

tà di Giuda» (1,15b), infatti, fa ancora riferimento alla tecnica bellica dell'assedio; la guerra contro la città santa da parte delle «famiglie dei regni del Nord», viene dunque evocata come contenuto della sentenza pronunciata contro Gerusalemme. Una tale sovrapposizione di immagini si chiarisce considerando che nel mondo antico, la guerra era concepita in se stessa come un atto giuridico, la cui sentenza veniva a coincidere con l'esito della battaglia.<sup>22</sup>

I due sistemi simbolici della guerra e del tribunale, dunque, rimandano l'uno all'altro, e così i loro riferimenti di applicazione. In tal senso, il corpo del profeta sottoposto ad attacco bellico è simbolo eloquente della città di Gerusalemme sottoposta a giudizio: entrambi sperimenteranno la violenza degli oppositori, ma questa violenza non segnerà la parola «fine» sull'esistenza. Né per l'uno, né per l'altra.

Tentando, in conclusione, di presentare l'essenza della vicenda profetica di Geremia, così come essa emerge dal racconto di vocazione, possiamo far riferimento alla potenza evocativa di un verso poetico tratto dalla *Quinta lezione di ebraico* di Hezi Leskli – che lo scrittore ebreo israeliano David Grossman sceglie come incipit del suo romanzo *Che tu sia per me il coltello* (1998):

Quando la parola si farà corpo  
e il corpo aprirà la bocca  
e pronuncerà la parola che l'ha creato,  
abbraccerò questo corpo  
e lo adagerò al mio fianco.

La parola divina che il profeta è chiamato a dire, infatti, non assume la declinazione rigida del discorso concettuale, ma si rivela incarnandosi in una vicenda umana concreta, nella

<sup>22</sup> Cf. M. LIVERANI, *Guerra e diplomazia nell'antico Oriente. 1600–1100 a.C.* (Collezione storica), Laterza, Bari 1994.

vicenda di Geremia, il cui corpo diventa visibilità rivelatoria della parola, e dunque manifestazione della presenza salvifica di Dio.

La parola raggiunge un altro soggetto a condizione che colui che parla la estragga veramente da se stesso per porla veramente al mondo, a condizione che essa dunque sia la sua propria ma non più in lui. Ciò che appartiene alla carne appartiene al soggetto e al mondo, e porta simultaneamente in sé il marchio del soggetto e il marchio dell'altro da sé: perciò i profeti parlano mediante il loro corpo [...], ad un tempo parte di loro stessi e fuori di loro stessi, tutt'uno con loro e visibili nel mondo.<sup>23</sup>

Parola e corpo, dunque, o meglio parola *del* corpo, corpo parlante, quello di Geremia, quello dei profeti; perché è attraverso la parola che il corpo viene costituito (cf. 1,5) ed è dunque solo perché “è stato parlato” che il corpo può parlare a sua volta, dando forma visibile alle parole.

Ma ogni parola, ogni visibilità, ogni visibilità di parola richiede di essere ascoltata, di essere interpretata; questo è il compito del lettore dello scritto che attesta l'esperienza profetica di Geremia, in un corpo a corpo tra sé e lui, tra l'orecchio del proprio cuore (al centro del corpo) e le parole visibili, in forma corporea di libro, del profeta.

### 3. Egesi di Ger 11,18–12,6: quando il profeta si lamenta

#### 3.1 Genere letterario e struttura

Tra le peculiarità del libro di Geremia va annoverata una serie di testi (11,18–12,6; 15,10–21; 17,14–18; 18,18–23; 20,7–18)

<sup>23</sup> P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. I. Saggio di lettura* (Biblioteca di cultura religiosa 46), Paideia, Brescia 1985, 89–90.

che per affinità stilistiche e tematiche vengono a costituire un insieme letterario di rilevante coerenza. Questi testi – unici nel panorama della letteratura profetica – con differenti e complementari modulazioni si configurano come espressione del contraccolpo esistenziale provocato in Geremia dalle conseguenze della propria missione. Un contraccolpo tutt'altro che sereno: esasperato dalla condotta persecutoria di coloro ai quali è stato inviato (si veda il commento al racconto di vocazione), il profeta non riesce più a percepire il senso del proprio compito e mette in questione l'affidabilità di Dio, che gli aveva promesso protezione e assistenza (cf. ancora il racconto di vocazione), ma che sembra non tenere fede al proprio impegno.

I profeti più antichi non sono stati certamente strumenti passivi e insensibili della comunicazione divina, ma nel caso di Geremia cogliamo un crescente senso di perplessità e di profonda confusione. Geremia non riflette soltanto sullo scarso successo della propria missione: l'insuccesso non si è verificato soltanto esternamente a lui, nel rapporto con gli altri, bensì anche nel suo intimo in quanto proprio il profeta non s'identifica più con la propria funzione e i propri compiti e pone comunque in discussione il proprio ufficio. In Geremia si è creata una dicotomia tra uomo e missione profetica: tra i due poli si è stabilita una tensione tremenda che minaccia tutta la sua vocazione profetica. Per tale dicotomia tra uomo da una parte e profeta dall'altra, l'ufficio profetico entra, nella sua forma tradizionale, in una grave crisi. Figlio del suo tempo, Geremia non può più abbandonarsi, arrendersi alla volontà di Jahvé: deve interrogare, deve capire.<sup>24</sup>

Geremia esplicita in questi testi il proprio vissuto interiore, il proprio dramma, la propria crisi, dando vita a un'impetuosa protesta, fatta di lamento e di rimostranze nei confronti della conduzione della storia da parte di Dio.

<sup>24</sup> VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, 242-243.

