

L'AT, nel suo complesso, è visto dal vangelo come il periodo storico nel quale l'umanità ha fatto esperienza di camminare nella tenebra (Mt 4,14-17; Lc 1,79; At 9,26-35; 2Cor 3,14-16; ecc.); ma, con l'evento della risurrezione del Cristo, lo Spirito è stato diffuso «sopra ogni carne» (At 2,17), così che, in questo Spirito, diventa possibile confessare che Gesù Cristo è il Signore (1Cor 12,3), e conoscere in lui la verità e la grazia. Un popolo di profeti è allora «suscitato da Dio», così da diventare testimone di Colui che nessun occhio ha mai visto e mai potrà vedere prima dello svelamento beato della gloria escatologica.

Come sapremo che un profeta è veramente profeta di Dio? Se parla del Cristo. E come sapremo se parla del Cristo? Se abbiamo lo Spirito del Cristo. Per la comunità credente quindi, per coloro che, nel battesimo, hanno ricevuto lo Spirito Santo, la lettura o l'ascolto della profezia non possono strutturalmente ricalcare il modello di una comunità (come quella veterotestamentaria) che si confessa nell'attesa e nell'incapacità di vedere. Il tempo della luce è giunto, ed è una dimensione essenziale della fede il credere che il corpo della Chiesa è stato ricolmato del dono del discernimento. Ognuno dei credenti in Cristo, pur con appelli e doni particolari, può conoscere il Cristo e, in lui, ogni profezia; anzi, nel Cristo, ogni credente è chiamato a parlare con un linguaggio insegnato dallo Spirito (At 2,4; 1Cor 2,13), così da testimoniare, secondo la misura della grazia concessa, dell'invisibile e attiva presenza del Signore della storia.

Il nostro discorso era partito dall'angoscia sperimentata di fronte alla crisi dei valori e delle certezze, e si è mosso, seguendo le linee proposte dall'AT, alla ricerca della persona del profeta e dei modi per riconoscerlo. Al termine di questo percorso, si è però invitati, come avviene costantemente incontrando il Cristo, a mutare la prospettiva del cammino. Ciò a cui si è rinviati non è all'esterno; ciò che calma l'ansia e l'incertezza non si trova in una visibile e tangibile figura umana, per quanto affidabile e santa. Si è rinviati al proprio cuore, là dove lo Spirito abita, si è richiamati alla fede in questo dono già comunicato, fede nello Spirito che è principio di pace, strumento di intelligenza di ogni evento umano, sorgente di parola per suscitare in tutti la speranza.

CAPITOLO 3

«NON SO PARLARE» (Ger 1,6). LA PAROLA COME ATTO PROFETICO

1. «LA PAROLA APPARTIENE AL PROFETA»

Chiunque abbia familiarità con la letteratura biblica sa che il profeta è per così dire definito dal rapporto con la «parola». Dice infatti Geremia che l'insegnamento della Legge (תּוֹרָה, *tôrâ*) è specifica mansione del sacerdote, il consiglio (עֲצָדָה, *'ēṣâ*) è compito del saggio, e la parola (דְּבָרִים, *dābār*) appartiene al profeta (Ger 18,18). Un tempo fu la qualità di veggente a caratterizzare l'uomo di Dio (1Sam 9,9); ed è indubbio che si ritenga spontaneamente che il profeta debba possedere delle doti carismatiche straordinarie tali da distinguerlo nettamente da tutte le altre persone, e da abilitarlo alla funzione di mediatore religioso tra Dio e la comunità degli uomini. Quando allora la Scrittura riconduce la dimensione profetica a un'esperienza di parola,¹ parola intesa e parola comunicata, si è costretti a interrogarsi su cosa sia l'atto del parlare, e come esso possa essere chiamato profetico. Parlare infatti non è un privilegio riservato ad alcuni, ma è un dono comune fatto all'uomo, sostanza del suo stesso essere.²

¹ È senz'altro riduttiva la tendenza (risalente già a Wellhausen) che limita il fenomeno del profetismo al movimento spirituale che va dall'VIII al VI-V secolo a.C. Scrive A. Néher: «Il grande profetismo realizza e manifesta, nella chiarezza dei documenti contemporanei, ciò che i profeti precedenti avevano elaborato senza che una traccia contemporanea sia giunta fino a noi» (A. NÉHER, *L'essenza del profetismo*, Casale Monferrato 1984, 16).

² «Quels que soient le langage ou les langues dans lesquelles il s'exprime, l'homme est un être de parole, un parlêtre (Jacques Lacan). C'est de parler qui le fait être et non pas l'inverse» (D. VASSE, *Inceste et jalousie. La question de l'homme*, Paris 1995, 65).

C'è parlare e parlare; l'emettere dei suoni, anche se portatori di un qualche significato, non può essere identificato con il comunicare la «parola». Alla ricerca di una differenza specifica, nel tentativo cioè di far emergere in che modo il verbo dell'uomo assurga allo statuto di «oracolo» di Dio, gli studiosi hanno indagato le condizioni del sorgere della parola profetica e le modalità del suo manifestarsi. Il termine «trance» basti a evocare tutto quel vissuto psico-somatico che, secondo il parere di alcuni, spiegherebbe la natura particolare dell'esperienza e della parola profetica.³ Certi racconti dei libri di Samuele e dei Re che descrivono le bande dei «figli dei profeti» danzanti al ritmo della musica, in pieno delirio, vengono ritenuti attestazioni palesi della condizione psicologica necessaria al manifestarsi del carisma profetico (1Sam 10,5-6.10-12; 19,20-24; 1Re 18,28; 22,10; ecc.). Ma non molti sono oggi dell'avviso che a definire il profetismo sia uno specifico stato della psiche o una naturale predisposizione dell'animo all'estasi. Le raccolte dei profeti «scrittori» sembrano costituire una base più solida per ricostruire il modello dell'autentica parola profetica. Si capisce allora perché la comprensione del profetismo venga da molti esegeti identificata con la capacità di catalogare i modi di dire, le «forme» e i «generi letterari» che qualificano in modo caratteristico ed esclusivo la parola profetica: la formula e l'oracolo del messaggero, il discorso giudiziario (*Gerichtsrede*), e così via.⁴

³ G. HÖLSCHER fu il pioniere della teoria del profetismo estatico, fenomeno, questo, che sarebbe specifico dei nomadi e quindi caratteristico degli inizi storici di Israele, specie fra le tribù del nord (*Die Propheten. Untersuchungen zur Religionsgeschichte Israels*, Leipzig 1914). Anche in epoca più recente viene accordata una certa importanza alla psicologia dell'ispirazione: cf. J. LINDBLOM, *Prophecy in Ancient Israel*, Oxford 1962; S.B. PARKER, «Possession Trance and Prophecy in Pre-Exilic Israel», in *VT* 28(1978), 271-285; R.R. WILSON, «Prophecy and Ecstasy: A Reexamination», in *JBL* 98(1979), 321-337; G. ANDRÉ, «Ecstatic Prophecy in the Old Testament», in *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, Uppsala 1982, 187-200.

⁴ Cf. L. RAMLOT, «Prophétisme», in *Dictionnaire de la Bible*, Supplément 8, Paris 1972, 943-969. Viene riconosciuto a H. GUNKEL [«Die Propheten als Schriftsteller und Dichter», in H. SCHMIDT, *Die Grossen Propheten*, (Die Schrift des AT, II/2), Göttingen 1915, xxxvii-lxxii] il merito di iniziare questa pista di ricerca, proseguita poi sistematicamente da C. WESTERMANN [*Grundformen prophetischer Rede*, (BEvT 31), München 1960]. Anche G. VON RAD espone la teologia delle tradizioni profetiche di Israele collegandola sistematicamente con i generi letterari utilizzati dai profeti [*Teologia dell'AT, 2: Teologia delle tradizioni profetiche d'Israele*, (Biblioteca teologica 7), Brescia 1974, 51]. La distinzione stilistica tra poesia (propria dei profeti autentici) e prosa (caratteristica delle redazioni successive, spe-

Con franchezza si deve dire che anche quest'approccio non è per nulla soddisfacente.⁵ Non solo perché i profeti usurpano e adattano tutte le possibili modalità espressive, spaziando nel mondo del diritto⁶ e della sapienza,⁷ e passando dal linguaggio formale del culto⁸ alle semplici locuzioni della vita quotidiana; ma soprattutto perché non è la forma del dire, ma la sua stessa natura di parola a essere definitoria del profeta. Il profeta, in realtà, è colui che parla «veramente», la cui parola è detta in verità, la cui parola è verità. La parola profetica è la vera parola.

