di Sion, poiché *JHWH* stesso "chiama" non la città eletta, ma le nazioni contro di essa! I vv. 17-19 sono una ripresa della vocazione sotto il profilo della missione intesa come duro lavoro, come impegno di lotta e di fatica. Essi hanno la funzione di incoraggiare il profeta. Sarà una missione che scatenerà l'opposizione degli avversari e dei destinatari; l'animo timido e sensibile di Geremia ne è quasi sconvolto ed ecco che allora interviene di nuovo la promessa divina a rincuorarlo: il profeta, grazie al soccorso di Dio, sarà come una città inespugnabile, come un muro invalicabile, una colonna irremovibile.

### 2.3. Struttura semantica del testo

Cercare la struttura semantica del testo significa cercare di capire cosa il testo dice, ossia rintracciare il suo contenuto attraverso il rilievo delle linee di significato che lo attraversano. Si tratta così di delineare l'ossatura, l'impalcatura del testo e le sue principali articolazioni. Il racconto della vocazione mostra tre elementi di struttura semantica (sintetizzo qui i suggerimenti del biblista P. Bovati):

- a) la parola;
- b) il gioco dei soggetti;
- c) la tensione tra particolarità e totalità.

#### 2.3.1. La Parola

Il tema della parola appare insistentemente nella formalità del dialogo tra *JHWH* e Geremia all'interno dello schema narrativo di tutto il capitolo.

È rilevante la radice *'mr* (dire). Notevole rilievo assume poi la radice *db̄r* (parola), come sostantivo e come verbo. Tutti e due sono detti sia di Dio che di Geremia. La radice *db̄r* occupa quasi la totalità del testo; è da notare solamente che il sostantivo *dābār* non si applica mai a Geremia. Semanticamente collegati alla "parola" sono i termini *nābī'* [profeta] (v. 5) e *peh* [bocca] (v. 9, due volte). Soltanto due persone parlano: Dio e Geremia; è soltanto Dio però che prende l'iniziativa ed è Lui il primo a parlare, come pure è Lui a comandare a Geremia di parlare. Ma che cosa vuole dire *parlare*? Cosa poi significa che il profeta è *l'uomo della Parola*? Parlando l'uomo si espone come soggetto e contemporaneamente pone l'altro a cui parla come soggetto. È la Parola, infatti, la rivelazione della relazione tra i due soggetti dotati di libertà e non solamente di visibilità. La parola è ciò che consente la distinzione tra i soggetti nell'unità della relazione. Possiamo dire che, in contrasto con la visione dualistica e concettualistica del mondo greco, il mondo ebraico sviluppa piuttosto un'antropologia della relazione dove l'uomo pone se stesso nella misura in cui entra in comunicazione, nella misura in cui parla con l'altro. Ora, la Bibbia afferma che Dio parla, anzi è il soggetto parlante per eccellenza. Dio, come appare anche nel nostro racconto della vocazione di Geremia, non è quindi presentato tanto come essere capace di intelligenza, come un essere spirituale, ma come Colui che è

capace di relazione, la cui intenzionalità è quella di stabilire con l'uomo, sua creatura, un'unità senza confusione, senza possedere il suo interlocutore, senza inglobarlo in sé. È l'intenzionalità di Dio, la sua volontà, ciò che lo spinge a parlare. Dio parla perché vuole la comunione e parla rivelando così se stesso. In questo senso il parlare di Dio non può essere che originario, primigenio. Egli non può che parlare per primo.

Si rivela all'essere umano, perché la persona diventi capace di entrare in comunione con Lui; questo è implicitamente affermato nel v. 5 dove l'essere-fatto-uomo di Geremia è preceduto dalla volontà di Dio di costituire Geremia come l'uomo della Parola. Si noti che *"uomo della Parola"* non vuole dire che Geremia sarà uomo della Parola solo quando parla, ma che egli parla in quanto chiamato a parlare, in quanto comandato a parlare, e che questa chiamata ad essere portavoce di Dio lo struttura fin nell'intimo. Egli deve dire tutto e soltanto ciò che gli è comandato. Destino della Parola e destino del profeta devono procedere insieme, anche se la Parola lo precede e non soccomberà con il fallimento del portavoce.

#### 2.3.2. Il gioco dei soggetti

In un'analisi semantica del testo di Geremia appare chiaro il gioco dei soggetti. Nella prima parte abbiamo il soggetto *"io"* di Dio, con il soggetto *"tu"* di Geremia (vv. 5-10. 17-19). Nella sezione centrale il gioco è tra la relazione *io-io* del profeta (vv. 11-12) ed *io* (profeta) - *loro* dei destinatari (vv. 13-15). Il *loro*, nell'ultima parte, si rivolge con azioni contro il *tu* di Geremia. In definitiva, appare subito il Dio che parla al profeta e costui è essenzialmente definito nella relazione che egli instaura con Dio, con la sua origine; in secondo luogo egli è definito in relazione ai destinatari della sua missione.

La relazione fondante è quella di Dio con il profeta: è fondante perché Dio è il fondamento dell'esistenza del profeta e della sua azione. Tale relazione è invisibile (all'inizio: Dio ha costituito il profeta prima che esistesse; alla fine: Dio promette di essere con lui al momento della morte). La mediazione visibile (storica) di questo rapporto è nella Parola: se il profeta mantiene ferma la sua relazione alla parola interiore di Dio, facendola propria nella parresia della proclamazione, egli è davvero soggetto, persona.

Questa relazione tra Dio e il profeta è *per* tutti gli altri: Israele, le nazioni, i re. La qualità del profeta si rivela dunque nel rapporto con coloro ai quali è inviato; infatti, in questo rapporto profeta-gente si gioca il comando, la volontà di Dio, la sua intenzionalità: è l'essere presente di Dio presso il popolo proprio nell'essere presente del profeta.

La relazione tra il profeta e gli altri è sempre mediata dalla Parola ricevuta. Se il profeta non parla agli altri con la Parola di Dio cessa d'essere

profeta. L'atto con cui viene meno alla propria missione, si configurerebbe come fuga, come negazione anche del rapporto con gli altri, oltre che con Dio. La solidarietà con gli uomini appare come il tratto essenziale della profezia (ossia della rivelazione di Dio).

### 2.3.3. Il contrasto "totalità-parzialità"

Il terzo asse semantico è dato dalla totalità. Il lemma *kol* [tutto] ricorre nove volte: v. 7, due volte; v. 14; v. 15, tre volte; vv. 16.17.18. Il senso della totalità riguarda il messaggio che deve essere proposto integralmente a tutti i suoi destinatari; ma il senso della totalità riguarda anche la vita del profeta, il cui asse temporale è totalmente assunto dalla missione profetica, e pure la totalità di valenza della missione (*distruggere ed edificare*). Questa totalità entra in tensione interna con la particolarità che si esprime nell'individualità di Geremia, nella singolarità sconcertante della sua vicenda di sofferenza e fallimenti. Questa parzialità diventa particolarmente evidente nella minaccia di morte che lo sovrasta ed è profetizzata così anche sulla città di Gerusalemme

In tal modo, se la totalità è segno di Dio, essa si rivela però nella parzialità, umiliandosi nel "piccolo". Ma questa è sua iniziativa; se è la parzialità a pretendere di contenere Dio, allora è perversione, come si darà per il caso della monarchia e della sua pretesa di contare a priori sulla promessa davidica, o per il popolo nei confronti dell'istituto dell'alleanza. Scrive P. Bovati: "La particolarità del profeta è poi inserita nel contrasto con la totalità della missione. La particolarità del profeta è evidente nella sottolineatura del tema della morte che è minacciata per Geremia e preannunciata come la fine della città di Gerusalemme. Totale è invece il segno divino di cui però Geremia deve farsi segno. Questo rendersi presente del segno divino nella parzialità e nella particolarità del profeta non può che essere un umiliarsi di questo Dio. La parzialità è, però, pervertita quando pretende di contenere e di esaurire il divino come nel caso del Tempio!".<sup>1</sup>

Nell'insignificanza della vita di Geremia passerà questa comunicazione che Dio fa di sé; essa avverrà attraverso la passione del profeta e del rotolo torturato e bruciato, perché nulla possa pensare di poter contenere Dio, ma ne sia esclusivamente un segno e un umile rimando.

La morte del profeta, anticipata già nel suo fallimento storico, denuncia l'universale idolatria, il tentativo di cosificare Dio, ed insieme annuncia un dono: d'altra parte, proprio attraverso la sua morte, la sua vita diventa una vita offerta a tutti. Geremia è davvero figura eminente di Gesù Cristo!

<sup>1</sup> P. BOVATI, Perche il Signore vi ha rigettati: Ger 1-6, dispense del PIB, Roma 1982-1983, 39.

### 2.4. Chiamata, lotta

Ci dedichiamo ora ad una breve *lectio cursiva* del nostro brano. Nella vocazione di Geremia appare un aspetto importante: il profeta si sente chiamato e consacrato fin dal seno di sua madre. Questo significa che tutto l'arco della sua esistenza appartiene ormai a Dio. Il tema ha uno sviluppo nella tradizione biblica: Is 49,1.5 (il servo di *JHWH*); Lc 1,15.41 (il Battista), Paolo (At 22,14; Gal 1,15). È detto anche di tutti i credenti (Ef 1,4; Gv 17,24).

La struttura del testo segue da vicino altri racconti di vocazione negli elementi principali: v. 5 l'incarico dato al profeta (cf Gdc 6,14; Es 3,10); v. 6 obiezione (cf Gdc 6,15; Es 3,11); vv. 7-8 rassicurazione (cf Gdc 6,16; Es 3,12a); v. 9 segno di conferma (cf Gdc 6,17ss.; Es 3,12b); v. 10 riconferma della missione.