Proprio in forza della caratteristica di esternazione del vissuto interiore del profeta, e in analogia con l'opera agostiniana, a questa serie testuale è stato assegnato il titolo di «Confessioni di Geremia».<sup>25</sup> Questa denominazione, tuttavia, non appare molto pertinente; il termine «confessioni» infatti rinvia a una dinamica piuttosto intimistica, che esattamente in quanto tale non appare adatta a tracciare il dramma della vicenda del profeta Geremia e, più in generale, la dinamica del rapporto con Dio così come attestato dalla rivelazione biblica.

Le rimostranze di Geremia attestate in questa raccolta non devono essere intese tanto come delle confidenze intime, quanto piuttosto come la testimonianza di una sofferenza<sup>26</sup> che problematizza – nell'orizzonte di una risoluzione – la relazione con Dio. Da questo punto di vista, sarebbe più opportuno riferirsi a questo plesso come a testi di lamento (o di protesta) di Geremia;<sup>27</sup> attraverso questa inflessione di parola, il profeta esprime la propria sofferenza modulandola come rimprovero rivolto a Dio, quindi come invocazione e ingiunzione affinché Egli si manifesti nella storia conformemente alla propria promessa, rivelando il senso incomprensibile delle vicende umane quando queste assumono la forma del dramma.

In questo orizzonte appare significativo il fatto che i testi di lamento di Geremia siano incastonati nella sottosezione che

<sup>25</sup> Il primo a proporre questa (sgheмба) analogia, assegnando il titolo che si è successivamente imposto nell'ambito della ricerca, è stato J. SKINNER, nel suo studio *Prophecy and Religion. Studies in the Life of Jeremias*, Cambridge University Press, Cambridge 1922. Ancora oggi alcuni studiosi sostengono una simile attinenza, affermando che «con il libro di Agostino i brani di Geremia condividono il carattere di autobiografia spirituale, e il fatto di essere una preghiera, un dialogo personale con Dio» (G. BARBIERO, «Tu mi hai sedotto, Signore». *Le confessioni di Geremia alla luce della sua vocazione profetica* [AnBibSt 2], Gregorian & Biblical Press, Roma 2013, 8, nota 5).

<sup>26</sup> Cf. in tal senso A. GUNNEWEG, «Konfession oder Interpretation im Jeremiabuch», in *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 67(1970), 395-416.

<sup>27</sup> Questa denominazione sarebbe giustificata anche dalle analogie di linguaggio che questi testi presentano con i salmi di lamento; cf. in proposito W. BAUMGARTNER, *Die Klagegedichte des Jeremia und die Klagepsalmen* (BZAW 32), Töpelmann, Giessen 1917.

abbraccia i cc. 11–20 del libro.<sup>28</sup> Si tratta di un plesso testuale articolato, la cui attestazione permette di cogliere il progressivo intensificarsi della crisi relazionale tra Yhwh e il popolo di Giuda, originata dalla rottura dell'alleanza:

E Yhwh mi disse: «Si è formata una congiura tra gli uomini di Giuda e gli abitanti di Gerusalemme; sono ritornati alle iniquità dei loro primi padri, che avevano rifiutato di ascoltare le mie parole, e anch'essi hanno seguito altri dèi per servirli. La casa di Israele e la casa di Giuda hanno infranto l'alleanza che io avevo concluso con i loro padri» (11,9-10).

La crisi del rapporto tra Yhwh e il suo popolo e la crisi del rapporto tra Geremia e il suo Dio – espressa appunto nei testi di lamento, che iniziano immediatamente dopo l'accusa di avere infranto l'alleanza – vengono così ad essere significativamente intersecate, come se l'una rimandasse all'altra: man mano che, secondo l'attestazione di 11–20, si aggrava il disfacimento della relazione tra il Signore e la gente di Giuda, parallelamente si accresce il dramma del profeta, sia nel suo rapporto con la comunità sia nel suo rapporto con Yhwh.

Da questo punto di vista si può dire, come hanno fatto alcuni studiosi,<sup>29</sup> che nella testimonianza di sofferenza offerta dai testi di lamento di Geremia il profeta parli a nome di tutto il popolo, venendolo in qualche modo a rappresentare, in una sorta di armonizzazione e di sovrapposizione tra l'io individuale del profeta e l'io collettivo del popolo, attraverso il ricorso alla dottrina della personalità corporativa.<sup>30</sup> Questa prospettiva di lettura, tuttavia, ci sembra non essere adeguata: più che

<sup>28</sup> Cf. B. ROSSI, «Chiavi di lettura per una sezione complessa (Ger 11–20)», in *Parole di Vita* 58/2(2013), 4-10.

<sup>29</sup> Cf. il già citato studio di GUNNEWEG, «Konfession oder Interpretation im Jeremia-buch».

<sup>30</sup> Questa è per esempio l'impostazione di H. MOTTU, *Geremia. Una protesta contro la sofferenza. Lettura delle "Confessioni"* (Parola di Dio per l'uomo di oggi 7), Claudiana, Torino 1990.

rappresentare il dramma del popolo, la sofferenza del profeta ne costituisce (come emerso dal racconto di vocazione) la figura paradigmatica: nella propria vicenda personale, nel proprio corpo, Geremia vive (e non solo rappresenta) la lacerazione del rapporto con Yhwh, diventando così uno «specchio»<sup>31</sup> nel quale la comunità di Giuda può riconoscere i propri tratti, assumendo in tal modo coscienza della propria situazione e, a partire da questa presa di coscienza, optare per una svolta. In questa prospettiva ha pienamente ragione Gerhard von Rad quando afferma che i testi di lamento «costituiscono il cuore di ogni interpretazione di Geremia».<sup>32</sup>

Limitandoci alle linee macrostrutturali dell'organizzazione di 11,18–12,6, queste sono definite in modo abbastanza chiaro dalla sua natura dialogica, formando una struttura di tipo A-B / A'-B':<sup>33</sup> al lamento di Geremia (11,18-20: elemento A) segue la risposta di Yhwh (11,21-23: elemento B); lo stesso schema si ripete nuovamente ai versetti seguenti: lamento di Geremia (12,1-4: A') e risposta di Yhwh (12,5-6: B').