Ciò sembra contraddire alcuni elementari dati testuali. Nella tradizione letteraria biblica, il termine «profeta» è usato indifferentemente per i veri e per i falsi profeti; e, d'altro canto, il concetto di verità ha un'applicazione assai più vasta, estendendosi in particolare alla sfera della conoscenza sapienziale.⁹ Eppure, lo si deve ribadire, il vero parlare è profetico.

Per «parlare» non basta emettere dei suoni con la bocca, fossero anche intelligibili, sensati, coerenti. La menzogna è un atto di

cie deuteronomistiche) è pure ritenuta spesso un valido criterio per evidenziare negli scritti l'originalità del parlare profetico.

⁵ Cf. P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. Saggio di lettura*, (Biblioteca di cultura religiosa 46), Brescia 1983, 93-97.

⁶ Cf. J. BEGRICH, *Studien zu Deuterocesaja*, (BWANT 77), Stuttgart 1938; E. VON WALDOW, *Der traditionsgeschichtliche Hintergrund der prophetischen Gerichtsrede*, (BZAW 85), Berlin 1963; J. HARVEY, *Le plaidoyer prophétique contre Israël après la rupture de l'alliance. Étude d'une formule littéraire de l'Ancien Testament*, (Studia 22), Bruges-Paris-Montréal 1967; K. NIELSEN, *Yahweh as Prosecutor and Judge. An Investigation of the Prophetic Lawsuit (rib-Pattern)*, (JSOT.S 9), Sheffield 1978.

⁷ Sul rapporto tra sapienza e profetismo, cf. H.W. WOLFF, *Amos' geistige Heimat*, (WMANT 18), Neukirchen 1964; W. MCKANE, *Prophets and Wise Men*, London 1965; J.W. WHEDBEE, *Isaiah and Wisdom*, Nashville 1971; D.F. MORGAN, *Wisdom in the Old Testament Traditions*, Oxford 1981.

⁸ Va ricordata al proposito la famosa Torah sacerdotale: cf. J. BEGRICH, «Die priesterliche Tora», in *Werden und Wesen des Alten Testaments*, (BZAW 66), Berlin 1936, 63-88. Molto controversa è poi la questione del rapporto tra profeti e culto, cf. RAMLOT, «Prophétisme», 1121-1166; J.L. SICRE, *Profetismo in Israele. Il profeta. I profeti. Il messaggio*, Roma 1995, 440-471.

⁹ Il termine ebraico tradotto con «verità» (*'emet*) è applicato alla legge, che è certamente una delle espressioni della sapienza di Israele (Sal 19,10; 25,10; 119,142; ecc.). Il rapporto tra sapienza e verità è attestato esplicitamente in Pr 8,7 (parla la Sapienza), «la mia bocca (palato) pronunzia la verità» e in Pr 23,23, «acquista la verità invece di svenderla, cioè la sapienza, l'educazione e l'intelligenza». Resta però che il termine ebraico presenta soprattutto la connotazione di affidabilità, applicata in particolare all'ambito giuridico e religioso, cf. G. QUELL, *TWNT*, I, 234-237; A. JEPSEN, *TWAT*, I, 334-337.

parola, che, nella sua forma esteriore, è del tutto simile al pronunciamento di verità; ma la prima è vanità, è un atto che non ha consistenza, che si dissolve nel suo stesso consumarsi temporale, mentre la seconda è un atto che dura in eterno, dotato della stabilità stessa della perenne verità (Is 40,8). Il falso profeta apre la bocca ed emette suoni: «צו לָצִי צִי לָצִי קוּ לָקוּ קוּ לָקוּ» (Is 28,10: «Precetto su precetto, precetto su precetto, regola su regola, un po' qui, un po' là»), aria, vento (Ger 5,13; Mic 2,11), vuoto (Ger 6,13-14; 14,14; 23,16-17; Ez 13,8), falsità (Ger 5,31; 20,6; 27,15; ecc.). Il vero profeta apre la bocca e parla, dice la verità, che per natura sua è rivelazione,¹⁰ è novità, è evento da sempre presente, ma da sempre nascosto sotto il velo del rifiuto.¹¹ Che poi la verità sia anche qualità sapienziale non si oppone al fatto che essa definisca essenzialmente la parola profetica. Infatti la profezia è la verità fatta parola in una storia, parola che dice la novità e l'urgenza, l'eternità ignorata e l'appello escatologico del senso che è Dio stesso. La verità è la storia rivelata, svelata nel suo senso. Per questo il Dio della rivelazione è un Dio che parla; per questo la Scrittura tende a diventare nel suo insieme profezia.¹²

Il discorso sembra così spostarsi. Dal concetto definitorio di parola si passa a quello di verità per tracciare i contorni della profezia. La distinzione tra vero e falso profetismo (tra parola vera e falsa) è intrinsecamente legata alla definizione stessa del parlare profetico e del parlare quindi di Dio nell'uomo.

La nozione di verità di cui stiamo parlando, con i suoi caratteri di consistenza ed eternità, ci fa capire come la profezia, che è parola

¹⁰ Come scrive A. Néher, la profezia appartiene alla categoria della rivelazione, caratterizzata dal fatto che «attraversa l'uomo per darsi ad altri». Con ciò essa esprime pienamente la sua natura di «parola» (NÉHER, *L'essenza del profetismo*, 10).

¹¹ Il profeta rivela che Dio ha mandato i profeti, e, al tempo stesso, che questi non hanno ricevuto ascolto (cf. Ger 7,25-26; 25,4; 26,5; 29,19; 44,4-5; 2Cr 36,15-16). Questa tematica è riassunta programmaticamente nel prologo del Vangelo di Giovanni: «La luce splende nelle tenebre, ma le tenebre non l'hanno accolta [...]. Il Verbo venne fra la sua gente, ma i suoi non l'hanno ricevuto» (Gv 1,5,11; cf. anche Mt 23,34-35).

¹² Cf. A. Néher, che estende il fenomeno profetico alle figure di Abramo, di Mosè e dei Giudici (NÉHER, *L'essenza del profetismo*, 12-13, 145-162). Si può ricordare inoltre che gli Atti parlano di Davide come profeta (At 2,30); e l'Apocalisse si autodefinisce come profezia (Ap 1,3; 22,7.10.18-19).

vera, sia presentata come parola di Dio. L'uomo che parla come profeta non pretende che il suo verbo tragga forza dalla competenza scientifica o dall'umana autorità; egli si dice «inviato» da Dio e suo ambasciatore, messaggero di un Signore che parla per mezzo suo. Si produce così un fenomeno di distanziamento e di unità: il profeta si riferisce a Dio come unico responsabile di quello che dice, non avendo egli alcun potere di alterare quanto gli è stato imposto di dichiarare; e, nello stesso tempo, è talmente identificato con quanto proclama da non avere altre parole se non quelle di Dio.

Il profeta nelle sue parole rende presente il parlare di Dio. Come questo sia possibile, come un uomo fondi la sua convinzione di essere portavoce del Signore, è abitualmente tradotto in un racconto, detto di «vocazione». Si ha l'impressione che spesso gli esegeti dei testi profetici prendano questo racconto alla lettera, quasi fosse la cronaca di un evento svoltosi proprio secondo le modalità narrate dall'autore biblico. In realtà, il mettere in scena un Dio che parla (o «fa vedere» all'uomo il contenuto rivelato) è un espediente letterario che serve per affermare la dipendenza obbediente dell'umana parola da un soggetto che solo la legittima.¹³ Il raccontare la vocazione come evento iniziale della storia profetica significa in realtà che il verbo umano è totalmente fondato nel parlare originario di Dio.¹⁴

La «chiamata» non è un episodio, magari primario ed essenziale, della vita profetica;¹⁵ essa ne è invece l'intima essenza. Ricorda-

¹³ Sul concetto di «legittimazione», cf. H.W. WOLFF, «Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie» (1955), in *Gesammelte Studien zum Alten Testament*, (Theologische Bücherei 22), München 1973, 213-221; L. BERQUIST, «Prophetic Legitimation in Jeremiah», in *VT* 39(1989), 129-139; D.V. ROTTZOLL, «Die kh 'mr...-Legitimationsformel», in *VT* 39(1989), 323-340. L'autorizzazione conferita nel momento della vocazione non va però intesa come una prova giuridica oggettiva, quasi si trattasse di «credenziali» che l'ambasciatore presenta per essere accreditato presso i suoi uditori. Il profeta dice solo che la sua autorizzazione a parlare non proviene dagli uomini, ma immediatamente da Dio. Così scrive s. Paolo nel prologo ai Galati: «Paolo, apostolo non da parte di uomini, né per mezzo di uomo, ma per mezzo di Gesù Cristo e di Dio Padre» (Gal 1,1).