Ci soffermiamo qui sul v. 5. In esso si chiarisce la relazione tra Geremia e *JHWH*. Si usa il verbo *jāšar* [plasmare]. La sua nascita è sotto il segno della signoria di *JHWH* sulla creazione, su tutto, sulla storia stessa come dice l'impiego del medesimo verbo in Ger 18 per il vasaio. Quindi la "chiamata" (qui non c'è il termine!) è un entrare di *JHWH*, come Signore della creazione e della storia, a formare Geremia come suo strumento, atto a plasmare la storia secondo i suoi piani, o meglio ancora secondo la sua promessa. Questo linguaggio usa lo schema temporale per affermare che la storia è interamente sottoposta al volere benefico di Dio. Se Dio si rivela in un momento, nondimeno il suo amore è eterno! Una prima conseguenza è che l'essere profeta non è qualità accessoria dell'esistenza dell'uomo, ma è una dimensione essenziale dell'esistenza. Si è plasmato da Dio nel corpo ed eletti alla profezia per plasmare la storia secondo il suo volere: questa è la verità di un uomo, la sua intima natura, la sua struttura, così che venire meno alla propria vocazione è una contraddizione presente nello stesso essere (cf Ger 20,9; 1Cor 9,16).

Il secondo verbo usato è *jāda'* [conoscere]. La conoscenza di *JHWH* sul profeta è un abissale progetto d'amore, che ci richiama alla mente il testo di Rm 8,29-30. L'altro verbo usato è *qādaš* [consacrare]: esso esprime la vicenda di Geremia come un atto di consacrazione. Alla luce della totalità del libro si vede uno sviluppo della vicenda di Geremia che entrerà nella sfera intima di Dio in quanto trascendente e santo, proprio attraverso il martirio, nell'accettazione della sofferenza estrema, sopportata per fedeltà alla Parola. Geremia diventa il portaparola di Dio e la sua esistenza nella carne è una presenza del Dio totalmente altro.

Infine, l'ultimo verbo è *nātan* [dare, porre]: *ti ho posto* profeta delle nazioni. È un'interpretazione della missione del profeta più fedele alla teologia che alla cronaca, poiché presuppone la dispersione d'Israele tra le nazioni.

In definitiva, nella vocazione del profeta, Dio si manifesta in un certo momento della sua vicenda esistenziale, ma il suo intervento appare

inatteso, impreparato, improvviso, non frutto di un agire umano e non risultato di una lenta preparazione della coscienza del profeta. Questo modo di parlare della vocazione è necessario, se si vuole far capire agli altri qualcosa dell'assoluto di Dio, della sua sovrana libertà. Il profeta di Anatòt non fa semplicemente risalire la sua vocazione ad un momento della sua esistenza personale, sia pur remoto, ma va al tempo anteriore alla sua nascita e addirittura ad una scelta divina anteriore ad ogni suo principiario umano. Non si deve, però, considerare questo un privilegio di Geremia, perché la medesima cosa viene affermata più tardi dal NT anche per Gesù di Nazaret, per il Battista, per Paolo ed è vero di ogni profeta e in ultima analisi di ogni credente che vive secondo Dio.

Se Geremia si sente chiamato e consacrato fin dal seno di sua madre, consapevole di come tutto l'arco della sua esistenza appartenga ormai a Dio, ne risulta che l'intera vita del profeta è l'appropriarsi della vocazione, è l'assunzione, sempre più cosciente, della verità costitutiva del suo essere, così da adeguare l'assenso volontario e amoroso al disegno di predilezione divina. «Risposi: "Ahimè, Signore Dio! Ecco, io non so parlare, perché sono giovane"». Il chiamato ha paura e cerca di fuggire. Questa paura si manifesta sotto forma di obiezioni fatte a Colui che chiama; tali riserve si mascherano con la parvenza di un discorso di ragionevolezza umana (Ger 1,6; cf Es 3,11; Gdc 6,15). Si deve riconoscere che gli argomenti sollevati come obiezione sono nella sostanza legittimi e perfino doverosi. Non si deve, però, vedere in queste obiezioni del chiamato un riflesso di buon senso, d'umiltà, o di pusillanimità, ma la resistenza che l'uomo prova ad entrare in un cammino misterioso di dolore, di fallimento per obbedienza alla Parola ricevuta. Il voler sfuggire alla naturale condizione di debolezza e d'inadeguatezza è sintomo della paura in atto; paura non dovuta a codardia, ma a desiderio che la missione ricevuta non fallisca, perché il fallimento dell'inviato sembra comportare la sconfitta del messaggio. L'uomo deve accettare invece questo paradosso e imparare a confidare non in se stesso, ma solo nel Signore: «Non dire: "Sono giovane". Tu andrai da tutti coloro a cui ti manderò... Non aver paura di fronte a loro, ...».

### 2.5. Promessa

«... io sono con te per salvarti» (v. 19). La nostra pericope, come ogni racconto di vocazione, racchiude una promessa. Dio, quando ordina al profeta di parlare, assicura anche la sua protezione, il suo aiuto. Così nella vocazione di Geremia Dio non nega che vi sarà guerra, che il corpo del profeta sarà minacciato; anzi è il Signore stesso che chiaramente prospetta al chiamato questo destino. Soltanto promette: «Io sono con te». Se la frase «Io sono con te» è tra quelle più ripetute in tutte le pagine bibliche, non va banalizzata, ma deve essere colta nel suo

sapore originario, poiché è uno sviluppo della rivelazione del Nome.

In questa frase non c'è dunque una semplice assicurazione, come potrebbe esservi in una promessa umana d'assistenza, ma anche l'indicazione dell'imprevedibilità della modalità di questa Presenza soccorritrice al fianco del chiamato.

Ritorna così il tema della promessa, abbozzato già all'inizio, nell'immagine del seno materno: il Dio che plasma fin dal grembo materno è Colui che si afferma presente nel travaglio e nell'agonia dell'esistenza del profeta. Si rende necessario credere; infatti, se si vince per fede la paura di morire, non si potrà non portare vittoria; se invece si teme, per mancanza di fede, si è condannati ad un'invincibile paura. Ogni vocazione è un ordine, una missione e può assumerla soltanto chi si fida veramente di Dio. L'importante è che il chiamato abbia a fianco Dio e non una propria idea su come Dio gli sarà vicino o la speranza di trovare un proprio modo di assicurarsi la protezione divina.

### 3. Saggio di lettura della predicazione di Geremia (Ger 2,1 - 2,19)

Proponiamo qui la lettura del primo capitolo della prima raccolta di oracoli del libro profetico di Geremia (Ger 2,1-4,3), sia perché in poche pagine si trovano in nuce molti dei temi che vengono poi ripresi nel corso del libro, sia perché questa prima raccolta è un esempio, poeticamente mirabile, della posizione di Geremia in ordine al tema della situazione di peccato del popolo di Dio e all'annuncio della possibilità di un suo cambiamento, per iniziativa dell'infedeltà amore divino. Si tratta, infatti, di una sezione letteraria omogenea che raggruppa quasi tutti i temi della predicazione del profeta e svolge una funzione prolettica rispetto alla collezione di oracoli dei discorsi di Ger 2-25 e persino dell'intero libro. È probabile che alcuni elementi di questa raccolta siano del primo periodo dell'attività profetica di Geremia. Già qui si hanno le prime avvisaglie del pessimismo antropologico geremiano e l'intuizione che, se la conversione si renderà possibile, sarà unicamente perché Dio si porrà come protagonista del "ritorno" del popolo. Tema centrale di questi capitoli è, infatti, l'infedeltà del popolo a *JHWH*, a motivo dell'idolatria, che per il profeta è la radice d'ogni perversione religiosa e morale. Ma il riconoscimento dell'infedeltà porterà a due certezze tra loro in tensione: da una parte il ritorno impossibile per il popolo, dall'altra l'iniziativa divina di perdonare e di convertire il cuore di Israele.

### 3.1. La denuncia del tradimento/apostasia (2,1-9)

La requisitoria profetica si apre secondo il TM<sup>2</sup> (non la LXX) con un oracolo (vv. 1-9) dove viene ripetuto ben 3 volte che si tratta della parola del Signore; ciò conferisce solennità a questo inizio della predicazione, come viene ribadito anche da quel «*va' e grida agli orecchi di Gerusalemme, dicendo...*».

Geremia comincia con un oracolo ricco di pathos, dove si annuncia l'allontanamento di Israele e la sua ingratitudine verso le benemerienze di *JHWH* nei riguardi del suo popolo, che egli prese come sposa e consacrò a sé, ma anche il ricordo divino che è la dichiarazione di un amore mai venuto meno. È da questo amore che scaturiranno le domande pressanti del v.5: «*Quale ingiustizia trovarono in me i vostri padri?*»; oppure del v. 11: «*Un popolo ha cambiato i suoi dèi?*»; o ancora del v. 14: «*Israele è forse uno schiavo o è nato servo in casa?*». Colpiscono le espressioni lapidarie del profeta: «*O cieli, siatene esterrefatti; inorriditi e spaventati.*» (v. 12)

È grande l'abilità letteraria del profeta (o del redattore) che intreccia il suo parlare con quello di Dio e con gli interventi del popolo; il tutto è espresso in forma assai vivida e carica di intensità emotiva. Il primo oracolo non è una sorta di *captatio benevolentiae* del profeta che riferisce la parola di Dio in prima persona: *zākartī lāk* [mi ricordo di te], ma è l'affermazione di una certezza fondamentale che deve dare luce a tutto il resto.