### 3.2. Traduzione

11,<sup>18</sup>Yhwh mi ha fatto conoscere e ho conosciuto.  
Tu mi hai mostrato le loro azioni,  
<sup>19</sup>e io come agnello mansueto condotto al macello.  
e non sapevo che contro di me macchinavano macchinazioni:  
«Roviniamo l'albero nel suo cibo  
e recidiamo(lo) dalla terra dei viventi  
e il suo nome non sia ricordato ancora».

<sup>31</sup> L'immagine di Geremia come «figura specchio» della comunità è desunta da G. FISCHER, *Jeremia 1–25* (Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament), Herder, Freiburg - Basel - Wien 2005, 406-407.

<sup>32</sup> VON RAD, *Teologia dell'Antico Testamento*, 241.

<sup>33</sup> Cf. BARBIERO, «Tu mi hai sedotto, Signore», 74-78.

<sup>20</sup>Ma Yhwh delle schiere è giudice giusto,  
che mette sotto indagine reni e cuore.

Vedrò la tua vendetta contro di loro,  
perché a te ho fatto conoscere il mio *rib*.

<sup>21</sup>Perciò così dice Yhwh riguardo agli uomini di Anatot  
che cercano la tua vita dicendo:

«non profetizzare nel nome di Yhwh  
e così non morirai per mano nostra».

<sup>22</sup>Perciò così dice Yhwh delle schiere:  
«Eccomi, sto punendo contro di loro.

I giovani moriranno di spada,  
i loro figli e le loro figlie moriranno di fame

<sup>23</sup>e un resto non ci sarà per loro,  
perché faccio venire la sventura sugli uomini di Anatot  
nell'anno della loro punizione».

12,<sup>1</sup>Giusto sei tu Yhwh, se io faccio un *rib* contro di te;  
eppure c'è qualche questione di diritto su cui vorrei contestarti:  
perché la strada dei malvagi prospera,

sono tranquilli tutti quelli che tradiscono tradimenti?

<sup>2</sup>Li hai piantati; hanno persino messo radici.

Crescono; fanno persino frutto.

Vicino tu sulla loro bocca ma lontano dai loro reni.

<sup>3</sup>Ma tu, Yhwh, mi conosci,  
mi vedi e provi il mio cuore nei tuoi confronti.

Riservali come un gregge per il macello  
e mettili da parte per il giorno dell'uccisione.

<sup>4</sup>Fino a quando languirà la terra  
e l'erba di ogni campo sarà secca?

Per la malvagità di coloro che abitano in essa  
è spazzato via bestiame e volatile,

poiché dicono: «non vede la nostra fine».

<sup>5</sup>Se con i fanti hai corso e ti hanno stancato,  
allora come competerai con i cavalli?

E (se) in una terra di pace tu cadi,  
allora cosa farai nella boscaglia del Giordano?

<sup>6</sup>Poiché anche tuo fratello e la casa di tuo padre,  
anche loro ti hanno tradito,

anche loro gridano contro di te: «(la misura) è colma!».  
Non credere in loro se ti dicono cose buone.

### 3.3. Commento

Il primo dei testi di lamento geremiani, proprio in quanto tale, offre proletticamente una prospettiva di lettura per quelli che seguiranno; cercheremo quindi di evidenziarne le principali valenze di senso, in modo che l'interpretazione proposta possa risultare utile per tutta la serie testuale.

#### 3.3.1. Il primo lamento di Geremia (11,18-20)

Il testo inizia in modo piuttosto brusco, con il profeta che dichiara la propria presa di coscienza riguardo alla congiura in atto nei suoi confronti: «Yhwh mi ha fatto conoscere e ho conosciuto. Tu mi hai mostrato le loro azioni» (11,18). L'immagine di un Geremia inconsapevole, che fino alla rivelazione da parte di Dio non si rende conto del complotto in atto contro di lui («non sapevo che contro di me macchinavano macchinazioni»: 11,19b), è funzionale a porre in risalto, per via di contrasto, l'azione cospiratrice dei suoi avversari. Viene così messo in luce un elemento tipico dell'esperienza profetica, che nella vicenda di Geremia emerge con particolare intensità: il profeta è – sarà sempre – sottoposto al rifiuto e alla persecuzione. Il suo essere portatore di una parola decostruttiva rispetto agli assetti consueti della tradizione – critica nella sua capacità di svelare la menzogna di una religione cristallizzata in pure formalità culturali e dottrinali, pungente nel denunciare il tradimento dell'alleanza – lo rende insopportabile a coloro che rifiutano di percorrere la via della giustizia, di ascoltare la voce del vero, che viene silenziato: «Non profetizzare nel nome di Yhwh e così non morirai per mano nostra» (11,21b; cf. anche, per esempio, Is 30,10; Am 2,11.12; Lc 13,33-34).

Proprio per questo il profeta viene rifiutato; per questo il suo destino non può non essere quello del giusto perseguitato di cui parla il libro della Sapienza: «Tendiamo insidie al giusto, che per noi è d'incomodo e si oppone alle nostre azioni: ci rimprovera le colpe contro la legge e ci rinfaccia le trasgressioni contro l'educazione ricevuta. Proclama di possedere la conoscenza di Dio e chiama se stesso figlio del Signore. È diventato per noi una condanna dei nostri pensieri; ci è insopportabile solo al vederlo, perché la sua vita non è come quella degli altri, e del tutto diverse sono le sue strade» (Sap 2,12-15).