¹⁴ Cf. G. WANKE, «Jeremias Berufung (Jer 1,4-10). Exegetisch-theologische Überlegungen zum Verhältnis von individueller Äusserung und geprägtem Gut anhand eines Einzeltextes», in *Alttestamentlicher Glaube und Biblische Theologie*, Fs. H.D. Preuss, Stuttgart-Berlin-Köln 1992, 132.

¹⁵ L'esegesi contemporanea propende nel ritenere che il racconto della vocazione sia una produzione letteraria «tardiva»; d'altra parte, l'evento della vocazione sfugge all'inda-

re la «vocazione» equivale a designare ciò che muove le labbra e induce a parlare. Come, per ogni oracolo, il profeta inizia dicendo «mi fu rivolta la parola del Signore [...]», oppure «questo dice il Signore», così, per l'insieme della sua profezia, egli premette, quale fondamento e senso, il racconto della chiamata originaria.¹⁶ Il c. 1 di Geremia, nei versetti iniziali in particolare, costituisce un esempio tipico di questa modalità letteraria,¹⁷ e consente all'interprete biblico di approfondire la dimensione divina del parlare profetico.

2. «NON SO PARLARE»

Il racconto di vocazione di Geremia¹⁸ si presenta come un immaginario dialogo tra il profeta e il Signore. Si tratta di un genere letterario nel quale appaiono due locutori; il rapporto tra le loro parole, anzi tra i due tipi di parola, definisce lo statuto, la natura, la condizione dell'essere profeta. La complementarità dei due atti e la loro unità sono necessarie quindi per comprendere cosa sia essere profeti. Non si deve eliminare una parola sovrapponendole l'al-

gine storic(istic)a. Quello che importa è la convinzione dell'uomo di essere sotto il comando di Dio: cf. W.H. SCHMIDT, *Zukunftsgewissheit und Gegenwartskritik. Grundzüge prophetischer Verkündigung*, (BS 64), Neukirchen 1973, 33ss.

¹⁶ Il racconto della vocazione ha funzione inaugurale, anche se non sempre è collocato nella parte iniziale della raccolta dei detti profetici.

¹⁷ Con W.H. SCHMIDT [*Jeremias Berufung. Aspekte der Erzählung Jer 1,4-9 und offene Frage der Auslegung*], in *Biblische Welten*, Fs. M. Metzger, (OBO 123), Freiburg-Göttingen 1993, 188], si può riconoscere a Ger 1,4-9 un carattere originale e per certi aspetti unico. Tuttavia lo stesso autore evidenzia i numerosi tratti che collegano Ger 1 con altri racconti di vocazione: oltre allo schema narrativo che sembra tipico della letteratura deuteronomistica [cf. N. HABEL, «The Form and Significance of the Call Narratives», in *ZAW* 77(1965), 297-323; G. DEL OLMO LETE, *La vocación del líder en el antiguo Israel. Morfología de los relatos bíblicos de vocación*, Salamanca 1973], e ai riferimenti espliciti alla vocazione di Mosè e Samuele (SCHMIDT, «Jeremias Berufung», 185-187), di Isaia e del «servo» del Deutero-Isaia (ivi, 187 e 190), si possono rilevare echi delle visioni di Amos [W. BEYERLIN, *Reflexe der Amosvisionen im Jeremiabuch*, (OBO 93), Freiburg-Göttingen 1989] e contatti con il profeta Ezechiele [D. VIEWEGER, *Die Spezifik der Berufsberichte Jeremias und Ezechiels im Umfeld ähnlicher Einheiten des Alten Testaments*, (BEATAJ 6), Frankfurt a.M. 1986]. Tutte queste indicazioni sembrano suggerire che il testo di Ger 1 costituisca una specie di sintesi degli elementi definitivi della profezia.

¹⁸ Tutto il c. 1 di Geremia può essere considerato come appartenente al genere del racconto di vocazione; ma sono soprattutto i vv. 4-10 a conformarsi a tale modalità letteraria.

tra; né quella umana, né quella divina da sola parla profeticamente. L'unica frase pronunciata da Geremia nel racconto di vocazione¹⁹ dice:

Ah, ah, Signore Dio, non so parlare, perché sono giovane (Ger 1,6).

Molti la ritengono un'obiezione, risolta e appianata dal discorso successivo di Dio, il quale spazza via i dubbi con il suo comando, e ribadisce la missione dando un segno tangibile («toccò la mia bocca»: Ger 1,9). Secondo una certa logica narrativa, nell'immaginario dialogo messo in scena dal racconto di vocazione, si può anche interpretare il testo in questo modo. Ma se si vuole un'intelligenza più vera del racconto, si deve «mantenere» ciò che Geremia dice, come una voce indispensabile nell'armonia dell'insieme, una nota «tenuta» su cui si appoggia il motivo divino.²⁰ La frase pronunciata dall'uomo è infatti l'espressione di una realtà che appartiene essenzialmente alla condizione di profeta; si dovrebbe dire che Geremia presenta l'intrinseca impossibilità umana di «parlare» in verità.

Geremia dice: «Non so parlare» (Ger 1,6). Non è tanto un'obiezione, quanto un lamento. L'affermazione del profeta è infatti introdotta dall'interiezione «ah, ah», che è un indicatore proprio del genere «lamentazione»; l'invocazione stessa, solenne («Signore Dio»), va nello stesso senso.²¹ Geremia protesta la sua incapacità a parlare. Qualcuno al proposito ha evocato la figura di Mosè²² e la sua

¹⁹ Geremia interviene altre due volte nel c. 1, nella parte che narra delle due visioni (Ger 1,11-13). La funzione di quest'intervento, come d'altra parte quella dell'intera sezione centrale del capitolo (1,11-16), è specifica, e va trattata separatamente; l'accento non è messo sulla vocazione, quanto piuttosto sul messaggio da comunicare.

²⁰ Con un linguaggio più tecnico si dovrebbe dire che nel testo biblico affiora la «dialettica» tra l'elemento umano e quello divino; in essa «aucun des deux contraires ne doit perdre sa force d'affirmation, la vérité jaillissant de leur tension plus que de leur réconciliation» [P. BEAUCHAMP, «Accomplir les Écritures. Un chemin de théologie biblique», in *RB* 99(1992), 135].

²¹ Ciò vale anche per le altre occorrenze della medesima espressione stereotipa: cf. Ger 4,10; 14,13; 32,17; e anche Gs 7,7; Gdc 6,22; Ez 4,14; 9,8; 11,13; 21,5.

²² Cf. W.L. HOLLADAY, «The Background of Jeremiah's Self-Understanding. Moses, Samuel, and Psalm 22», in *JBL* 83(1964), 153-164; Id., «Jeremiah and Moses: Further Observations», in *JBL* 85(1966), 17-27; cf. anche L. ALONSO SCHÖKEL, «Jeremías como anti-Moisés», in *De la Torah au Messie*, Fs. H. Cazelles, Paris 1981, 245-254; C.R. SEITZ, «The Prophet Moses and the Canonical Shape of Jeremiah», in *ZAW* 101(1989), 3-27; Id.,

balbuzie,²³ ma è chiaro che Geremia non fa allusione a un difetto di locuzione, dato che attribuisce esplicitamente la sua inabilità al fatto di essere «giovane» (*na'ar*). È più pertinente invece il rimando alla storia di Samuele; nel racconto della vocazione di questo profeta, infatti, viene sottolineata a più riprese la sua giovane età (1Sam 2,11.18.21.26; 3,1.8), allo scopo di motivare l'ingenuità del ragazzo e la sua inesperienza nell'ascolto della parola di Dio: «Samuele ancora non aveva conosciuto il Signore e non gli era stata ancora rivelata la parola del Signore» (1Sam 3,7).

2.1. «Sono giovane»

Come Samuele, Geremia è un «giovane». Il termine *נָעַר* (*na'ar*),²⁴ qui usato, ha una duplice connotazione. Esso esprime primariamente la fase iniziale della vita, corrispondente grosso modo a ciò che noi chiamiamo il tempo della giovinezza; è difficile stabilire con esattezza l'età corrispondente,²⁵ dato che può designare un neonato (Is 8,4), un bambino (1Sam 1,22), un ragazzo già cresciuto o un giovane uomo (1Sam 17,55; 21,5-6; 2Cr 34,3).²⁶

«Mose als Prophet. Redaktionsthemen und Gesamtstruktur des Jeremiasbuches», in *BZ* 34(1990), 234-245.

²³ Cf. H. MARKS, «On Prophetic Stammering», in *The Book and the Text: The Bible and Literary Theory*, ed. R. SCHWARTZ, Cambridge, 1990, 60-80. D. Gewalt ha recentemente criticato l'opinione corrente che comprende l'espressione «impacciato di bocca e di lingua» (Es 4,10) come un'allusione alla balbuzie [D. GEWALT, «Der "Sprachfehler" des Mose», in *DBAT* 27(1991), 8-16].