Se nel credo di Israele il ricordare è la confessione delle azioni salvifiche di Dio verso di lui, qui è Dio che si "ricorda" del popolo. Per esprimere questo "di te" vi è in ebraico una forma, detta *lamed dativale*, che insinua un senso di nostalgia, un rammentare un tempo ideale che si affaccia alla mente in modo trasognato. In italiano dovremmo tradurre con un "continuo a ricordarmi di te". Anche il metro poetico usato è quello della *qīnāh*, del lamento, che contribuisce a creare un'atmosfera di nostalgia.

Al verbo del "ricordare" seguono gli oggetti del ricordo; ma se tali cose sembrano passate (per il atto stesso che si ricordano), il dativo "di te" è come uno spiraglio di luce: Dio ha nostalgia di qualcosa che è passato, ma non del tutto.

---

<sup>2</sup> Il TM [Testo Masoretico] e il testo della Bibbia ebraica che è stato stabilito dai grammatici ebrei [masoreti] di Palestina e di Babilonia dal VI all'VIII secolo. Essi hanno vocalizzato il testo ebraico trasmesso come testo consonantico e vi hanno applicato i te'amim, segni non vocalici che, aggiunti alle consonanti originali del testo biblico vocalizzato, hanno un valore di segmentazione del periodo, di intonazione della lettura e di "note" di cantillazione e quindi forniscono una serie di connotazioni interpretative.

Si parla di *hesed* [fedeltà, bontà, benevolenza], impiegando un vocabolo colmo di significato che indica un agire verso una persona con cui si ha una relazione speciale, fatta di fedeltà, benevolenza, dedizione. *Hesed* è qui in parallelo con *'ahābāh*, cioè amore: è suggerito l'incontro amoroso tra sposo e sposa e la relazione d'affetto tra i due. Il tempo ricordato è quello della giovinezza e del fidanzamento, di un amore fresco, primaverile, quasi ingenuo. Questo tempo è motivo di nostalgia per il "cammino" insieme con la sposa: esso è espresso con un infinito al femminile, perché Israele è visto come la sposa (non ancora nominata!). L'andare insieme è una delle immagini nuziali per eccellenza!

Ma si deve notare che l'espressione è entrata anche nel linguaggio religioso, ed indica una sequela docile ed obbediente di Dio. È qui evidente la dipendenza del nostro testo da Os 2-3 e dalla sua tematica del tempo del deserto come quello della relazione d'amore. Con queste parole il profeta, evocando la nostalgia di Dio per il tempo passato, vuole suscitare nel popolo il desiderio di tornare a quel tempo, di convertirsi al Signore. Inoltre è chiaro che questa prima parola di Dio costituisce

una luce di speranza anche durante le aspre requisitorie che il profeta pronuncerà: *JHWH*<sup>3</sup> non ha mai smesso di pensare e di amare il suo popolo peccatore e su questo amore di Dio si potrà ricostruire.

Al v. 3 appare una nuova immagine per illustrare la relazione tra *JHWH* ed Israele. Israele era sacro, cosa riservata a Dio, interdotta all'uso profano. La santità d'Israele è qui l'essere la primizia del suo raccolto, ossia di ciò che entra nella casa come il vino, l'olio, il grano. Primizia (*rēšīt*) indica qui non tanto il primo in ordine di tempo, ma la qualità speciale (ad es. il nostro olio di prima spremitura) di un prodotto, che per questo veniva portato al Tempio e offerto nella gioia della festa. L'immagine evoca perciò qualcosa di festoso, il tempo gioioso del *qāšīr* (raccolta). Israele è dunque per Dio una primizia, perché l'elezione ha fatto di lui il frutto più prezioso dell'umanità. E proprio come i doni offerti a Dio, Israele era intangibile, perché Dio stesso era la sua custodia. Tale affermazione farà problema, poiché nel corso della predicazione il profeta Geremia annunzierà un tragico prevalere dei popoli (Babilonia) sul popolo di Dio ed una sua consegna nelle mani di

---

<sup>3</sup> Le due tradizioni ebraica e cristiana si trovano d'accordo nel non pronunciare il nome di Dio *JHWH*. L'uso di sostituirlo con altri titoli risale almeno al III secolo a.C. La traduzione greca, detta dei LXX, iniziata in quel tempo, ha infatti tradotto le "quattro lettere sacre" con *Kyrios* «Signore». Ancora oggi in sinagoga *JHWH* è sostituito con *'ādōnaj* «Signore», con *ha-šēm* (o *šema'*) «Il Nome», o con altri titoli, a seconda dei contesti.

Nabucodonosor. Ma proprio questo primo oracolo, se ben compreso, fa capire che tale consegna ad altri popoli non sarà definitiva.

Ci si rivolge poi solennemente alle tribù del Signore, proponendo un inquietante oracolo in cui Dio si domanda quale torto abbia mai fatto ad Israele per essere trattato in tal modo. Lo sguardo è rivolto per un momento al passato, in cui Dio non ravvisa alcuna motivazione plausibile per spiegare la separazione tra Lui e gli Israeliti; le conseguenze di questa infedeltà sono che, avendo seguito idoli vani, che sono soltanto alito, cose vuote e inconsistenti, Israele è caduto nell'inconsistenza. Si noti il verbo denominativo *hbl* che deriva da *hebel*; inoltre, va rimarcato che la voce verbale costituisce qui l'ultimo stico e ha così due accenti, per cui tale verbo, a causa del metro, deve essere letto in modo molto enfatico! "Essere ridotti a vanità" qui si riferisce anzitutto alla distruzione del regno d'Israele da parte dell'Assiria, ma è chiara anche la portata universale dell'affermazione: l'idolatria porta l'uomo all'inconsistenza, a un vuoto esistenziale incolmabile. L'inseguire il vuoto e il nulla conduce inesorabilmente a diventare nulla. Nei vv. 6-9 Dio prova di non avere dato al suo popolo occasione d'apostasia, ma di averlo piuttosto beneficato largamente, con la liberazione dall'Egitto, la guida attraverso il deserto, il dono della terra buona. La contaminazione della terra da parte dei padri si accompagna al peccato dei responsabili d'Israele, studiosi della Legge, sacerdoti, profeti. I sacerdoti qui si occupano del culto senza cercare veramente Dio, impegnati in un ritualismo privo di vera trascendenza, allo stesso modo dei dottori della Legge, che si perdono nei meandri delle norme, avulsi da una vera ricerca della volontà di Dio; anche i profeti da custodi dell'alleanza si sono mutati in portavoce di idoli vani ed inefficaci. In sintesi, i mediatori di Dio si sono accomunati al peccato del popolo, tradendo il proprio compito di mediazione della Parola. Essi non aiutano il popolo a capire che la sua vita non è come quella che Dio si aspetta, e che, anzi, in tale agire concreto non c'è posto per Dio.

Si passa poi dal peccato dei padri a quello della generazione presente (figli) e al *rîb* [accusa processuale] divino con loro.

Questo significa che la critica che il profeta sta portando all'idolatria, non deve essere intesa come protesta contro un momento di particolare corruzione, ma come un messaggio perennemente attuale anche per il lettore.

### 3.2. Insensatezza (vv. 10-13)

Nel *rîb* appare innanzitutto un esempio che dovrebbe essere di ammonimento per Israele: popoli senza rivelazione, come Cipro (isole dei Chittim) e Kedar, come l'Occidente e l'Oriente, sono religiosamente assai più coerenti di Israele, che invece mostra una straordinaria disinvoltura nell'abbandonare il proprio Dio. Vi è qui il contrasto tra la gloria, la pienezza di essere che

è il Signore, e il vuoto e l'inefficacia di dèi che dèi non sono.

Comincia così ad affacciarsi quella che sarà la grave accusa rivolta ad Israele: lo scambio insensato, il cedere la Gloria in cambio di un *idolo inutile* (v. 11). È questa una dinamica denunciata anche altrove nella Scrittura («scambiarono la loro gloria con la figura di un toro che mangia fieno» - *Sal* 106,20) e che nel Nuovo Testamento viene additata come la perversione dei pagani («hanno cambiato la gloria dell'incorruttibile Dio con l'immagine e la figura dell'uomo corruttibile, di uccelli, di quadrupedi e di rettili» - *Rm* 1,23).

Si giunge così alla convocazione dei testimoni per validare il processo e perché essi fungano in qualche modo da giudici, con il compito di decidere circa la duplice iniquità commessa dal popolo. Propriamente, anche le nazioni, esemplificate da Cipro e dalle isole (v. 10) hanno già una funzione testimoniale, ma qui vengono convocati i cieli. Il testimone, oltre che garantire la correttezza del *rîb* è spesso chiamato ad intervenire nel caso di infrazione. Così i cieli sono chiamati non solo a stupirsi, ma addirittura ad inorridirsi, cioè ad esercitare una sorta di azione punitiva nei confronti d'Israele, reo di aver tradito il patto. È un'azione punitiva che si manifesta con l'uragano, il turbine, ma anche con l'aridità dei cieli che, non mandando pioggia, mostreranno l'insensatezza, la colpa grave, di cui Israele si è macchiato.

La colpa di cui il popolo viene accusato è duplice: «Due sono le colpe che ha commesso il mio popolo: ha abbandonato me, sorgente di acqua viva, e si è scavato cisterne, cisterne piene di crepe, che non trattengono l'acqua» (v. 13).