Il rifiuto che diventa persecuzione è descritto al v. 19 attraverso due immagini estremamente eloquenti nella loro drammaticità. «E io come agnello mansueto condotto al macello»: l'immagine veicola una grande intensità di violenza, non solo per la macellazione in se stessa, ma perché questa viene operata nei confronti di un animale che per la sua debolezza ingenua (il termine ebraico *'allûf*, che abbiamo reso con «mansueto», indica fundamentalmente un atteggiamento di fiducia) è del tutto in balia dei propri uccisori, senza possibilità di opporre ribellione se non quella, inefficace, del gridare.<sup>34</sup> La seconda immagine è forse meno immediata della precedente: «Rovinia-mo l'albero nel suo cibo e recidiamo(lo) dalla terra dei viventi e il suo nome non sia ricordato ancora».<sup>35</sup> Per comprenderla è necessario fare riferimento a Dt 20,19-20, che presenta varie affinità con il nostro testo:<sup>36</sup>

«Quando cingerai d'assedio una città per lungo tempo, combattendo contro di essa per conquistarla, non distruggerai i suoi

<sup>34</sup> L'immagine di Geremia come agnello condotto al macello è stata assunta in Is 53,7 in riferimento al servo di Yhwh e nella letteratura giovannea in riferimento al Cristo (Gv 1,29,36 e 27 occorrenze del libro dell'Apocalisse).

<sup>35</sup> Il testo ebraico presenta numerose problematiche che qui non possiamo trattare nella loro tecnicità; esse sono tuttavia presupposte nel commento.

<sup>36</sup> Cf. W. HOLLADAY, *Jeremiah. A Commentary on the Book of Prophet Jeremiah. Chapters 1-25* (Hermeneia), Fortress Press, Philadelphia 1986, 372-373; BARBIERO, «Tu mi hai sedotto, Signore», 81-82.

alberi a colpi di scure, perché potrai mangiarne (i frutti); non li abatterai: l'albero della campagna è forse un uomo per cadere nell'assedio da te posto? Potrai distruggere e abbattere solo gli alberi che sai non essere alberi da frutto, per costruire con essi opere d'assedio contro la città che è in guerra con te, fino alla sua caduta».<sup>37</sup>

La norma ha lo scopo di arginare, in un contesto di assedio di una città, la furia distruttrice degli assediati (cf. 2Re 3,19-25), limitando il taglio degli alberi a quelli non fruttiferi. Al di là dell'aspetto strategico, per cui gli stessi assediati possono ricavare nutrimento dai frutti degli alberi, questa disposizione veicola un'importante valenza simbolica, imponendo, anche in contesto di guerra, un limite alla violenza, che non può e non deve arrivare a distruggere ciò che è capace di originare vita.

Il lamento di Geremia, quindi, sgorga come contraccolpo alla minaccia mortale di cui è vittima, alla scoperta delle macchinazioni di violenza cieca dei suoi nemici, i quali, contrariamente a quanto prescritto dalla Legge, vogliono abatterlo, sradicarlo dalla terra, gettare il suo nome nell'oblio. Ma non è solo questo il dramma del profeta. Il riferimento al testo di Dt 20,19-20, che contestualizza esplicitamente la legge di preservazione degli alberi da frutto in un contesto bellico di assedio, rimanda al racconto di vocazione dove, come abbiamo visto, il profeta viene descritto da Dio stesso come una città posta sotto assedio («E io ecco ti ho reso oggi città fortificata e colonna di ferro e muro di bronzo contro tutto il paese, i re di Giuda e i suoi principi, i suoi sacerdoti e il popolo del paese»: Ger 1,18). Il vero nucleo del dramma di Geremia consiste nel fatto che nello svolgersi degli eventi di cui è vittima Dio appare assente, la sua promessa non mantenuta: «E combatteranno contro di

<sup>37</sup> Assumiamo qui la traduzione e le considerazioni offerte da G. PAPOLA, *Deuteronomio* (NVBTA 5), San Paolo, Cinisello Balsamo 2011, 235-236.

te ma non ti vinceranno, perché con te (ci sono) io – oracolo di Yhwh – per salvarti» (1,19); così Dio lo aveva assicurato nel momento di assegnargli l'incarico profetico; ora, però, di quella assistenza sembra non esserci traccia.

Con il lamento, che stigmatizza l'ingiustizia di cui Geremia si sente ed è vittima, si interseca al v. 20 l'invocazione, declinata come domanda di ristabilimento della giustizia e affermazione della propria innocenza. Nonostante la mancata percezione di assistenza da parte di Yhwh, Geremia si rivolge ostinatamente a lui; come farà Giobbe, il profeta di Anatot ingaggia con Dio un dialogo serrato affinché Egli si riveli nella storia per quello che è: «giudice giusto che mette sotto indagine reni e cuore» (11,20a). Il verbo ebraico *bhn*, che abbiamo tradotto con la locuzione «mettere sotto indagine», appartiene al lessico che descrive l'attività di inchiesta volta ad appurare, da parte dell'organo giudicante, la verità dei fatti. Quando, come nel nostro caso, il verbo si trova in rapporto con i termini «reni» e/o «cuore», usati metonimicamente per indicare l'interiorità dell'uomo, l'espressione indica l'estrema accuratezza dell'indagine, oltre le semplici prove esterne. Geremia, quindi, sta affermando la propria innocenza, dichiarandone la verificabilità attraverso un'indagine estremamente accurata dei fatti; per questo si rivolge alla giustizia di Yhwh, al quale ha «fatto conoscere il mio *rib*» invocando la «vendetta» contro i suoi persecutori (11,20b).