²⁴ Cf. H.-F. FUHS, «נָעַר, *na'ar*», in *TWAT*, V, 507-518; tra la bibliografia ivi citata da segnalare in particolare H.P. STÄHLI, *Knabe. Jüngling. Knecht. Untersuchungen zum Begriff נָעַר im Alten Testament*, (BET 7), Frankfurt-Bern-Las Vegas 1978. Quest'autore afferma che in Ger 1,6 *na'ar* significa giovane, anzi «troppo giovane», nel senso di uno che non ha ancora raggiunto lo stato sociale di uomo adulto ('iš).

²⁵ Gerolamo nella Vulgata (ma anche nel suo commentario *In Hieremiam IV*) traduce il termine di Ger 1,6 con *puer*, suggerendo così che al momento della sua vocazione Geremia fosse molto giovane. Anche se al racconto di Ger 1,4-10 si attribuisce il valore di testimonianza attendibile sul momento storico della vocazione di Geremia, non si è autorizzati a trarre dal termine *na'ar* alcuna deduzione sull'età del chiamato.

²⁶ Il termine antonimo sarebbe זָקֵן *zāqēn* («anziano», cf. Gs 6,21), che ha anch'esso un'ampia gamma di significati: anziano, vecchio, capo-famiglia, notevole, veterano, ecc. Pure in italiano il significato degli aggettivi sostantivati «giovane» e «vecchio» spesso dipende unicamente dal contesto: a cinquant'anni, se uno muore viene considerato giovane; è vecchio invece se a quell'età si sposa.

In modo più o meno diretto, il termine *נָעַר* (*na'ar*) denota altresì la dipendenza da qualcun altro, quindi la mancanza di autorità propria.²⁷ Questa dipendenza si esercita in diversi ambiti: in ambiente militare, il *נָעַר* (*na'ar*) è il soldato (1Sam 21,2-10; 22,2; 25,13; ecc.), anche sperimentato (cf. 2Sam 2,12-17), sottoposto a un comandante;²⁸ nella sfera della famiglia, è il servo di casa, il domestico che svolge le più svariate mansioni (Gen 18,7; 1Sam 9,1.3; 25,2.8.14.19; Rt 2,1; Gb 1,2s; ecc.);²⁹ in campo amministrativo, è l'economista o intendente (2Sam 9,2; 19,18; Rt 2,5ss); in quello culturale, il ministro sacro che, come accolito, adempie a funzioni liturgiche secondarie (Es 24,5; 33,11; 1Sam 1,24; ecc.); e così via.

Per quanto riguarda Ger 1,6 si dovrebbero evidenziare soprattutto gli elementi negativi connotati da questo termine, dato che è presentato come un ostacolo fondamentale all'esercizio del ministero profetico.

Geremia dichiara la sua incapacità o incompetenza (לֹא יָדַעְתִּי, «non so»), motivata dall'immaturità (כִּי-נָעַר אָנֹכִי, «poiché sono giovane»).³⁰ L'uomo può essere qualificato in base a un determinato stadio della sua crescita biologica, corrispondente a un diverso grado di maturità umana: quando si è giovani, non si sa niente;³¹ crescendo, si aumenta in esperienza e in conoscenza, passando così da uno stadio di ignoranza a quello di progressiva competenza, la quale si esplica

²⁷ Secondo J.R. LUNDBOM [«Rhetorical Structures in Jeremiah 1», in *ZAW* 103(1991), 196-197], la parola ebraica indicherebbe uno statuto sociale più che un'età della vita. In questo senso il correlativo di *נָעַר* (*na'ar*) sarebbe אֲדוֹן (*'ādōn*, signore) o forse בַּעַל (*ba'al*, padrone). R. DE VAUX (*Le istituzioni dell'AT*, Torino 1972, 92), ritiene che per il *נָעַר* (*na'ar*) si tratti di una dipendenza volontaria, a differenza di quella dello schiavo (עֶבֶד, *'ebed*), trattato come assoluta proprietà da parte del suo proprietario (בַּעַל, *ba'al*).

²⁸ Tradurre con «scudiero» o «attendente» può essere talvolta troppo limitativo.

²⁹ Se è addetto alla famiglia regale, il *נָעַר* (*na'ar*) gode naturalmente di una posizione di prestigio, e può fungere anche da ambasciatore (2Sam 13,17.28ss; 2Re 19,6s; Est 2,2; 6,3.5). Non pare dunque fondata l'opinione di J. McDONALD [«The Status and Role of the *Na'ar* in Israelite Society», in *JNES* 35(1976), 147-170], il quale attribuisce al termine *נָעַר* (*na'ar*) la connotazione sociologica di «giovane maschio di alto lignaggio».

³⁰ Secondo H.F. FUHS, l'espressione *נָעַר אָנֹכִי* è «l'ammissione di una totale mancanza di esperienza e di sapere necessari per una missione di tale importanza, e, nello stesso tempo, è una larvata richiesta a Dio di aiuto e assistenza» (*TWAT*, V, 515).

³¹ Nella tradizione sapienziale il *נָעַר* (*na'ar*) è equiparato all'inesperto e allo stolto (כִּסְלִי, *ksil*): cf. Pr 1,4; 7,7; 13,16; ecc. In Is 7,15-16 il medesimo termine è applicato a un bambino che non sa ancora giudicare tra bene e male.

nel «sapere» e nel «saper fare». Si può, al proposito, evocare la figura di Salomone: dovendo, alla morte del padre Davide, succedere nel governo di un popolo assai numeroso, egli dichiara di essere un נָאֵר (*na'ar*) (1Re 3,7), incapace di svolgere il suo compito, poiché «non sapeva né entrare né uscire», non era cioè in grado di assumersi gli oneri pubblici di un «pastore di popoli», in particolare il fare giustizia. Per quanto concerne la missione profetica (Ger 1,6), il «saper fare» consiste ovviamente nel «saper parlare».

La competenza (il saper fare) diventa poi, in una società, un fattore di autorità: l'anziano, proprio perché è «maturo» in fatto di sapienza, gode di prestigio nei confronti degli altri; la sua parola si impone. Normalmente è quindi l'anziano (זָקֵן, *zāqēn*) ad avere funzione autoritaria in Israele; basti ricordare che nella tradizione biblica l'essere governati da un נָאֵר (*na'ar*) viene considerata una miserabile condizione politica (cf. Is 3,4-5; Qo 10,16). Geremia ha perciò ragione di lamentarsi che, proprio per la sua giovane età, la sua parola non ha peso.

2.2. «Non so»

Proprio per il fatto di essere «giovane», Geremia si sente inadatto a esercitare una funzione autorevole, a imporre agli altri una parola normativa, a parlare «veramente» in modo che il suo dire diventi luogo di obbedienza. Applicare questo statuto al solo momento iniziale – e quindi transitorio – della vita di Geremia è fraintendere l'essenza del parlare profetico. Esso verrebbe infatti confuso con il frutto di un sapere acquisito mediante lo studio o l'esperienza, e con il potere che viene dall'età; invece il fenomeno profetico, di natura sua, suscita sempre la domanda: «Ma da dove viene tanta sapienza?», o «per quale potere dici e operi?» (cf. Mt 13,54.56; 21,23).

Chiunque ascolti un (vero) profeta percepisce lo scarto tra la «competenza» del locutore e la sua pretesa di dire il vero. L'uditore disponibile ad ascoltare riconosce che chi parla profeticamente ha avuto accesso a una sorgente di verità diversa dall'umana esperienza, e per questo è capace di dire la «parola» che è «parola di Dio».

Ma questa è l'esperienza stessa del profeta, di chi parla autorevolmente a nome di Dio. Egli sa che non «sa parlare». È ovvio che egli

sa esprimersi, dato che sta confessando in parole la sua inadeguatezza; e sarebbe ridicolo pensare che stia semplicemente dichiarando di non conoscere gli artifici letterari della retorica o di non sapere costruire un discorso argomentativo e convincente. Geremia confessa che il parlare vero e autorevole, il parlare profetico, non gli appartiene, non è da lui posseduto come una conoscenza appresa e ripetuta.

Sapere è un modo di disporre. È come se si avesse un tesoro da cui trarre fuori al momento opportuno quanto serve. Sapere è anticipare; colui che «conosce» possiede una catena verbale – logica, significativa – ed è in grado di riprodurla indefinitamente e di ripeterla a piacimento. L'apprendimento è spesso identificato con il processo che fissa, in modo stabile e al tempo stesso attivo, questi meccanismi di ripetizione.