La prima malvagità: «Hanno abbandonato me, sorgente di acqua viva [meqôr maïm h□ayyim]» (v. 13a). Il *māqôr* (la sorgente) suggerisce qui l'immagine di qualcosa che assicura l'essenziale per la vita. Infatti la sua acqua sgorga dal mistero della terra, disseta, dà vita e distribuisce fertilità. Esso non è come le cisterne, dove le acque ristagnano e possono diventare maleodoranti, e la sua utilità è tanto più evidente in un mondo dove la siccità è sempre alla porta, e la mancanza d'acqua è una calamità ricorrente (cfr. *Ger* 14,1ss).

Ma non è tanto il termine *māqôr* a qualificare qui l'immagine di ciò che è il Signore per Israele, quanto la specificazione che esso è sorgente di acque vive.

L'acqua è 'viva' perché è continua, e così si rinnova costantemente, senza diventare un pantano d'acqua stagnante; il suo flusso costante suggerisce la fedeltà di Dio, la sua attendibilità, e si contrappone all'immagine delle acque discontinue dei torrenti stagionali, così come rinfaccerà ironicamente Geremia a Dio stesso in *Ger* 15,18 (vedi anche *Gb* 6,15: «I miei fratelli mi hanno deluso come un torrente, sono dileguati come i torrenti delle valli»). L'idea di 'acqua viva' suggerisce poi qualcosa di originale,

di sorgivo appunto, che si offre come dono, come realtà di cui l'uomo non può disporre, ma che può soltanto accogliere. È soltanto quest'acqua sorgiva, che fluisce continuamente, a poter veramente dissetare il popolo, che invece si illude di poter bere ad altre acque. Nel fatto che Israele ha abbandonato il Signore, fonte d'acqua viva, si coglie un profondo disinteresse per il suo mistero. Concretamente, il popolo non anela alla sua giustizia, non ha fame e sete di Lui, perché pensa di poter facilmente rimpiazzare l'oggetto del suo bisogno, misconoscendo così la vera qualità del desiderio del cuore, quello che può appunto dire di Dio quanto afferma il salmista: «*Con te è la fonte di vita [meqôr h□ayyim], alla tua luce noi vedremo la luce*» (Sal 36,10).

Se da una parte un delitto d'Israele è di avere abbandonato tale fonte, il secondo è quello di pensare di poterla sostituire. Operazione insensata, come si può vedere da più elementi. Nel caso della sorgente, Israele non ha dovuto faticare per scavarla, perché essa si dava da se stessa. Qui invece lo vediamo tutto intento a scavare (*h\_s\_b*) nella roccia, nel terreno duro. Tanta fatica si contrappone alla gratuità del dono da parte del Signore. Ciò che viene scavato sono letteralmente 'pozzi e pozzi', cioè una quantità innumerevole di buche fatte nel terreno con la speranza di raggiungere la vena d'acqua. È un'impresa fallimentare, come viene evidenziato subito dopo, dicendo che sono pozzi screpolati o, meglio ancora, noi diremmo 'cisterne' e dei quali si precisa inoltre che non sono capaci di trattenere acqua, in quanto male impermeabilizzati.

Tutta questa fatica è mossa dal desiderio di trovare una disponibilità d'acqua più sicura, più abbondante di quella che sarebbe garantita dalla 'fonte viva'.

Si noti come dall'uno si passi al *molteplice*, dall'*accogliere il dono* al *fare*. L'immagine va ulteriormente approfondita nella sua capacità connotativa se si tiene presente il fatto che, nel linguaggio biblico, il pozzo/la sorgente sono talora paragonati al partner cui si è legati fin dalla giovinezza. È questa infatti l'efficace immagine utilizzata da Pro 5,15 («*Bevi l'acqua del tuo pozzo quella che zampilla dalla tua fontana*») in cui il maestro esorta il discepolo a restare fedele alla donna con cui ha costruito la sua storia d'amore, a gioire del matrimonio, senza invece lasciarsi fuorviare da avventure con donne facili.

Israele, abbandonando il Signore, ha preferito il molteplice all'Uno, ha optato per essere irretito dall'idolatria pur di non restare fedele alla propria fonte, al proprio pozzo! È questa un'efficace illustrazione della natura del peccato, come seduzione del molteplice e smarrimento di ciò che fa unità, che dà senso. Il peccato, se inteso nel contesto della relazione di alleanza – che ha una dimensione sponsale – è perciò infedeltà.

Nel concreto, Geremia sta pensando al ricorso che Israele fa agli idoli, ma anche ad alleanze politiche che non potranno certo assicurare la salvezza; è quanto si vedrà nel prosieguo dell'oracolo. In sintesi, l'assurdo cambiamento che il popolo ha messo in atto, è stato il cercare di sostituire alla propria dipendenza dalla fedeltà di Dio, alle sue promesse, la disponibilità di un tesoro proprio. Sembrerebbe un desiderio di autonomia, ma in realtà è la ricerca di 'altre' dipendenze. È una volontà idolatrica di autonomia (cfr il verbo *cāzab* usato come verbo di emancipazione) che in realtà pensa di potersi attuare in una mancanza di relazione, di dono reciproco. È questo fraintendimento la radice perversa, stolta, della colpa d'Israele e dell'intera umanità. Tale desiderio di emancipazione, l'illusione di libertà come assenza di legame, si scontra invece con la fedeltà e verità di un Dio che non abbandona (si pensi qui al passo del Deuteronomio: «*I miseri e i poveri cercano acqua ma non ce n'è, la loro lingua è riarsa per la sete; io, il Signore, li ascolterò; io, Dio di Israele, non li abbandonerò*» - Is 41,17).

### 3.3. La libertà misconosciuta

I vv. 14-19 presentano un oracolo assai bello, anche se un po' oscurato da alcune inserzioni. L'oracolo originario è composto da un'interrogazione (vv. 14-15), da una risposta di Geremia (vv. 17-19) e da una conclusione (v. 20). Aggiunte successive dovrebbero essere i vv. 16 e 18.

L'idea di fondo espressa è l'affermazione del dono divino della libertà ad Israele, dono incompatibile con lo stato di servitù a cui lo hanno invece ridotto gli idoli. La risposta di Geremia sottolinea che l'abbandono di Dio da parte del peccatore espone questi alla malizia del proprio peccato, e ciò è già castigo. Il peccatore, avendo lasciato Dio, è piombato nella nullità, nell'inconsistenza.

La conclusione dell'oracolo è un'esortazione a ravvisare i frutti amari del peccato; è necessario riconoscere concretamente nella propria esperienza la desolazione conseguente all'abbandono di Dio e al fatto di non essere andati a Lui in modo "trepidante", mossi dal "timore" di Dio. Il profeta enuncia qui un profondo concetto teologico di peccato: la malizia stessa è punizione che l'uomo porta in sé, perché chi si allontana da Dio va inevitabilmente verso l'*hebel* e perciò alla fine la sua anima è vuota o piena soltanto di fastidiosa malvagità. Le ultime parole (lett. «*il non essere venuti a me nel timore*») sono un invito alla conversione, che sarà il tema dell'intero cap. 3. Il popolo riconoscerà davvero la signoria di *JHWH* quando non andrà alla ricerca di protezione in potenze e assicurazioni umane. Dal punto di vista teologico, notiamo la formulazione della relazione "peccato-castigo" quale relazione di causalità, di rapporto consequenziale. Ma si badi che per Geremia, e

per i profeti in genere, non è Dio che interviene a punire, ma è il peccato che comporta come sua conseguenza intrinseca il fallimento, se per castigo s'intende l'esperienza della mancanza, del male, del "non bene". Più che una punizione divina è piuttosto l'esperienza di un male che, come tale, non è voluto da Dio, ma deriva dalla rottura dell'alleanza. Geremia esprime chiaramente questo pensiero in 2,19: «*la tua stessa malvagità ti castiga e le tue ribellioni ti puniscono*».

#### **4. Ripresa: Geremia, modello di umanità plasmata dalla Parola**

Geremia è il profeta la cui persona, più di ogni altra, emerge potentemente nello scritto a lui attribuito; si potrebbe pensare ad un processo di idealizzazione, per cui la sua figura assumerebbe tratti eroici, ma in realtà le pagine bibliche ci consegnano un ritratto assai diverso dalle attese del lettore.

D'altra parte proprio la stessa persona del profeta viene ad integrarsi fortemente nel suo messaggio, per cui si può dire che la teologia di Geremia traspare attraverso di lui, nella sua vita. Questo vale anche per la sua antropologia, sicché è possibile riconoscere come il profeta intenda la realtà dell'uomo anche ricostruendo le sue vicende tribolate collegate al suo ministero profetico. Egli incarna davvero un ideale di umanità che trova nel servizio a Dio e nell'abbandono alla sua volontà il senso stesso dell'esistenza; vi è poi la relazione difficile, tormentata, del profeta con la comunità, in cui traspare l'insopprimibile dimensione sociale dell'umano.

Sarà nostro compito individuare qui gli aspetti più significativi, che fanno di Geremia un modello di umanità, modello singolare, perché alternativo a quello perseguito da tanti suoi contemporanei, e d'altra parte modello provocatorio e stimolante anche per il lettore odierno, che si riconosce nella figura di Baruc, il discepolo che deve custodire la speranza di cui il profeta per primo si è nutrito (cfr. *Ger* 45).

Davvero la lettura di Geremia consente di intravedere il profilo di un uomo spirituale, plasmato dalla forza del *dābār*, capace di istruire il cammino dei credenti, in particolare di quei 'poveri' che, come unica loro risorsa, hanno il Dio fedele.