In precedenza (sopra, pp. 32-35 e il commento a Is 1,2-20) abbiamo messo in luce le valenze giuridiche del termine *rib* in quanto procedura di tipo accusatorio volta a ristabilire nella giustizia la relazione infranta dal misfatto di uno dei partner coinvolti; nel nostro testo viene tuttavia implicata una particolare sfumatura, desumibile dal contesto. In alcuni casi il termine *rib* non definisce un'azione contro un presunto colpevole, ma un intervento di tipo difensivo nei confronti di un soggetto accusato ingiustamente in sede processuale

(cf., per esempio, con diversità di vocabolario, Dt 33,7; Gdc 6,31; 1Sam 24,10; Gb 13,8; Is 1,17; 19,20; 51,22; Ger 50,34; 51,36; Mi 7,9; Sal 43,1; 119,154; Pr 23,11; Lam 3,58 ecc.). Nel nostro testo la locuzione «a te ho fatto conoscere il mio *rib*» descrive la dinamica del fare ricorso a qualcuno perché assuma la propria difesa; un ricorso che, nella fattispecie, chiama in causa Dio nella sua qualità di «giudice giusto», capace di appurare la falsità dell'accusa dei nemici di Geremia e per questo autorizzato a mettere in atto la «vendetta» contro gli ingiusti accusatori del profeta, come azione punitiva proporzionata.

Nel parlare contemporaneo il termine «vendetta» evoca – almeno sul piano teorico – un atto ignobile di natura arbitraria (e quindi a-giuridica) che innesta nella vita della società una spirale di violenza inarginata. Stante questa precomprensione, la coscienza dei singoli e degli Stati reputa illegittimo e inaccettabile il ricorso alla soddisfazione privata del torto subito, in modo particolare quando questa innesca una violenta spirale di ritorsioni.

Nel mondo biblico, tuttavia, il concetto di «vendetta» (in ebraico *n<sup>e</sup>qāmāh*) presenta delle connotazioni differenti, paradossali rispetto a quella che ne è la comune concezione;<sup>38</sup> essa si configura come un vero e proprio istituto giuridico il cui scopo è quello di rispondere doverosamente al compiersi di atti ingiusti e dannosi per il prossimo e contemporaneamente scongiurare una gestione arbitraria della giustizia, così da evitare che il necessario riconoscimento del diritto della vittima ad avere

<sup>38</sup> In proposito cf., per esempio, W. DIETRICH, «Rache. Erwägungen zu einem alttestamentlichen Thema», in *Evangelische Theologie* 36(1976), 450-472; A. LEMAIRE, «Vengeance et justice dans l'ancien Israël», in R. VERDIER - J.P. POLY (ed.), *La Vengeance. Études d'ethnologie, d'histoire et de philosophie. III. Vengeance, pouvoirs et idéologies dans quelques civilisations de l'antiquité*, Paris 1984, 13-33; H.G.L. PEELS, *The Vengeance of God. The Meaning of the Root NQM and the Function of the NQM-Texts in the Context of Divine Revelation in the Old Testament* (Oudtestamentische Studiën 31), Brill, Leiden - New York - Köln 1995.

giustizia (declinato anche come risarcimento) si tramuti in una faida sproporzionata.<sup>39</sup>

In Israele dunque si riconosce il diritto e il dovere della vendetta, ma essa è sottoposta al controllo generale della comunità, e in alcuni casi a quello specifico del tribunale locale o centrale. Inoltre, se l'atto ingiusto è commesso da un prepotente, se la parte lesa non ha la forza necessaria per portare a compimento la vendetta, è la stessa istituzione forense che si fa carico di giustamente vendicare l'innocente, colpendo il malfattore con il verdetto capitale e con la spada. Il re e Dio stesso sono appunto queste istanze di forza giusta che ristabiliscono la giustizia perché, essendo loro caro il sangue della povera gente, sanno opporsi validamente all'arroganza dei malvagi (Sal 72,14). *Da qui si vede come un rito di difesa possa equivalere ad un atto di vendetta. Se togliessimo questo concetto dalla struttura del mondo giuridico, manifesteremmo, da una parte, che il colpevole può restare impunito, e, dall'altra, che la morte (o il danno) delle vittime non ha rilevanza.*<sup>40</sup>

In questo orizzonte di senso, la vendetta non costituisce un atto improprio di violenza cieca, ma una modalità necessaria di ristabilimento del diritto violato, una prassi di difesa dell'innocente dai soprusi del prepotente. Non è allora impertinente (come troppo sbrigativamente spesso si ritiene) attribuire a Dio l'azione vendicativa: è anzi una conseguenza tipica del suo essere «giudice giusto».

È significativo, da questo punto di vista, che il tema della «vendetta» compaia con insistenza nei testi di lamento di Geremia (Ger 11,20; 15,15; 20,10.12) e che il profeta non ne

<sup>39</sup> Una figura tipica (giuridicamente riconosciuta e definita) dell'istituto della vendetta nell'Israele biblico (e più in generale nel Vicino Oriente antico) è il «vendicatore del sangue» (*gō'el haddām*) incaricato, in caso di omicidio volontario, di ricercare e punire con la morte l'assassino, applicando in tal modo la logica retributiva propria della cosiddetta legge del taglione.

<sup>40</sup> P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1997, 47-48 (corsivo nostro).

parli mai come di «mia vendetta», al contrario di quanto invece fanno i suoi persecutori («e noi prevarremo su di lui e ci prenderemo la nostra vendetta»: 20,10); Geremia la affida a Dio affinché sia lui, in quanto «giudice giusto» ad intervenire in difesa dell'innocenza del suo profeta, secondo la promessa fatta al momento della vocazione (1,8.19).

Una comprensione adeguata di questa dinamica richiede di tenere in considerazione il fatto che le «macchinazioni macchinate» (cf. 11,19) contro Geremia non sono iniziative isolate di qualche privato antagonista del profeta; al contrario, come mostrano diversi passaggi del libro, la persecuzione nei suoi confronti ha un carattere istituzionalizzato, assumendo la forma di un procedimento giudiziario con accuse formali, testimoni e corte giudicante (e conseguente pronunciamento di sentenza capitale; cf. soprattutto i cc. 26<sup>41</sup> e 37-38<sup>42</sup>).