L'esperienza profetica, al contrario, è un parlare che non sa, nel senso che non è una conoscenza anticipata nella memoria, ma è un dire che viene donato nel momento stesso del suo realizzarsi. Non è un patrimonio stabile della coscienza, ma un evento sorgivo e originario in ogni istante del suo proporsi e in ogni fase del suo svolgersi. Proprio per dire che non propone quanto ha già sentito da altri uomini o ha incorporato dalla sua personale esperienza, il profeta afferma che il vero locutore è Dio, che in lui c'è un «parlare» vero da cui dipende totalmente il suo parlare. In questo senso il profeta – come Geremia – dichiara sempre di essere un *na'ar*, un «servo» sottomesso alla voce del suo Signore.

Come si realizza il fatto profetico? Come avviene che l'insipienza dell'uomo diventi luogo della vera parola? In Geremia, la constatazione della sua totale impotenza (Ger 1,6) è come inquadrata dall'insistenza sull'azione divina: il Signore lo ha scelto e fatto profeta (1,5), il Signore gli impone le parole da dire (1,7-10). L'uomo diventa profeta perché Dio lo vuole, e l'obbedienza a questa volontà lo fa profeta.

3. «TI HO CONOSCIUTO»

La prima parola rivolta da Dio al profeta contrasta in modo diretto con l'affermazione di Geremia precedentemente commentata. In ebraico il fenomeno è marcato tra l'altro dalla ripresa di una

medesima radice (יָדַע), che nelle moderne versioni può essere tradotta solo con verbi diversi. Geremia dice: «non so [לֹא יָדַעְתִּי] parlare» (Ger 1,6), mentre il Signore dichiara: «Ti conosco [יָדַעְתִּיךָ]» (1,5). In altri termini, Geremia dice: «Non ho la conoscenza della parola». E il Signore afferma: «Io ho la conoscenza di te». Se il sapere di cui parla il profeta (e che lui non possiede) è la capacità di anticipare l'atto della loquela, la conoscenza di Dio precede addirittura l'esistere dell'uomo parlante.

Poiché la profezia è fondata in questa «pre-scienza» divina, il tentare di comprendere meglio quest'atto equivarrà a comprendere più adeguatamente il senso della chiamata al vero parlare.

Mediante il verbo «conoscere» (יָדַע) viene indicata una relazione tra YHWH e Geremia, relazione non immediatamente evidente nel suo significato, né chiaramente delineabile nei suoi precisi contorni. Questo verbo appartiene peraltro al tipo di lessemi che nutrono l'esegesi senza mai sfamarla: infatti, esso è molto usato, anche in contesti antropologicamente e teologicamente rilevanti; inoltre, poiché non è sempre traducibile nelle lingue moderne con un identico termine, dà l'impressione di una ricchezza straordinaria, di una polyvalenza semantica da studiare ogni volta più accuratamente.³²

Per quanto riguarda specificatamente Ger 1,5, se, da una parte, si avverte che il verbo יָדַע («conoscere») dovrebbe essere molto importante per definire la relazione tra YHWH e il profeta, dall'altra ci si trova in imbarazzo per il fatto che il contesto non fornisce immediatamente l'ambito di comprensione di una tale terminologia. Da qui considerazioni generiche, enfatiche e persino discutibili.³³

Il verbo יָדַע («conoscere») appartiene all'ambito sapienziale; nella cultura biblica, ciò comporta un rapporto non solo intellettuale,

³² I dizionari teologici recenti forniscono un saggio di questo complesso tentativo di interpretazione. La voce «יָדַע», in *THAT*, I, 682-701, è stata curata da W. SCHOTTRUFF; in *TWAT*, III, 479-512, da J. BERGMAN e G.J. BOTTERWECK (con un'abbondante bibliografia).

³³ A. Penna dice che «non si tratta di una conoscenza qualsiasi, ma della scienza divina, che gli scolastici chiamavano di *approvazione*» [A. PENNA, *Geremia*, (La Sacra Bibbia), Torino 1952, 32]. S. Herrmann ritiene che il verbo יָדַע designi lo stretto contatto tra due partner in senso fisico e spirituale, e anche un «eleggere» e un «mutuo riconoscersi» (per quest'ultimo senso, che pare da preferirsi, l'autore fa riferimento a passi del NT - come Mt 11,27s; Lc 10,22; 1Cor 13,12 - e a testi della letteratura egiziana) [S. HERRMANN, *Jeremia*, (BK XII), Neukirchen 1986, 56-57].

ma anche esperienziale con ciò che è conosciuto. E questo vale soprattutto nel caso in cui l'oggetto della conoscenza non è una cosa, ma una persona;³⁴ per cui conoscere tende a significare altresì «eleggere»³⁵ e «prendersi cura» (Sal 144,3). Se il «conoscere» in Ger 1,5 indica una relazione fra persone, diventa comunque importante vedere qual è la natura dei soggetti posti in relazione; e solo il contesto indicherà le specifiche connotazioni che la radice verbale viene ad assumere.

3.1. Riconoscimento paterno

In Geremia l'espressione «ti ho conosciuto» è strettamente collegata con il motivo del concepimento e della nascita del bambino:

Prima di formarti nel grembo ti ho conosciuto, e prima che tu uscissi dal ventre ti ho consacrato (Ger 1,5).

La ripetuta menzione del ventre materno orienta dunque verso un tipo di relazione nel quale venga significata l'origine (della vita). Ora, il verbo יָדַע («conoscere») in alcuni testi della Scrittura viene appunto usato per indicare l'atto del «riconoscimento» (con valore giuridico) compiuto dal padre nei confronti del figlio.³⁶ In una preghiera del Trito-Isaia si dice ad esempio:

Abramo non ci riconosce [לֹא יָדַעְנוּ], Israele non sa chi siamo [לֹא יָכִירָנוּ], ma tu, Signore, sei nostro padre (Is 63,16).³⁷

E si può ricordare inoltre una parte della benedizione di Levi nel Deuteronomio:

³⁴ Da qui si intuisce come il verbo יָדַע possa designare il rapporto (sessuale) tra marito e moglie (Gen 4,1.17; ecc.).

³⁵ A questo proposito si cita abitualmente Am 3,2; ma si può ricordare anche Os 13,5.

³⁶ Il verbo יָדַע viene anche usato per significare il (corrispettivo) riconoscimento del figlio nei confronti del padre, riconoscimento che si esprime come obbedienza e rispetto, cf. Is 1,2-3: «Ho allevato e fatto crescere dei figli [...]. Il bue conosce [יָדַע] il proprietario e l'asino la greppia del padrone, ma Israele non conosce [לֹא יָדַע]».

³⁷ Se si volesse evidenziare in modo schematico la terminologia oppositiva di Is 63,16, si potrebbero stabilire le seguenti equivalenze: Abramo non ci conosce = (non è nostro padre); il Signore (conosce) = è nostro padre.

Dice di suo padre e di sua madre: «Non li ho visti [לֹא רָאִיתִי]», e non sa chi siano i suoi fratelli [לֹא הִכִּיר], e i suoi figli non riconosce [לֹא יָדַע] (Dt 33,9).³⁸

A queste citazioni andrebbe aggiunto l'uso della radice יָדַע in contesto di alleanza;³⁹ dato che il sovrano supremo riceve la qualifica e gli attributi del «padre», mentre al vassallo spetta la denominazione di figlio,⁴⁰ è logico che l'istituzione dell'alleanza venga fatta coincidere con l'atto formale del reciproco «riconoscimento».

Su questo sfondo si è così autorizzati a vedere nel verbo יָדַע di Ger 1,5 l'indicazione del rapporto intercorrente tra YHWH che agisce da padre e il profeta Geremia concepito come suo figlio. Il fatto che il «riconoscimento» di Geremia avvenga ancor prima del suo concepimento (prima del «principio») sta a significare la paternità originaria, cioè l'assoluta gratuità della relazione,⁴¹ e la prevenienza amorosa di Dio nei confronti dell'umana creatura.

Quando si parla di «riconoscimento» vengono in mente i diversi gesti usati nelle varie civiltà per significare che il neonato è con-

³⁸ Ai testi sopra citati si potrebbe aggiungere anche Es 2,25: «Dio riguardò [וַיִּרְא] i figli di Israele e Dio riconobbe [וַיִּדַע]»; la frase, ellittica ed enigmatica, potrebbe segnalare l'atto specifico mediante il quale Dio assume la responsabilità del figlio suo primogenito (Es 4,22). Secondo G.P. HUGENBERGER, l'affermazione di Es 1,8 «in Egitto sorse un nuovo re il quale non conosceva [לֹא יָדַע] Giuseppe», significa che il nuovo faraone mancò di lealtà nei confronti di Giuseppe, non riconoscendone i diritti [G.P. HUGENBERGER, *Marriage as a Covenant. A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi*, (VTS 42), Leiden 1994, 270].