Ci sembra di poter raccogliere queste nostre riflessioni – non certo esaustive – attorno ad alcuni nuclei: l'obbedienza del profeta, il suo coraggio e la sua paradossale libertà, la solidarietà con il suo popolo, l'itineranza come parabola dell'umano in cammino verso Dio.

##### **4.1. Un uomo obbediente**

L'obbedienza sembrerebbe antitetico alla libertà, che è uno degli elementi strutturanti l'antropologia biblica. Ma proprio la figura di Geremia aiuta ad apprezzare il significato

fondativo dell'obbedienza, in quanto suggerisce che l'uomo è affidato a se stesso nella libertà, ma non può disporre del proprio fondamento, né del proprio destino. La libertà non si configura tanto come autodeterminazione, quanto come risposta fiduciosa ed integrale ad una chiamata, ad una promessa.

##### **4.1.1. La vita quale vocazione**

Nel profeta Geremia questo appare già fin dalla prima pagina del libro, dove emerge chiara un'idea: il senso della vita umana è la vocazione<sup>4</sup>. È vero che Geremia fa esperienza della chiamata attraverso una speciale illuminazione che si dà nell'anno 627, quando il profeta è ancora un *nācar*, cioè un giovinetto, ma quanto egli scopre rivela una continuità tra ciò che era prima e ciò che è chiamato a diventare. La vocazione irrompe nella sua vita come rivelazione di una dimensione da sempre presente, anche se a lui ignota; non a caso egli si sente dire che è stato consacrato fin dal seno di sua madre e che è stato conosciuto da Dio ancor prima di esservi formato (cfr. *Ger* 1,5). Senza dubbio queste affermazioni, in cui Geremia parla di una chiamata che lo precede e lo struttura fin dalla sua origine, servono a legittimare la sua missione profetica, a conferire un insindacabile motivo di fede nella parola del profeta, spesso disprezzata e disattesa dai contemporanei. Nondimeno, in tutto ciò egli offre al lettore qualcosa che non è puramente aneddotico, ristretto alla sua limitata biografia; il fatto che il profeta si scopra conosciuto fin dall'inizio gli fa balenare una verità che si deve dire di ogni persona: quello che davvero si è lo sa in definitiva soltanto Dio, perché l'uomo è mistero a se stesso.

Geremia pretende di sapere di sé quando si definisce come un giovane che non sa parlare, cioè come un essere che ha già troppo da fare per ritagliarsi un posticino nel suo piccolo mondo, per pensare di potersi dedicare a cose troppo grandi per lui, che gli incutono solo timore e inquietudine. La resistenza di Geremia riflette bene un tratto dell'umano, per cui ognuno pensa di poter giudicare di sé e di poter valutare con competenza a proposito di ciò che può o non può fare. Geremia, in sostanza, incarna la convinzione che è di tutti noi: nessuno può dire al nostro posto ciò che noi siamo davvero. La parola di Dio irrompe a smascherare tale pregiudizio, che peraltro già vacilla quando

---

<sup>4</sup> P. BEAUCHAMP, «Le sujet convoqué; À l'école des récits de vocation prophétique», *RICP* 28 (1988) 83-99; G. RAVASI, «Dal grembo di mia madre mi hai chiamato»; Figure e modelli di vocazione nell'Antico Testamento», *Servitium* n. 61(1989) 11-23; R. VIRGILI, «Giovinezza e vocazione», in «Le età della vita », Editoriale di E. BIANCHI, *PSV* n. 49 (2004) 65-79;

si tratta di prefigurare il proprio probabile destino.

Accettando la sua vocazione, Geremia accetta di mettere in discussione l'incauta pretesa di conoscere bene chi egli sia, e di voler quindi riempire il tempo della propria vita con iniziative pratiche, con scelte che restano invece congetturali, facilmente confutate dagli eventi. Egli, al contrario, accogliendo la chiamata divina, accetta di sentirsi dire che solo Dio lo conosce bene e sa come dovrà riempire il proprio tempo. Eccolo allora accettare, con quella chiamata, anche la scelta del celibato e di un paradossale isolamento rispetto al suo ambiente (cfr. *Ger* 16).

Per Geremia la vita è vocazione, e questo ha delle conseguenze precise: Dio non solo lo conosce, ma ha deciso che cosa fare per lui. Ebbene, la sua vera identità si darà nell'obbedienza al compito che Dio gli affida, fino a coincidere con questo compito. Il profeta illustra perciò una verità radicale dell'antropologia biblica: obbedendo a Dio, l'uomo trova la sua identità.

#### 4.1.2. La necessità del discernimento

Dire che la chiamata divina e l'obbedienza ad essa sono il fondamento dell'identità spirituale del profeta non annulla la sua persona, ma anzi richiede che si applichi al compito dell'intelligenza, alla fatica di capire, di domandare, di interpretare. Egli infatti è posto da Dio di fronte alla necessità di non soffermarsi alla superficie delle cose, né a facili giudizi sulle vicende storiche, ma anzi è sollecitato a comprendere che cosa davvero sia in gioco negli avvenimenti che coinvolgono la sua persona e il popolo intero.

Ecco allora l'enigmatica consegna che egli riceve dalla parola di Dio: «*Chi è tanto saggio da comprendere questo? A chi la bocca del Signore ha parlato perché lo annunzi? Perché il paese è devastato, desolato come un deserto senza passanti?*» (*Ger* 9,11). Come ben si vede, emerge un'idea di uomo in cui la capacità di discernere, di intuire, la perspicacia nell'analisi, non sono impediti dall'atteggiamento di fede, anzi, richieste. Indubbiamente la persona di Geremia stupisce per la sua capacità di leggere gli avvenimenti storici e di averne una visione geo-politica adeguata. Ciò è tanto più evidente se confrontato con la miopia e l'ottusità dei dirigenti politici di Gerusalemme, responsabili in definitiva della catastrofe del popolo.

Geremia ha compreso bene che la piccola storia di Gerusalemme, come stato autonomo, è ormai al tramonto di fronte alla grande storia di Nabucodonosor; egli comprende bene il *Weltgeist* che è all'opera in quegli anni, ed ha uno sguardo di apertura 'universale' davvero sorprendente. Basta rileggere con attenzione testi come *Ger* 25,1-14 e *Ger* 27,6-11, in cui il profeta ribadisce che nella storia del mondo è ormai l'ora di Nabucodonosor, perché Dio gli ha dato il potere e vuole che il suo stesso popolo gli

si sottometta. D'altra parte Geremia mantiene lucidamente un'altra certezza: nessuna signoria umana è definitiva, ma solo quella divina. Così anche il potere babilonese avrà termine per decreto divino (ecco dunque apparire la profezia dei settant'anni di esilio, che sono comunque limitati, in *Ger* 25,12; 29,10).

È bene ribadire, allora, che anche quando Dio segnala a Geremia la sua incapacità a capire e a risolvere problemi più grandi di lui – come il mistero del male e del dolore innocente, in *Ger* 12,5-6 – nondimeno egli non può sottrarsi alla necessità del discernimento, dell'intelligenza. Non a caso la sua missione è analoga a quella del saggiatore: «*Io ti ho posto come saggiatore fra il mio popolo, perché tu conoscessi e saggiassi la loro condotta*» (*Ger* 6,27).

Certo in ciò egli si scontra con la stoltezza diffusa, con l'atteggiamento di un popolo che non vuole capire perché in realtà non vuole cambiare. Geremia non incarna dunque l'ideale di un uomo obbediente che delega ad altri il compito di capire, di discernere, anzi, come abbiamo visto, attacca quell'atteggiamento negligente del popolo, sempre disposto a dar credito non a chi dice parole vere, ma parole compiacenti (cfr., ad es., *Ger* 29,9). Il compito dell'intelligenza è quindi anche quello di vegliare sulla facilità con cui la persona si lascia lusingare dalle illusioni ed entra nel meccanismo del mutuo inganno e dell'autoinganno.

Non a caso vari esegeti parlano di una natura 'sapienziale' del libro di Geremia, perché la sua profezia è un rileggere le vicende storiche e gli atteggiamenti umani nella luce della parola dell'alleanza, fino a far emergere tutte le ombre e le luci dell'umano.

#### 4.1.3. La vita come ascolto

Alla dimensione della vita quale vocazione si associa quella della vita come ascolto, che equivale, nel linguaggio biblico, all'obbedienza. Certamente in Geremia la tematica dell'ascolto è presente perlopiù sotto forma di denuncia nei confronti di un popolo che non vuole obbedire. Positivamente egli dà invece l'esempio di un ascolto attento, fedele, intelligente, integrale.

In questo senso egli incarna l'ideale del profeta quale servo del Signore. Segnaliamo qui, per inciso, come nel libro di Geremia più volte appaia la tematica propria del pensiero deuteronomico circa la natura della profezia, per cui i profeti sono *servi* di YHWH (cfr., ad es, *Ger* 7,25; 26,5; 29,19; ecc.), perché la loro vita deve essere spesa per la missione ricevuta, e cioè per comunicare la Parola loro consegnata, nonostante tutte le possibili opposizioni.

Così nella seconda 'confessione' riconosce che almeno all'inizio della sua missione l'ascolto della parola era quasi un divorare con avidità quanto Dio gli diceva e un far di quel dialogo la gioia del suo cuore. Si configura un ascolto che costruisce la persona dal di dentro, l'arricchisce, la nutre, portandola alle fonti della verità. Purtroppo Geremia deve constatare che tale fonte sembra

essere esaurita, quasi come un torrente del deserto, e che il suo divino interlocutore si è fatto misteriosamente muto. Ebbene, a questo punto il profeta, senza reagire e senza ribellarsi, accoglie parole dure, severe, che lo invitano a convertirsi e a ritornare al Signore (cfr. Ger 15,19ss). Questo è solo un esempio dello stile di ascolto incarnato da Geremia che, se per un verso, si sente libero di dire al Signore quanto vuole, arrivando perfino ad accusarlo e a rimproverarlo, per l'altro verso egli si lascia dire dal Signore anche le cose più scomode (prima e seconda 'confessione') e giunge ad ascoltare il silenzio di Dio (quinta 'confessione').