Proprio per questo carattere istituzionalizzato della persecuzione Geremia – come ogni innocente ingiustamente accusato – ha bisogno di difendersi.

Questi [l'imputato, nel nostro caso Geremia, *NdR*] si trova a dover affrontare una minaccia che non può eludere; egli non può "lasciar perdere" (come nel caso di informali calunnie o maldicenze, di insulti o maledizioni) e "andare per la sua strada" incurante della opinione della gente. La parola che accusa, se non riceve una risposta proporzionata, avrà conseguenze negative precise nella vita dell'imputato, fino ad essere strumento di morte. Non solo: l'accusato ha certo *interesse* a difendersi ed è suo *diritto* farlo; ma ha altresì il *dovere* di rispondere nell'*interesse* della giustizia; il suo amore per la verità e la rettitudine lo obbliga a propugnare un giudizio equo, senza il quale è falsato il diritto nel mondo e minata la possibilità della civile convivenza.<sup>43</sup>

<sup>41</sup> Cf. CUCCA, *Il corpo e la città*, 149-179.

<sup>42</sup> Cf. il paragrafo seguente.

<sup>43</sup> BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 303.

La richiesta di «vedere la vendetta» contro i suoi accusatori, quindi, emerge nel suo senso come dinamica di applicazione della giustizia secondo verità, di cui Yhwh, in quanto «giudice giusto», deve farsi garante e promotore.

### 3.3.2. La prima risposta di Yhwh (11,21-23)

Al lamento di Geremia, Yhwh risponde confermando la richiesta del profeta, da una parte attraverso la constatazione della verità delle (contro-)accuse mosse dal profeta stesso nei confronti dei suoi persecutori, tra l'altro svelati nella loro identità («gli uomini di Anatot<sup>44</sup> [...] cercano la tua vita dicendo: "Non profetizzare nel nome di Yhwh e così non morirai per mano nostra"»: 11,21, in riferimento a 11,18-19); dall'altra (11,22-23, in riferimento alla richiesta di «vendetta» di 11,20), ponendo in atto un'azione punitiva nei confronti degli attentatori. Per descrivere questa azione («eccomi, sto punendo contro di loro»: 11,22) si utilizza il verbo ebraico *pqd*, lessema che appartiene al campo semantico impiegato per descrivere l'attività propria del giudice. La sanzione emanata («I giovani moriranno di spada, i loro figli e le loro figlie moriranno di fame e un resto non ci sarà per loro»: 11,22-23) ha le caratteristiche della proporzionalità rispetto alla colpa commessa: poiché gli oppositori del profeta avevano l'intenzione non solo di metterlo a morte, ma anche di impedire il ricordo del suo nome (11,19), essi vedranno eliminata (anche) la propria discendenza.

L'impiego del verbo *pqd* e l'emissione di una sentenza punitiva proporzionata alla colpa commessa confermano il carattere «giusto» della «vendetta», affrancando dalla possibilità di interpretarla come azione sommaria. Yhwh si rivela così, secondo l'invocazione di Geremia, «giudice giusto».

<sup>44</sup> Si tratta quindi dei concittadini di Geremia e addirittura (cf. 12,6) dei suoi stessi familiari.

### 3.3.3. Il secondo lamento di Geremia (12,1-4)

Il profeta, dunque, sembra avere ottenuto soddisfazione, la giustizia sembra ristabilita. Appare sorprendente, quindi, la ripresa del discorso di Geremia, dato che egli si mette a contestare la giustizia di Dio: «c'è qualche questione di diritto su cui vorrei contestarti» (12,1b).<sup>45</sup> È vero che la ripresa di parola del profeta riafferma la giustizia di Yhwh («Giusto sei tu, Yhwh»: 12,1a), ma il prosieguo del discorso chiarisce che questa volta tale attribuzione di giustizia ha una connotazione ironica, al limite del sarcasmo;<sup>46</sup> Dio non è più, come al v. 20, colui al quale Geremia chiede di porre in atto un *rib* di difesa nei propri confronti, ma colui contro il quale egli pone in atto la lite («io faccio un *rib* contro di te [*'ārīb 'ēlêkā*]:12,1a).<sup>47</sup>

Alcuni commentatori spiegano questa (apparente) contraddizione interna del testo ipotizzando due composizioni indipendenti l'una dall'altra (11,18-23 e 12,1-6) giustapposte in modo grossolano. In realtà c'è una profonda coerenza logica nel testo che va da 11,18 a 12,6; una coerenza che paradossalmente si manifesta proprio nel cambio di registro del discorso di Geremia.

Il profeta muove a Dio una duplice accusa. La prima è veicolata dalla duplice domanda «*perché* la strada dei malvagi prospera...?» (12,1b) e «*fino a quando* languirà la terra...?» (12,4).<sup>48</sup> Ad essere messa in questione, qui, è la prontezza nel porre in atto la giustizia, e quindi, in fondo, la giustizia stessa, dato che un'applicazione lenta del diritto altro non è se non una forma di ingiustizia.<sup>49</sup> La seconda inasprisce ulteriormente la questione,

<sup>45</sup> Facciamo nostra la traduzione di BARBIERO, «*Tu mi hai sedotto, Signore*», 69.

<sup>46</sup> Cf. W.L. HOLLADAY, «Style, Irony and Authenticity in Jeremiah», in *JBL* 81(1962), 50-51.

<sup>47</sup> Troviamo qui una forte somiglianza con la vicenda del libro di Giobbe; anche lì il protagonista, nel *rib* ingaggiato con Dio, fa ampio uso dell'ironia. Cf., per esempio, Gb 9,2, dove abbonda la terminologia giuridica.