³⁹ A partire dagli studi di H.B. HUFFMON, si è attribuito al verbo יָדַע il valore di mutuo riconoscimento nell'ambito dell'alleanza: cf. H.B. HUFFMON, «The Treaty Background of Hebrew יָדַע», in *BASOR* 181(1966), 31-37; e anche H.B. HUFFMON - S.B. PARKER, «A Further Note on the Treaty Background of Hebrew יָדַע», in *BASOR* 184(1966), 36-38; nella stessa linea si muove anche HUGENBERGER, *Marriage as a Covenant*, 269-271.

⁴⁰ Cf. F.C. FENSHAM, «Father and Son as Terminology for Treaty and Covenant», in *Near Eastern Studies*, Fs. W.F. Albright, Baltimore 1971, 121-135; D.J. MCCARTHY, *Treaty and Covenant. A Study in Form in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament*, (AnBib 21A), Roma 1978, 104.

⁴¹ Nel testo di Is 63,16 sopra citato, la paternità divina è vista come l'unica relazione vitale, in contrapposizione a una paternità umana (quella di Abramo) priva di efficacia. Anche in Dt 33,9, si ritrova un'analogia opposizione: Levi viene presentato come colui che disconosce i legami carnali con la sua famiglia (genitori, fratelli, figli). È chiaro che non si tratta di una questione sentimentale, ma di un fatto giuridico: il sacerdozio comporta una dedizione esclusiva al servizio divino e quindi la rinuncia al provvedere alla propria parentela. E pure in Ger 1,5 l'affermazione della paternità divina sembra sostituire quella dell'uomo; la nascita come «profeta» è esclusivamente dovuta all'azione originaria di Dio.

siderato ed è realmente figlio di un determinato uomo. Il piccolo è preso tra le braccia del padre, è sollevato in alto, è stretto alla guancia (Os 11,3-4), è chiamato per nome (Is 49,1; Os 11,1); quest'ultimo atto, in particolare, iscrive il figlio nella genealogia parentale conferendogli lo statuto di legittimità e di dignità sociale.

In Ger 1,5 l'atto del «riconoscimento» è specificato, mediante il parallelismo complementare, come «consacrazione». La radice קָדַשׁ (alla forma *Hi.*) significa infatti separare, mettere da parte per una destinazione speciale con valore religioso. Se il soggetto del verbo è un uomo, allora egli riserva qualcosa o qualcuno «per Dio»; se invece il soggetto è Dio, egli destina per se stesso ciò che «consacra». Nel testo di Geremia, l'azione divina di «consacrazione» è direttamente collegata con il fatto della nascita del profeta: «Prima che tu uscissi dal ventre ti ho consacrato». Ora, il medesimo verbo, avente come soggetto Dio e come oggetto una persona, è usato a proposito dei primogeniti nel libro dei Numeri:

Ecco, io ho scelto [לִקַּח] i leviti tra gli israeliti al posto di ogni primogenito che nasce per primo dal seno materno fra gli israeliti; i leviti saranno miei, perché ogni primogenito è mio. Quando io colpì tutti i primogeniti nel paese d'Egitto, io mi riservai [לִקַּח, *Hi.*] in Israele tutti i primogeniti degli uomini e degli animali; essi saranno miei. Io sono il Signore (Nm 3,12-13).⁴²

La consacrazione è di fatto la costituzione di una funzione simbolica. Per il testo dei Numeri, i primogeniti rappresentano la totalità di Israele, sono cioè consacrati al Signore per essere come un memoriale della salvezza operata nell'Esodo; e i leviti stanno al posto dei primogeniti, e sono riservati al culto divino così da significare la risposta di fede all'atto salvifico di Dio.⁴³ Ora, è in quanto profeta che Geremia appartiene alla sfera sacra; ed è in quanto profeta che esprime simbolicamente ciò che definisce l'intero popolo.

⁴² Cf. anche Nm 8,16-19, in un certo senso parallelo al testo sopra citato.

⁴³ Su questa tematica, cf. W. ZIMMERLI, «Erstgeborene und Leviten. Ein Beitrag zur exilisch-nachexilischen Theologie», Fs. W.F. Albright, London 1971, 459-469.

Lo dice chiaramente l'accostamento dei verbi in Ger 1,5: «Ti ho consacrato, ti ho costituito [נָתַן] profeta per le nazioni». ⁴⁴ Se l'essere messi a parte equivale a una particolare relazione di appartenenza a Dio («essere per Dio»), questo medesimo atto si identifica con una destinazione, con un compito («essere per le nazioni»). La consacrazione è simbolica, e la missione profetica pure lo è, in senso forte, dato che è l'assunzione dello statuto di uomo della «parola». Il parlare è essenzialmente simbolico, il parlare è apertura all'altro, è essere per l'altro, essere per tutti.

I Leviti erano dedicati a Dio e per questo «donati» a Israele per attuare il culto divino e ottenere il perdono dei peccati:

Ho preso i Leviti al posto di tutti i primogeniti degli israeliti. Ho dato in dono [נָתַן] ad Aronne e ai suoi figli i Leviti tra gli israeliti, perché facciano il servizio degli israeliti nella tenda del convegno e perché compiano il rito espiatorio per gli israeliti (Nm 8,18-19).

La stessa logica affiora anche in Ger 1,5: Dio si riserva il profeta così da poterlo «dare» (נָתַן) a Israele e alle genti; il profeta ha come funzione di rappresentare il Parlante divino in Israele e nel mondo.

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

Voi siete figli per il Signore Dio vostro [...]. Tu sei infatti un popolo consacrato [קָדָשׁ] al Signore tuo Dio e il Signore ti ha scelto, perché tu sia il suo popolo privilegiato fra tutti i popoli che sono sulla terra (Dt 14,1-2; cf. anche Es 19,6; Dt 7,6). ⁴⁵

⁴⁴ Il verbo נָתַן in Ger 1,5 significa «costituire», «designare», «istituire» (quale profeta); è infatti uno dei verbi usati per definire il conferimento della carica alle autorità di Israele: cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, (AnBib 110), Roma 1986, 160. Non sembra tuttavia che si debba escludere la connotazione di «destinazione», implicita nel verbo נָתַן («donare») ed espressa dal sintagma «profeta per le nazioni».

⁴⁵ Cf. F. GARCÍA LÓPEZ, «Élection-vocation d'Israël et de Jérémie: Deutéronome VII et Jérémie I», in *VT* 35(1985), 1-12.

Il popolo di Israele è il primogenito scelto per essere la rivelazione alle genti dell'azione di Dio; ⁴⁶ Geremia è il figlio che rende presente tutto Israele in questa funzione universale.

Come Dio padre opera questo? E come tutto ciò può accadere prima ancora che sia formato il corpo dell'uomo? Il testo di Geremia ci dice che il Signore riconosce il figlio parlandogli. È l'atto della parola che costituisce il figlio in quanto figlio. E dicendogli che è figlio il padre lo rende soggetto di parola. Mettendogli (נָתַן) le sue stesse parole sulla bocca (Ger 1,9), YHWH lo costituisce (נָתַן) profeta e lo dona alle nazioni (1,5). Parlandogli, Dio fa dell'uomo un essere capace di parlare, lo rende simile a sé, lo rende figlio per il mondo.

3.2. Conoscere e parlare

In Ger 1,5 il movimento che inizia con il «conoscere» (יָדַע) sfocia nella comunicazione di Dio all'uomo, così che, diventando profeta, egli parli in verità. Conoscere, parlare, far parlare. Questa dinamica non è esclusiva del nostro passo, né del solo profetismo in senso stretto. Al contrario la troviamo quale trama della storia della rivelazione. Bastino alcuni esempi, collegati con personaggi emblematici.

In Gen 18 è raccontato l'episodio dell'intercessione (profetica) di Abramo nei confronti della città di Sodoma; quest'intercessione è resa possibile dal fatto che Dio rivela al patriarca la minaccia che pesa sulla città:

Posso io tener nascosto ad Abramo quello che sto per fare [עָשֶׂהָ], mentre Abramo dovrà diventare una nazione grande e potente e in lui si diranno benedette tutte le nazioni della terra? Infatti io l'ho eletto [יָדַעְתִּי] perché comandi ai suoi figli e alla sua famiglia dopo di lui di osservare la via del Signore (Gen 18,17-19).

La logica di questo testo non è delle più limpide. Se si vuole dipanare l'intrico dei concetti, si deve probabilmente cominciare con l'elezione da parte di Dio, espressa qui con il verbo «conoscere»

⁴⁶ La funzione profetica del popolo è riconosciuta esplicitamente dal Sal 105,15, in collegamento con l'elezione.

(ידע); quest'atto fondatore ha come finalità di costituire Abramo responsabile, nella sua famiglia, dell'obbediente fedeltà al comando del Signore.