Egli ascolta ed obbedisce anche quando non comprende, ed è chiamato a compiere azioni che gli sembrano insensate o a dire parole che non vorrebbe dire. Il primo caso è, ad esempio, quello della compera del campo, effettuata in un momento in cui la terra non valeva più nulla e sarebbe stato assolutamente prudente conservare dei valori mobili, cioè dei metalli preziosi.

Per quanto riguarda le parole che non vorrebbe dire, la cosa è particolarmente evidente nella circostanza del conflitto con Anania, quando si auspica di avere torto e che invece dica il vero il suo avversario: «*Così sia! Così faccia il Signore! Voglia il Signore realizzare le cose che hai predette, facendo ritornare gli arredi nel tempio e tutti i deportati da Babilonia in questo luogo!*» (Ger 28,6). Lo stile di ascolto obbediente diventa ancor più evidente quando il profeta è perseguitato, sofferente, eppure non forza mai il silenzio di Dio, non gli pone scadenze, non ne sollecita la risposta, come nel caso dell'oracolo da comunicare alle persone facenti parte del gruppo di Giovanni di Kàreca, che l'hanno preso in ostaggio e che vorrebbero sapere se riparare o meno in Egitto (Ger 42-43). Geremia, negli ultimi anni della sua vita, è davvero il profeta ormai 'abbandonato' al volere di Dio, e la sua vita è consegnata al suo misterioso progetto.

Purtroppo Geremia deve riconoscere che questa dimensione dell'obbedienza, che dovrebbe qualificare ogni creatura umana, e tanto più Israele, è purtroppo largamente disattesa. Ecco allora i ripetuti rimproveri in cui viene denunciata questa disobbedienza

#### **4.2. Un uomo coraggioso**

Già nel racconto della vocazione del profeta, si trova il tema del coraggio, che appare in quel singolare ordine: «*Non spaventarti alla loro vista, altrimenti ti farò temere davanti a loro*» (Ger 1,17). Il comando appare davvero, sulle prime, insolito in quanto ci si chiede se Geremia possa decidere se spaventarsi o no; infatti non sembrerebbe dipendere da lui provare o meno spavento, in quanto i sentimenti nascono nell'uomo senza che egli li decida. Ancora più inaspettata è la minaccia successiva, e cioè «*altrimenti ti farò temere davanti a loro*».

Se il profeta soccombette alla paura significherebbe che si era affidato solo a se

stesso, e non si è invece affidato a Dio. al contrario, grazie alla fiducia in Dio egli trionferà sulla paura, non si ritirerà davanti al pericolo, non fuggirà, non rinuncerà di fronte ai fallimenti, e non vacillerà di fronte alla persecuzione che prenderà le forme della pressione psicologica, delle percosse, del carcere, della condanna a morte. In tutte queste cose Geremia esce vincitore, in quanto non vi è traccia di timore in lui, non perché possa contare su un temperamento particolarmente ardimentoso, ma perché si fida di quella parola che gli è stata donata fin dall'inizio e che in più occasioni gli viene riconfermata: «*Ti muoveranno guerra ma non ti vinceranno, perché io sono con te per salvarti*» (Ger 1,19). Geremia per un verso è l'esempio dell'uomo debole, che non può contare su appoggi politici, su una particolare astuzia della sua intelligenza, su una vigoria del suo corpo (che anzi in più occasioni è presentato nella sua fragilità, basti pensare che non ha le forze per aggrapparsi alle corde che gli sono calate nel pozzo, ma deve essere imbragato). Per altro verso, illustra il coraggio e la forza di cui è capace la persona umana quando è sorretta da una fiducia profonda. Così egli sperimenta nella sua persona quanto la storia d'Israele testimonia attraverso i suoi racconti, e cioè che chi mette la sua speranza nel Signore attraverso il mare a piedi asciutti, è strappato dalla bocca del leone, sgomina tutti i suoi avversari, beve acqua dalla roccia durissima, viene liberato dalla fornace ardente, sconfigge nemici potenti.

È la fiducia nella promessa il segreto del coraggio di Geremia, per cui egli si presenta ai potenti, a coloro che possono disporre della sua vita, senza timori, senza servilismi, ma esponendo il suo punto di vista con franchezza e pronunciando parole di cui prevede le dolorose conseguenze per la sua persona.

La parte biografica del libro di Geremia illustra ampiamente questo coraggio del profeta. si pensi a quando Geremia viene arrestato e tradotto in giudizio con un'accusa che prevede la condanna a morte. Anche qui egli non implora, non piange, non supplica di risparmiarlo, ma rimane fermo nella sua testimonianza, quasi a fare un tutt'uno con la parola che gli è stata data. Gli episodi sono numerosi. Ricordiamo qui, in particolare, gli incontri tra Geremia - che è nella condizione di detenzione - e il re Sedecia; il profeta non è mai opportunisto, non cerca di salvare la propria vita (solo quando è nella casa di Gionata chiede di poter essere trasferito nell'atrio della prigione, per non morirvi), ma di essere fedele alla missione ricevuta dal Signore, all'annuncio della sua scomoda parola.

In un solo caso sembrerebbe smentito il coraggio di Geremia, e cioè quando egli, con Baruc, si nasconde agli emissari del re che lo fa cercare, dopo aver udito la lettura del rotolo profetico. Il testo geremiano recita così: «*Ma il Signore li aveva nascosti*» (Ger 36,26). Se Geremia si nasconde non è per codardia, ma

solo per obbedienza alla volontà del Signore, il quale vuole che il profeta sopravviva per poter scrivere un altro rotolo, la cui permanenza è il segno della permanenza della parola divina. In definitiva, il corpo del profeta diventa una figura, il simbolo storico di una debolezza che vince, trionfa, passando attraverso le prove e rivelando così in esse che il soccorso viene dall'alto. Certo Geremia anticipa nel suo corpo il destino stesso della sua città; quando Gerusalemme sarà distrutta, si potrebbe pensare che ormai non vi sia più futuro per essa, allo stesso modo di quando il profeta viene gettato nella fossa. Entrambi risaliranno dalla fossa e testimonieranno così la potenza di Dio. Geremia è davvero il paradosso di una fragilità che si riveste di forza e di vittoria sulla paura, anche sulla paura della sofferenza. Infatti egli è oggetto di critiche e di maledizioni (cfr. *Ger* 15,10), di calunnie e beffe (cfr. *Ger* 20,7), di attentati (cfr. *Ger* 18,20; 26,24), cospirazioni e aggressioni (cfr. *Ger* 18,18; 20,2), di false accuse (cfr. *Ger* 26,11; 37,13-14), di minacce di morte (cfr. *Ger* 11,19.21; 38,4-6), nonché di violenze fisiche (cfr. *Ger* 37,14-15) e di una più generale situazione di detenzione nelle carceri gerosolimitane.

Questo non fa paura a Geremia, ma egli continua nella sua missione, sopportando tutto e limitandosi a chiedere, in alcune circostanze, il 'perché' a Dio.

La vittoria sulla paura non significa che non abbia avuto momenti di scoraggiamento, come trapela da esempio in *Ger* 20,9 («*Non penserò più a lui, non parlerò più in suo nome*»), ma non si traduce mai in neghittosità e rinuncia, cosa che del resto il Signore gli aveva già promesso nella sua vocazione e a cui lo rimanda nei momenti di dolore parossistico: «*Combatteranno contro di te, ma non potranno prevalere, perché io sarò con te per salvarti e per liberarti*» (*Ger* 15,20).

#### **4.3. Un uomo libero**

Come abbiamo già annotato, una parte significativa dei racconti riguardanti Geremia ce lo presenta in condizione di prigionia o di libertà controllata, e nondimeno ne esce un ritratto di persona profondamente libera: libera nei confronti del potere, dell'avere, dell'apparire, e libera persino nei confronti del suo Dio. È certamente una libertà a caro prezzo, pagata con una sofferenza talora insopportabile, straziante (cfr. *Ger* 4,19; 8,23), ma essenziale al suo ministero profetico e capace di rendere credibile il suo messaggio.

##### **4.3.1. Libertà verso il potere**

La libertà di Geremia si manifesta innanzitutto nei confronti del potere. Egli non è per nulla sedotto dal miraggio del potere e non a caso esorta il forte a non vantarsi della sua forza (cfr. *Ger* 9,22); non si lascia in nessun modo lusingare da quello stile e da quella visione della vita che egli vede incarnati in vari personaggi

della corte (*in primis* il re), ma anche nel personale religioso, nei sacerdoti e nei profeti. Per questo, senza mezzi termini, rimprovera la corruzione dei responsabili del popolo, di quei 'grandi' che avrebbero dovuto «*conoscere la via del Signore, il diritto del loro Dio, ma anche questi hanno rotto il giogo, hanno spezzato i legami!*» (*Ger* 5,5).