<sup>48</sup> Cf. W. BRUEGGEMANN, «Jeremiah's Use of Rhetorical Questions», in *JBL* 92(1973), 373.

<sup>49</sup> «Geremia ha ricevuto da Dio la parola, che egli giudicherà Gerusalemme (e Anatot) (11,21-23), ma l'esecuzione di questa promessa non è ancora avvenuta. Nel frattempo i

dato che Geremia accusa Dio di essere Lui stesso a favorire la prosperità dei malvagi: «(Tu) li hai piantati; hanno persino messo radici. Crescono; fanno persino frutto» (Gb 21,7.9.12-14). La giustizia della retribuzione viene così, agli occhi di Geremia, completamente ribaltata, la promessa di Yhwh (pronunciata nel momento della vocazione) radicalmente contraddetta, dato che sono i suoi nemici a prosperare, coloro che «tradiscono tradimenti» (Ger 12,1; cf. 1,8.18-19). Il profeta si sente ingannato dal suo Dio (cf. anche 15,18; 20,7).

Incastonata nell'accusa, trova quindi posto la nuova domanda di giustizia, articolata alla ribadita protesta di innocenza (12,3):

La preghiera di Geremia ricalca quella di 11,20: ma la ripetizione non è per niente superflua. Dal momento che JHWH non ha mantenuto la promessa fatta in 11,22-23, e il profeta ha fatto notare che invece i malvagi crescono e fioriscono (v. 2), una rinnovata richiesta di giustizia è conseguente. La sua ragionevolezza si comprende alla luce della domanda del v. 4: «Fino a quando, Signore?». Ma, prima, Geremia ribadisce la sua innocenza. Perché se i suoi nemici sono nel giusto, allora lui è nel torto. Se il loro successo li proclama innocenti, allora è lui il colpevole [...]. Per questo, poiché è cosciente della sua innocenza, egli chiede a Dio che lo riconosca come tale punendo i malvagi.<sup>50</sup>

Geremia esige da Dio una spiegazione rispetto a ciò che ha tutta l'aria di essere un sovvertimento del senso della storia. E Dio risponderà. Ma in modo non preventivabile.

malvagi prosperano, ridendosi delle parole di Geremia (12,1-3), e l'ordine del mondo è scosso (12,4)» (BARBIERO, «Tu mi hai sedotto, Signore», 91). Non siamo tuttavia d'accordo con la conclusione dello studioso, secondo il quale «la domanda di Geremia non mette in dubbio la parola di Dio. Geremia crede che essa si compirà, ma chiede "Quando?"» (Ivi). A nostro modo di vedere, infatti (come cerchiamo di mettere in luce) è proprio la giustizia di Dio ad essere messa in discussione da Geremia, è questo l'oggetto del *rib* che egli intenta nei confronti di Yhwh.

<sup>50</sup> BARBIERO, «Tu mi hai sedotto, Signore», 94.

### 3.3.4. La seconda risposta di Yhwh (12,5-6)

La risposta di Yhwh appare di tenore radicalmente diverso rispetto alla precedente (11,21-23); in quel caso, mostrando di avere accolto la richiesta di Geremia, aveva assicurato il ristabilimento della giustizia attraverso un adeguato atto punitivo nei confronti degli oppositori del profeta. Questa volta, invece, alla stessa intimazione da parte di Geremia (12,3) il Signore risponde affermando sostanzialmente che il dramma del profeta diventerà ancora più intenso.<sup>51</sup> L'utilizzo delle strane immagini della duplice domanda retorica (12,5) indirizza in tal senso, (anche) attraverso l'impiego di un procedimento *a minore ad maius*.

La prima cosa a dover essere notata è che Yhwh risponde al questionamento di Geremia, al suo «perché?» (12,1b), al suo «fino a quando?» (12,4a), ma tale risposta, anziché assumere la forma del discorso volto a spiegare (concettualmente) il senso degli eventi, viene rivolta a Geremia come contro-domanda, apparentemente asimmetrica rispetto al questionamento posto dal profeta.<sup>52</sup> La funzione di questo espediente retorico è quella di fare capire che non ogni domanda ha una risposta, che nel dispiegarsi del vivere – soprattutto nell'impatto con il dramma della sofferenza – c'è un aspetto che rimane sempre inconoscibile, misterioso, non afferrabile, non organizzabile in presunte effemeridi esistenziali.

A rinforzare questo elemento concorre il fatto che le domande di Dio sono formulate non attraverso l'univocità del discorso speculativo, ma attraverso il ricorso alla metafora: «Se con i fanti hai corso e ti hanno stancato, allora come competerai con i cavalli? E (se) in una terra di pace tu cadi, allora cosa farai nella boscaglia del Giordano?» (12,5).

Gli studiosi hanno proposto varie possibili interpretazioni della metafora dei «fanti» e dei «cavalli»; la più convincente ci

<sup>51</sup> Cf., in tal senso HOLLADAY, *Jeremiah*, 379.