Sono riconoscibili dunque i tratti dell'alleanza, come sempre originata dall'iniziativa di YHWH, la quale determina dei doveri nel partner umano. Ma la medesima alleanza impone degli obblighi anche al partner divino, affinché si realizzi la promessa di rendere il patriarca capostipite di un grande popolo, oggetto di benedizione per tutte le nazioni della terra: per il fatto di «conoscere» Abramo, YHWH deve infatti rivelargli quello che fa, deve farlo partecipe dei suoi progetti, perché l'eletto è lo strumento dell'agire stesso di Dio nella storia.⁴⁷ L'elezione è così rivelazione di Dio all'uomo; e, per l'uomo, è assunzione di una funzione profetica, di una missione per gli altri, nel caso specifico quella di farsi carico di Sodoma e di intercedere a favore della città minacciata di distruzione.⁴⁸

Un altro personaggio a dover essere evocato in questo sviluppo tematico è Mosè, verso il quale Dio ha una peculiare relazione di intimità espressa ancora una volta dal verbo ידע. Nel c. 33 dell'Esodo Mosè prega Dio in atteggiamento intercessorio per il suo popolo:

Ecco, tu mi dici: «Fa' salire questo popolo», ma non mi hai fatto conoscere chi manderai con me; eppure hai detto: «Ti ho conosciuto per nome [יְדַעְתִּיךָ בְּשֵׁם], e hai trovato grazia ai miei occhi» (Es 33,12).

L'espressione tradotta come «conoscere per nome» (nel senso di «conoscere personalmente, intimamente») è usata in parallelo a «trovare grazia agli occhi di...»; entrambe definiscono la scelta che YHWH ha liberamente operato nei confronti di un uomo. Ora, avendo fatto di Mosè lo strumento per «condurre», cioè governare, Israele, è da attendersi che il Signore gli si riveli.⁴⁹ A conclusione della preghiera, Dio risponde positivamente alla richiesta, riprendendo la medesima terminologia:

⁴⁷ La terminologia di Gen 18,17 richiama infatti Am 3,6-7: «Avviene forse una sventura nella città che non sia causata dal Signore? Infatti il Signore non fa cosa alcuna senza aver rivelato il suo segreto ai suoi servitori, i profeti».

⁴⁸ Sul ruolo profetico dell'intercessione, cf. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 115-116; E. NIELSEN, «Der Fürbitter Israels», in *SJOT* 2(1989), 94-99.

⁴⁹ Cf., al v. 12, la richiesta di «far conoscere», e al v. 18: «Fammi vedere la tua gloria».

Quanto hai detto io farò [עשה], perché hai trovato grazia ai miei occhi e ti ho conosciuto per nome [יָדַעְתִּיךָ בְּשֵׁם] (Es 33,17).

YHWH conosce intimamente («per nome») il suo servo Mosè, e a lui si rivela parlandogli intimamente:

Se uno di voi diventa profeta, io, il Signore, in visione mi rivelo a lui e in sogno gli parlo. Ma non così al mio servo Mosè, che in tutta la mia casa è l'uomo di fiducia. Io parlo con lui bocca a bocca e in modo manifesto, non per enigmi, ed egli contempla le sembianze del Signore (Nm 12,6-8).

Il parlare di YHWH «bocca a bocca» (Nm 12,8) o «faccia a faccia» (Es 33,11) conferisce a Mosè un'eminente qualità profetica, come attesta il Deuteronomio:

Non è più sorto in Israele un profeta [נביא] come Mosè, che il Signore conosceva [ידע] faccia a faccia (Dt 34,10).⁵⁰

Non solo Mosè, ma anche Davide gode del favore che consiste nell'«essere conosciuto» da Dio. Nella preghiera contenuta in 2Sam 7, dopo aver ascoltato da Natan la promessa divina di una discendenza che regnerà per sempre (vv. 5-17), il re così prega:

Tu conosci [ידע] il tuo servo, Signore Dio. Per amore della tua parola e secondo il tuo cuore, hai compiuto [עשה] tutte queste grandi cose, facendole conoscere [ידע, Hi.] al tuo servo (2Sam 7,20-21).

Anche in questo caso si stabilisce un nesso significativo tra il fatto che Dio «conosce» Davide e il fatto che gli «rivela» quanto opererà.⁵¹ Lo strumento umano, proprio perché oggetto di rivelazione, diventa soggetto di parola.

Venendo a Geremia, possiamo dire che l'espressione «ti ho conosciuto» va interpretata come la speciale relazione di intimità

⁵⁰ Va sottolineato altresì il compito profetico di Mosè nei confronti del popolo, consistente nel comunicare loro tutte le parole udite dal Signore: cf. Dt 5,4.27-31.

⁵¹ Cf., oltre al v. 21, anche il v. 19: «Tu hai parlato della casa del tuo servo per un lontano avvenire». E soprattutto il v. 27: «Poiché tu, Signore degli eserciti, Dio d'Israele, hai fatto una rivelazione al tuo servo».

che il Signore intrattiene con il profeta, intimità che si esprime come comunicazione di parola, che rende profeta il giovane Geremia. In tutti i testi che abbiamo visto sopra, infatti, quando si dice che Dio «conosce» un uomo, ciò significa che gli «riconosce» uno statuto speciale (di servitore, cioè di ministro); e questo «riconoscimento» si esplica nel fatto che Dio «parla» all'uomo, lo mette a parte dei suoi progetti e delle sue realizzazioni. Si deve quindi stabilire uno stretto rapporto tra «ti ho conosciuto» (ידע) (Ger 1,5) e «mi fu rivolta la parola del Signore» (1,4) e anche con «io veglio sulla mia parola per compierla [עשה]» (1,12). Si tratta dunque di un concetto di «conoscenza» che non significa appropriazione di qualcosa, ma piuttosto apertura, dono e comunicazione a un altro.

4. LA SOVRANITÀ DELLA PAROLA

È stato notato che nel racconto della vocazione di Geremia emergono dei tratti che conferiscono al chiamato una sorta di qualità regale;⁵² in particolare, è da sottolineare il fatto che, mettendogli sulla bocca le sue parole, il Signore dichiara di «preporlo su regni e nazioni» così da essere artefice di distruzione e di ricostruzione (Ger 1,10). Una simile autorità sembrerebbe estranea ai poteri tradizionalmente attribuiti al profeta; in realtà essa è opportunamente sottolineata, perché esprime la piena autorevolezza della parola vera.

La parola è sovrana. Essa manifesta il suo carattere divino per il fatto che si presenta sotto forma di imperativo, esigendo incondizionata obbedienza. Nessun'altra modalità letteraria è in grado di suggerire meglio l'interiore autorevolezza della parola divina.

⁵² Cf. E. RUPRECHT, «Ist die Berufung Jeremias "im Jünglingsalter" und seine "Frühverkündigung" eine theologische Konstruktion der deuteronomistischen Redaktion des Jeremiabuches?», in *Schöpfung und Befreiung*, Fs. C. Westermann, Stuttgart 1989, 84-87. Sulla base di paralleli della letteratura egiziana e mesopotamica, egli afferma che il motivo dell'elezione dal seno materno (Ger 1,5) è un tema di legittimazione del re giunto al potere in modo inatteso (cioè non per trasmissione ereditaria); Geremia sarebbe così definito luogotenente di Dio, preposto su tutti i popoli e regni (1,10). Motivi regali sono riscontrabili anche in Ger 1,17-19, là dove si evoca la protezione divina accordata al re che deve far guerra ai suoi nemici (su quest'ultimo aspetto, cf. anche S. HERRMANN, «Die Herkunft der "ehernen Mauer". Eine Miscelle zu Jeremia 1,18 und 15,20», in *Altes Testament und christliche Verkündigung*, Fs. A.H.J. Gunneweg, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1987, 344-352).

Dio disse: «Sia la luce» (Gen 1,3).

Il Signore disse ad Abram: «Vattene dal tuo paese» (Gen 12,1).

Io sono il Signore tuo Dio [...] non avrai altri dèi accanto a me (Es 20,1-2).

Il Signore mi disse: «[...] Da tutti quelli a cui ti invio tu andrai, e tutto quello che io ti comando tu dirai» (Ger 1,7).

Il profeta è colui che intende quest'imperativo; egli ode la voce di Dio che ordina di parlare. Assumendo le convenzioni del genere letterario, il narratore biblico descrive quest'evento mettendo in scena il locutore divino che si rivolge all'uomo nell'esteriorità di un rapporto duale: il Signore da una parte, con il suo comando, e Geremia dall'altra, con le sue reticenze e paure.