Particolarmente duro è lo scontro che Geremia ha con la casa reale, con i vari monarchi che si succedono sul trono dopo Giosia. Infatti il profeta non assume mai posizioni compiacenti, e sostanzialmente corrive con il potere. Basti rileggere l'oracolo contro Ioiakim di *Ger* 22,13-19, con la denuncia è pesantissima e con una minaccia di inesorabile punizione divina; egli infatti egli accusa il re di venalità, di aver promosso dispendiose opere pubbliche a proprio vantaggio, senza aver pagato gli operai (v. 13) – cosa condannata dalla Legge (cfr. *Lv* 19,13; *Dt* 24,15) – e soprattutto di non conoscere Dio, in quanto non pratica la giustizia in favore del misero. Geremia si sente libero, di fronte al potere, di far sentire la voce di questi miseri che non hanno voce, dell'orfano e della vedova la cui causa è trascurata. Questa libertà di fronte al potere politico si manifesta in molte occasioni, ma in particolare quando Geremia fa leggere il rotolo a Baruc, pur consapevole delle gravi conseguenze di tale iniziativa (cfr. *Ger* 36) e, quando il rotolo viene bruciato, in obbedienza alla volontà del Signore, lo detta nuovamente a Baruc.

Il potere è arrogante e, di fronte alla verità, si difende con il disprezzo o con l'indifferenza, proprio come fa Ioiakim; al contrario, la libertà non è indifferenza o disprezzo dei problemi, e in Geremia diventa un farsene carico, un intensificare il legame che egli ha con il popolo, anche se questo popolo non lo ascolta affatto. Al contrario, i falsi profeti che Geremia accusa di rubarsi a vicenda le parole del Signore, senza averle davvero ascoltate, non sono assolutamente liberi, ma vincolati dai desideri della gente cui si rivolgono, dal bisogno di compiacerla e di assecondare ciò che fa comodo (*Ger* 23,9-32).

Proprio rivolgendosi a costoro egli lascia intuire anche la ragione di questo loro atteggiamento, complice del male del popolo: il non rispetto del mistero di Dio, il trattare il Signore come se fosse solo un Dio 'da vicino' e ignorando che Dio è anche 'da lontano', la cui trascendenza non può essere manipolata (cfr. *Ger* 23,23). Ne segue che se uno rispetta la libertà del mistero di Dio, questo rispetto diventa in lui fonte di libertà.

Per quanto riguarda la libertà di Geremia verso il potere religioso, questa traspare non solo dagli oracoli di denuncia del corpo sacerdotale, incapace di curare la piaga del popolo e di dare una risposta nei momenti difficili (cfr. *Ger* 14,18), ma anche da alcuni episodi che vedono coinvolto il profeta e i sacerdoti. Si ricordi qui il conflitto tra Geremia e Pascur, responsabile

dell'ordine nel tempo, contrario ai discorsi che Geremia rivolgeva al popolo. Geremia non si lascia intimorire dalla fustigazione e dai ceppi, preoccupato solo di un'obbedienza incondizionata alla parola di Dio. Certamente, però, le prese di posizione che Geremia matura nei confronti dei sacerdoti rivelano, ancora più che la tensione con il re e i falsi profeti, la profonda libertà del profeta nel giudizio sulle situazioni, nell'individuazione delle cause del male del popolo. Questa libertà si può maggiormente apprezzare se si tiene poi presente che Geremia stesso è un sacerdote (*Ger 1,1*), e quindi lo scontro con il ceto sacerdotale è tanto più doloroso e difficile.

#### **4.3.2. Libertà verso l'avere**

Per quanto riguarda la libertà nei confronti dei beni, del possesso, basterebbe sostare un momento sulla compera del campo sito in Anatot (cfr. *Ger 32,6ss*). Il profeta ovviamente non dispone di molte risorse e questo lo si avverte in particolare in occasione della sua prigionia nell'atrio del carcere, quando ogni giorno gli viene mandato un pane dalla via dei fornai. È un profeta povero, che dipende per la sua sopravvivenza dalla generosità di altri. Malgrado ciò egli non esita a consegnare ben diciassette sicli d'argento al cugino Canamel, che gli offre il suo campo appellandosi al diritto/dovere di riscatto da parte di Geremia. Ebbene, il profeta non tergiversa, non è trattenuto dal fare ciò dall'insensatezza dell'affare, visto che un campo occupato dai nemici non vale nulla. Diciassette sicli d'argento gli avrebbero fatto certamente molto comodo nei giorni che si stavano profilando, quando i pochi beni disponibili erano solo i pezzi di metallo prezioso, in quanto valuta non svalutabile.

In definitiva, Geremia nella sua vita concreta vive quanto propone ai propri destinatari, quando li mette in guardia dalle illusorie ricchezze (*«Come una pernice che cova uova da lei non deposte è chi accumula ricchezze, ma senza giustizia. A metà dei suoi giorni dovrà lasciarle e alla sua fine apparirà uno stolto»* - *Ger 17,11*).

Peraltro Geremia, nella 'seconda confessione' rivendica anche la sua personale correttezza nei confronti dei beni, lasciando intuire verosimilmente anche una sua non particolare disponibilità economica (*«Non ho preso prestiti, non ho prestato a nessuno, eppure tutti mi maledicono»* - *Ger 15,10*). In questo senso egli è molto vicino all'ideale dei poveri del Signore, agli *canawim YHWH*; a loro vorrà stare vicino quando tutto sarà finito e quando i babilonesi lasceranno nella terra soltanto i poveri del paese (cfr. *Ger 39,10; 40,7*). C'è, in questa scelta concreta di rimanere con loro, l'adesione di Geremia ad un ideale di povertà spirituale, quale quello tracciato da Sofonia: *«Cercate il Signore voi tutti, umili della terra, che eseguite i suoi ordini; cercate la giustizia, cercate l'umiltà, per trovarvi al riparo nel giorno dell'ira del Signore»*

(*Sof 2,3*). Quando Geremia parla di una ricerca del Signore fatta con tutto il cuore sta pensando indubbiamente ad una ricerca fatta con umiltà; certo la libertà dalle ricchezze non è ancora necessariamente umiltà, ma può aprirsi ad un atteggiamento religioso fatto di sottomissione e di docilità al Signore.

#### **4.3.3. Libertà verso l'apparire**

La vocazione profetica pone Geremia in una situazione difficile rispetto all'ambiente circostante e gli chiede di seguire una via autonoma, che inevitabilmente i più non comprendono, anzi disprezzano. Questo è vero in particolare per la scelta celibataria, che il profeta vive come una sorta di vocazione alla sterilità, e per la sua non partecipazione ai momenti di socializzazione in cui ogni persona rafforza la sua visibilità sociale. Certo Geremia desidererebbe condividere le feste, partecipare alle veglie funebri, perché nel suo cuore si sente profondamente legato al suo popolo. Eppure, in obbedienza alla parola del Signore che glielo proibisce, egli accetta di perdere la faccia di fronte ai suoi concittadini, agli stessi abitanti di Anatot. Il profeta non è per nulla preoccupato di salvare le apparenze, e così deve constatare che la sua persona dà fastidio a tutti, a volte persino a se stesso. Infatti molti lo deridono e si prendono gioco di lui (*«Sono diventato oggetto di scherno ogni giorno; ognuno si fa beffe di me»* - *Ger 20,7*); i più accaniti contro di lui giungono a maledirlo (cfr. *Ger 15,10*), altri lo perseguitano, fino a volerne l'eliminazione fisica (cfr. *Ger 18,18; 26,11; 38,4-6*). Geremia avverte questo suo isolamento sociale, la disistima nei suoi confronti, ma non fa nulla per superare questa situazione se ciò comporta una rinuncia alla fedeltà al messaggio affidatogli dal Signore.

Davvero Geremia non è l'uomo dell'apparire, ed egli ne è ben consapevole già al momento della vocazione, quando afferma di essere 'giovane', espressione che indica non solo l'età anagrafica, ma anche una certa mancanza di autorevolezza nei confronti degli altri.

Indubbiamente la libertà del profeta si manifesta in modo sommo nella sua lettura degli eventi, dove non segue per nulla le convinzioni della maggioranza e dei potenti, nonché dei cosiddetti saggi. È una libertà di opinione e di giudizio che gli deriva dall'essere l'uomo dell'ascolto, di un dialogo, difficile ma sincero, con il Signore. Paradossalmente l'emarginato profeta di Anatot ha una visione della storia più lucida di ogni altro protagonista di quei difficili periodi, quando individua in Babilonia e in Nabucodonos un nuovo potere universale; e con altrettanta lucidità prospetta la fine di questo stesso potere, apparentemente invincibile. Egli elabora una filosofia e una teologia della storia la cui profondità non è mai stata neppure sfiorata dai saggi di corte, e dall'intelligenza sacerdotale.

#### 4.4. Un uomo solidale

Geremia incarna l'ideale dell'uomo che esiste per l'altro ed è solidale. L'afflato e la partecipazione con cui egli rivolge il suo annunzio al popolo mostrano come il profeta non si ritagli un angolo intimistico in cui godersi in pace la vita. Al contrario, egli è l'uomo che si spende per gli altri e lo fa non sottraendosi al suo gravoso compito, e facendosi intercessore per il popolo. In questo senso l'imposizione divina che gli chiede di non intercedere più è cosa assai dolorosa per il profeta, pressoché incomprensibile.

Un episodio, in particolare, si presta ad essere l'icona di Geremia quale uomo solidale, ed è quello relativo a quanto avviene a Rama dopo la caduta di Gerusalemme<sup>5</sup>, quando il caos è sovrano e ogni autorità è scomparsa (cfr. *Ger* 40,1-6). Senza addentrarci nei problemi di carattere esegetico, collegati anche alla necessità di un certo riordino del testo, dal punto di vista storico abbiamo un'informazione che sembrerebbe contrastare con quanto detto precedentemente sul fatto che Geremia era rimasto libero in città. In realtà le cose non sono contraddittorie: è possibile che Geremia sia stato prima liberato e poi, nella confusione di quei momenti, fatto nuovamente prigioniero e portato a Rama per essere condotto in esilio con altri deportati. Ebbene, qui viene riconosciuto da uno dei responsabili dell'esercito babilonese, che lo fa liberare e gli propone una difficile scelta, che il narratore evidenzia col fatto che in tale occasione non vi è, per Geremia, un preciso oracolo del Signore. Quanto il profeta sceglierà, sarà indizio importante per conoscere l'orientamento della sua libertà. Infatti la parola del Signore echeggia nelle parole di Nabuzaradan e prospetta un'alternativa non tra il bene e il male – alternativa che sarebbe, per così dire, facile da discernere –, non tra valori assoluti, bensì tra realtà storiche e contingenti, nelle quali il discernimento diventa particolarmente delicato.

A Geremia vengono prospettate tre possibilità. La prima sembra la più lusinghiera: si tratta di andare a Babilonia sotto la protezione di Nabucodonosor; gli viene promesso che i babilonesi avranno cura di lui: «*Avrò cura di te*» (cfr. anche *Ger* 39,12). Simili 'protetti' ricoprono cariche importanti alle corti dei re stranieri e possono servire ottimamente alla causa del bene del loro popolo. È quanto era avvenuto con Giuseppe e più tardi avverrà con personaggi letterari, quali Daniele, Ester, Mardocheo... A Babilonia, inoltre, la comunità ebraica poteva ben ricordarsi di quanto Geremia le aveva fatto scrivere, e poteva quindi essere ben disposta verso di lui, riconoscerlo come vero profeta. La prospettiva sembrerebbe allettante!

<sup>5</sup> Cfr. C.MESTERS, *Il profeta Geremia: bocca di Dio, bocca del popolo. Introduzione alla lettura del libro del profeta Geremia*, Cittadella, Assisi 1994, 131-132.

La seconda possibilità offerta a Geremia è quella di stabilirsi per conto proprio nel luogo che più gli è gradito e che risulta più sicuro per la sua persona: nel paese (e qui per paese non bisogna intendere soltanto la terra promessa, ma un qualsiasi territorio dell'impero), là dove a Geremia piacerà. Anche questa prospettiva è abbastanza attraente.

La terza è quella che, paradossalmente, pone più problemi, ed è abbastanza precisa: si tratta di far parte del gruppo di giudei che sono rimasti con Godolia come prefetto dell'impero vincitore. Dal punto di vista economico la prospettiva è certamente meno incoraggiante, perché la situazione è quella di un paese ormai allo sbando. Anche la sicurezza personale non è molto garantita, e certamente Geremia ha ancora dei nemici nel paese, delle persone che lo accusano di tradimento, di collaborazionismo con il nemico babilonese.

Per molti aspetti sembrerebbe davvero la prospettiva meno invitante, eppure Geremia sceglie quest'ultima. Perché? Perché le prime due significano probabilmente chiudere con la missione ricevuta da Dio. Bisogna sottolineare che di quella missione Geremia ha desiderato disfarsi più volte (cfr. *Ger* 20), eppure egli qui vuole restare come profeta del Signore. La clausola di rimanere *con il popolo*, tra il popolo (cfr. *Ger* 37,4; 38,4; 39,14) viene menzionata da Nabuzaradan soltanto in questa terza opportunità. Ebbene, proprio per questo, perché gli è consentito di stare in mezzo al suo popolo, Geremia sceglie quest'ultima possibilità. Così le prime due prendono un altro colore, un altro significato anche nella mente del lettore.

Nel primo caso si sarebbe trattato di essere un privilegiato alla corte dell'oppressore – come Mosè prima della vocazione, prima di aver scoperto di avere dei fratelli –, e questo non può soddisfare Geremia, che si sente profondamente solidale e fraterno con questo popolo, che pure l'ha perseguitato.

La seconda prospettiva è quella di essere uno che si fa gli affari propri. Ebbene, l'idea di pensare ai propri affari e di essere ritenuto un agente fedele alle forze di occupazione non può assolutamente interessare a Geremia, la cui vita è stata una vita 'in servizio', in favore del popolo e in obbedienza ad YHWH.

Allora la terza possibilità gli appare implicitamente come quella voluta dal Signore: restare fra i suoi fratelli, restare con i poveri del paese. Egli sceglie perciò di rimanere con i suoi, con la sua gente bisognosa di tutto come lui. Sceglie di restare in una terra devastata da una guerra e da un assedio, in un luogo in cui anche trovare le cose più semplici può diventare un serio problema. Ma Geremia resta; fa questa scelta perché sente di dover cominciare quella parte della sua missione che fino ad allora gli era stata sostanzialmente impedita: il piantare e l'edificare. Questo gli era stato consentito solo come segno, in alcuni gesti profetici come quello

della compera del campo. Non aveva mai potuto lavorare, per piantare la speranza!

Geremia resta per seminare il futuro e sceglie di non lavorare da solo ma con altri, con una "squadra" che certo egli non ha scelto, e che nondimeno è l'unica compagine che deve lavorare in favore del futuro. Perciò appoggia Godolia, figlio di un uomo che lo ha salvato, membro della famiglia giudea che ha mostrato di ascoltare e di apprezzare la sua predicazione. Lega così, ancora una volta, il proprio destino a quello del popolo!

#### 4.5. Un uomo itinerante

Geremia non è l'uomo dei grandi viaggi. Viaggiano piuttosto le sue lettere in Babilonia, per istruire gli esuli su come vivere il tempo dell'esilio. Viaggia anche il rotolo che dovrà essere sprofondato nell'Eufrate. Geremia sembra aggirarsi solo per Gerusalemme e dintorni, quando non è impedito o trattenuto in qualche prigione. Eppure la sua vicenda si conclude con un viaggio, da lui non voluto, costretto invece dalla prepotenza dei suoi fratelli giudei, quelli che, dopo averlo liberato, lo tengono di nuovo in ostaggio. Il viaggio di Geremia in Egitto è certamente una delle pagine più misteriose dell'intero libro, perché il profeta è costretto ad andare proprio là dove sembra realizzarsi spazialmente il punto zero della storia della salvezza. Tornare in Egitto equivale ad una mancanza di fiducia in Dio, poiché significa compiere un anti-esodo, smentire l'iniziativa liberatrice di Dio verso il suo popolo. Inoltre riparare in Egitto comporta un lasciare la terra ancora più spopolata, rinunciando così al progetto di una ricostruzione della comunità del Signore<sup>6</sup>.

Nondimeno questo suo viaggio è parabola dell'umano, perché ogni uomo è, in definitiva, *homo viator*. Suggestiva è la definizione dell'uomo come tale, coniata dal Salmo 39, stupenda elegia sulla fragilità dell'esistenza: «Come ombra è l'uomo che passa. Io sono un forestiero davanti a te, sono come un pellegrino come i miei padri» (39,7.13)

Senza dubbio, i confini tra il viaggiare e il vagabondare, tra il camminare e l'errare non sono netti, e così l'uomo viene presentato spesso come viandante, che esce, vagabondando, da un paradiso perduto: «Dio cacciò l'uomo dal paradiso di Eden» (Gen 3,23). Ancor più tragico è il vagabondare di Caino se ne va ramingo e fuggiasco a prendere dimora nella terra di "fuga" (è il significato del nome Nod, dove Caino ripara) "ramingo e fuggiasco nella terra". Eppure anche su questo viaggio deforme e deviato, vigila la presenza protettrice di Dio.

---

<sup>6</sup> Cfr. L. ALONSO SCHOEKEL, *Jeremías como anti-Moisés, in Hermeneutica de la palabra. III Interpretación teológica de textos bíblicos*, EGA-Mensajero, Bilbao 1990, 37-47.

Così alla Bibbia la vita umana sembra dover essere paragonata al viaggio del nomade che ha come sua riserva più preziosa ed essenziale l'*oltre* dell'acqua.

Ebbene il *Sal* 56,9 afferma un modo commovente «*I passi del mio vagare tu li hai contati, nel tuo otre raccogli le mie lacrime: non sono forse scritte nel tuo libro?*».

La vita umana sembra allora un viaggio, anzi ancora di più una sorta di pellegrinaggio che disegna un percorso caratterizzato da splendore e miseria, di gioia e lacrime, protesa verso l'*oltre*, verso l'infinito, verso l'eterno. Il *Sal* 16,11 conclude affermando: «*Mi indicherai il sentiero della vita, gioia piena alla tua presenza, dolcezza senza fine alla tua destra*».

Per Geremia l'andare in Egitto sembra una sconfitta, ma il fatto che la sezione biografica del libro si concluda con l'oracolo rivolto a Baruc lascia intuire che la sua parola e il suo messaggio resteranno vitali per tutte le generazioni successive. Infatti l'oracolo – rivolto a Baruc nel 605 a. C., allorché scriveva sotto dettatura di Geremia – è come la firma del segretario del profeta, che personifica la discendenza spirituale di Geremia, cioè i discepoli che la sua parola troverà nei tempi successivi. A Baruc, che rincorre i propri sogni di grandezza, Dio contrappone il proprio dolore di fronte ad una sua creazione che Egli stesso deve sradicare dopo averla piantata. Al discepolo di Geremia è chiesto di entrare in comunione con questo dolore divino, senza però smarrire la speranza, proprio come ha fatto Geremia, il "prigioniero della speranza".

Patrizio Rota Scalabrini