I lettori converranno facilmente nel riconoscere che, mediante quest'artificio, viene descritto un intimo evento di coscienza, nel quale l'uomo giunge a percepire la presenza dell'Origine. Ogni volta che constata degli eventi che egli non ha voluto né operato, il soggetto umano avverte, in timore e tremore, di essere oggetto, o meglio, soggetto della manifestazione divina. Ora, per il profeta, è nell'atto stesso del parlare (vero) che egli non si sente principio attivo di intelligenza e decisione, ma al contrario accede alla consapevolezza di essere sottoposto all'imperativo del parlare divino.

La percezione che Dio parla nell'uomo non affiora però nella limpidezza di un assenso spontaneo, immediato. Ciò che è paradossale, ma al tempo stesso comune esperienza di ogni chiamato, è che il profeta ode la voce di Dio perché diventa cosciente delle sue resistenze, anzi del suo rifiuto. Geremia dice: «Non so parlare», ritirandosi dietro il paravento della sua inettitudine; in modo analogo Gedeone giustifica la sua diffidenza nei confronti dell'appello divino constatando la povertà della sua famiglia e la sua personale insignificanza (Gdc 6,15); e si può anche evocare l'immagine di Saul, che, sapendo di essere stato designato quale futuro re di Israele, va a nascondersi fra i bagagli (1Sam 10,22). Come per Giona, è nell'impulso a scappare (Gn 1,1-3) che il profeta avverte di essere chiamato da Dio.

Chiamato da Dio, chiamato a parlare. L'assunzione di questo compito e il peso di questa responsabilità (se responsabilità è rispondere a un preciso dovere) sono sentiti come anormali e gravosi, perché tutta l'esistenza viene a essere soggiogata dal comando di Dio e sottomessa al suo imperativo:

Da tutti quelli a cui ti invio tu andrai, e tutte le parole che io ti comando tu dirai (Ger 1,7).

Come si vede, la particolarità del mandato profetico è quella di parlare agli altri. Non basta quindi l'eventuale assenso che si determina nel segreto della coscienza, non è sufficiente l'adesione personale alla parola di Dio; al profeta viene imposto di confrontarsi con gli altri, in specie con coloro che sono portatori di parola autorevole nella società.

L'obbedienza, lungi dall'essere immediatamente rassicurante, espone al rischio; l'aderire alla voce di verità, interiormente rivelata nel silenzio del cuore, prendendo posizione pubblicamente, costringe infatti a subire l'attacco di altre voci, troppo umane, che si fanno minacciose proprio perché disattese e inascoltate.

Ti muoveranno guerra (Ger 1,19).

Il conflitto con il profeta, in Geremia, ma anche negli altri scritti profetici, viene spesso descritto come universale, nel senso che tutti paiono concordi nell'opporsi a Dio, e di conseguenza unanimi nel rifiutare la parola del suo portavoce (Ger 5,1-5). La storia di Israele è sommariamente presentata come la dialettica tra la sollecitudine di Dio nell'inviare i profeti e la caparbità del popolo nella disobbedienza (7,23-28).

È chiaro comunque che l'ostilità nei confronti del profeta è promossa in particolare da coloro che, nella comunità di Israele, vengono riconosciuti come autorità, nel senso che hanno la responsabilità dell'imporre obbedienza agli altri: il re, in primo luogo, interprete della sapienza tradizionale, coadiuvato dai suoi consiglieri, cosciente del suo ruolo di consacrato, eletto per significare e promuovere l'unità di Israele; accanto a lui, il sacerdote, sacro custode dell'insegnamento divino della legge, autorevole maestro della dottrina e

della prassi religiosa. Sono essi che trasmettono il comando del Signore al suo popolo.

L'apparire della voce profetica, antagonista e discorde, crea una tensione, un conflitto che rivela la difficoltà universale di acconsentire alla verità. Il rifiuto di ascoltare la voce di Dio equivale, in concreto, all'opposizione violenta dispiegata contro i profeti:

La vostra spada ha divorato i vostri profeti come un leone distruttore (Ger 2,30).

Da qui una tradizione antica che associa la figura del profeta a quella del martire che subisce una morte violenta.

È comprensibile allora che il chiamato alla profezia sperimenti la paura di morire,⁵³ percependo egli chiaramente che la battaglia da affrontare lo trova senza garanzie e senza armi di difesa.

Ma questa condizione di oggettiva debolezza e quindi di soggettiva paura è il luogo stesso in cui si rivela la verità della profezia. Se l'uomo avesse altri appoggi, se potesse contare su convincenti prerogative attribuite al suo parlare, se sperasse di cavarsela mediante un qualche espediente di saggezza, egli verrebbe meno alla sua vocazione, che è di attingere dall'unica obbedienza al Verbo divino la forza e sicurezza del suo dire. Il profeta è chiamato così a non spaventarsi, a non lasciarsi dominare dalla spirale della sua paura:

Non temere (Ger 1,8).

Non spaventarti (Ger 1,17).

Il comando divino di parlare individua nella paura il fattore che inibisce la parola. La paura di non essere ascoltato, di soffrire inutilmente affanno e angoscia, la paura di morire nella vergogna (Ger 20,18) fa cadere nel mutismo, in quello stravolgimento del desiderio, che invece di aprirsi alla vita prospetta come augurabile il modello della morte fetale, della vita come non vita (20,17). Ma questa soffer-

⁵³ La paura è un'emozione dai molti risvolti, ma, nella sua radice essenziale, costituisce la naturale reazione del vivente minacciato nella sua esistenza: cf. B. COSTACURTA, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia ebraica*, (AnBib 119), Roma 1988, 17.

rente esperienza non è estranea alla chiamata profetica, ne è anzi il travaglio di gestazione. È il luogo nel quale Dio si rivela come ineludibile imperativo; e perciò come promessa:

Io sono con te per salvarti (Ger 1,8.18).

L'affidarsi obbediente al comando divino è il trionfo dello spirito che si oppone radicalmente alla fantasticheria di colui che, vittima della propria paura, immagina che la tranquillità e la pace consistano nel rinunciare a parlare. L'obbedire alla parola di Dio consente di uscire dalla schiavitù della paura di morire; nella fede, il chiamato gode della certezza della presenza del Dio della vita.

«Io sono con te per salvarti»: di fronte a questa frase, in certo senso conclusiva del racconto di vocazione (Ger 1,18), si può certo interpretare la promessa del Signore come un intervento volto a proteggere il profeta, come una vittoriosa assistenza che difende l'eletto da tutti gli attacchi che gli sono sferrati; nonostante il profeta parli contro tutti, nondimeno nessuno potrà torcergli un solo capello (Lc 21,18).

Ma questa è solo una rappresentazione esteriore, una figura della verità profetica. Quello che salva il profeta è la parola che pronuncia, è la presenza di Dio nella parola stessa. Il suo parlare, in piena libertà (in greco: *parresia*), è esso stesso la vittoria sulle forze di derisione e di opposizione, è il superamento anche della propria paura, è il trionfo della vita di Dio nel corpo del suo eletto. Nella testimonianza del martirio in questo supremo parlare, si afferma infatti la vita che vince la morte; in essa il servo della parola è, dalla parola, reso figlio e sovrano.

CAPITOLO 4 IL CORPO VIVENTE. RIFLESSIONI SULLA VOCAZIONE PROFETICA

La lettura e l'ascolto dei profeti, secondo la tradizione cristiana, costituiscono la condizione necessaria per la comprensione della vita e del messaggio del Cristo. Come appare dai vangeli e dai discorsi degli apostoli riportati negli Atti, l'annuncio del regno è strutturalmente preceduto dalla predicazione di Giovanni Battista, che è l'anello di congiunzione con il profetismo di Israele (Mc 1,1-8 e paralleli; Gv 1,6-7.15.19ss; At 10,37-38; ecc.); e il programma ermeneutico dispiegato negli scritti neotestamentari consiste nel mostrare che «tutti i profeti, a cominciare da Samuele e da quanti parlarono in seguito, annunziarono questi giorni» (At 3,24).

L'interesse rivolto alla profezia non è quindi passione archeologica, e neppure semplice vettore di un'argomentazione apologetica; è l'espressione invece del desiderio di appropriarsi del senso della rivelazione in cui si crede. È leggendo i profeti che si impara a conoscere il Cristo e, in lui, l'uomo.

In particolare, ci sembra utile rifarci al profetismo in questo nostro tempo, nel quale tanta attenzione è accordata alla storia e alle dimensioni comunitarie dell'essere umano; l'accento posto sul mistero della Chiesa come popolo di Dio rappresenta di fatto la traduzione cristiana di una sensibilità moderna che, dalla considerazione prevalente dell'individuo nel suo personale destino, è passata a una visione più sociale. Non stupisce allora che l'impulso ideale del concilio Vaticano II abbia suscitato, da un lato, un rinnovato amore per la Scrittura, con la riscoperta specifica dell'AT; e abbia stimolato,