<sup>52</sup> Una dinamica analoga è riscontrabile in Gb 38-41.

sembra quella avanzata da Holladay, che connette l'immagine all'ambito militare, riconoscendo quindi un'ulteriore connessione con la metafora bellica impiegata nel racconto di vocazione e implicata nel richiamo a Dt 20,19-20 di Ger 11,19b.<sup>53</sup>

Per quanto riguarda la seconda (parte della) domanda, è necessario premettere un chiarimento a livello di traduzione.<sup>54</sup> La CEI rende il testo ebraico *ûb'eres šālôm 'attâ bôṭēah* con «se ti senti al sicuro solo in una regione pacifica», interpretando il verbo *bṭḥ* nel suo significato di «confidare», «sentirsi al sicuro». In realtà una simile lettura non appare pertinente alla logica del testo che implica una sorta di parallelismo con l'immagine precedente, nella fattispecie con lo «stancarsi» di Geremia nell'ingaggiare fanti e cavalieri. Appare allora possibile che il testo impieghi qui una radice verbale di identica forma (*bṭḥ*) ma con il significato di «cadere» (cf. Pr 14,16); è proprio nel passaggio dallo «stancarsi» al «cadere», infatti, che si concretizza la progressione del procedimento *a minore ad maius* che veicola l'incrementarsi drammatico degli eventi che Geremia dovrà affrontare. Rispetto a questo orizzonte, la situazione attuale è (ancora) quella di una «terra di pace», ma il profeta dovrà inoltrarsi in una regione ben meno percorribile; «la boscaglia (alla lettera «l'orgoglio»: *gā'ôn*) del Giordano», luogo di rifugio di animali ferocemente pericolosi (cf. Ger 49,19; 50,44; Zc 11,3).

In Ger 12,6 Yhwh risolve la metafora impiegata al versetto precedente rivelando a Geremia in cosa consisterà l'incrementarsi del dramma: «anche tuo fratello e la casa di tuo padre, anche loro ti hanno tradito, anche loro gridano contro di te: “(la misura) è colma!”. Non credere in loro se ti dicono cose buone».

Non solo i compaesani, dunque, ma i suoi stessi familiari diventeranno persecutori, tra l'altro con la doppiezza ipocrita di chi si finge in sintonia, tramando alle spalle.

<sup>53</sup> Cf. HOLLADAY, *Jeremiah*, 380.

<sup>54</sup> Cf. V. LOPASSO, *Geremia* (NVBTA 11), San Paolo, Cinisello Balsamo 2013, 174-175.

La locuzione «gridano contro di te: “(la misura) è colma!”» non è di immediata comprensione e di solito viene resa con una frase del tipo «ti gridano dietro *a piena voce*» (CEI). Probabilmente, tuttavia, essa è in relazione con la minaccia degli uomini di Anatot attestata in 11,21: «Non profetizzare nel nome di Yhwh e così non morirai per mano nostra»; i familiari di Geremia, in tal senso, starebbero dicendo che egli ha parlato troppo (qualcosa del tipo: “hai raggiunto il colmo della misura con le tue parole”), intimandogli, appunto, di tacere.<sup>55</sup>

Il dramma è solo al primo atto, la lotta con Dio è appena iniziata e Geremia ha pronunciato solo il primo dei suoi lamenti. La lettura dell'intera serie testuale mostrerà che «come Giobbe, Geremia ha conosciuto le angosce lancinanti provocate dalla lontananza disperante di Dio o dalla Sua divorante prossimità. Più di lui, ha sondato le conseguenze rigorose della percezione e dell'accettazione di questa necessaria polarità».<sup>56</sup>

Una troppo sbrigativa lettura dei testi di lamento dello scritto di Geremia (insieme alla tradizione che gli attribuisce anche il libro delle Lamentazioni) ha concorso a generare lo stereotipo dispregiativo di un profeta triste e piagnone, prolissamente impegnato in un parlare lamentoso appunto (le cosiddette geremiadi), quindi noioso, addirittura inadeguato per il credente (soprattutto cristiano), sia a causa del discorso accusatorio (spesso violento e quasi sfociante nella blasfemia) rivolto nei confronti di Dio, sia a causa dell'imporsi di una sorta di spiritualità della rassegnazione, trasformata (indebitamente) in virtù.

A nostro modo di vedere, invece, i testi di lamento del profeta (insieme ad altri testi biblici, incastonati soprattutto tra i Salmi e nel libro di Giobbe, così come, con diverse sfumature,

<sup>55</sup> Cf. FISCHER, *Jeremia* 1-25, 435.

<sup>56</sup> NEHER, *Geremia*, 108.

in Qoelet), proprio nel loro presentare il vissuto interiore – conflittuale e drammatico – del profeta come «parole di Geremia» nelle quali si consegna al lettore la «parola di Dio» (1,1-2), hanno la straordinaria funzione di restituire dignità “teologica” al lamento, alla ribellione, a quella che Luis Alonso Schökel chiamava «la coscienza dell’obiezione».<sup>57</sup>

In quanto parola di profeta, il lamento che protesta contro la sofferenza<sup>58</sup> ha esso stesso portata profetica, delineando così un principio paradossale ma ineludibile di ogni relazione tra l’uomo e Dio, quindi tra l’uomo e se stesso, in quanto essere segnato da una mancanza che mette in moto l’attesa e il desiderio. Attesa e desiderio di Dio, che si esprimono accusandolo di essere assente:

Liberata dalla preoccupazione di giustificare Dio, e rinunciando a ogni teodicea con cui l’uomo pretenderebbe di dimostrare l’innocenza di Dio, la preghiera interrogante della lamentazione non attende che la compassione di un Dio di cui l’orante non sa come possa essere insieme giusto e compassionevole. Non gli resta perciò che gridare: Perché?<sup>59</sup>

#### 4. Egesi di Ger 37,13–38,13: una vicenda paradigmatica

##### 4.1. Contesto e struttura

Al tempo di Sedecia (37,1) Gerusalemme vive uno dei momenti più drammatici della propria storia: la città è assediata dall’esercito babilonese e la fine è ormai imminente. Di particolare rilievo è l’affermazione di 37,2, che stabilisce la chiave

<sup>57</sup> Cf. L. ALONSO SCHÖKEL, «La coscienza dell’obiezione. Considerazioni bibliche», in *Lezioni sulla Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1996, 184-192.

<sup>58</sup> Cf. le riflessioni offerte da MOTTU, *Geremia*.

<sup>59</sup> A. LA COCQUE - P. RICOEUR, *Come pensa la Bibbia. Studi esegetici ed ermeneutici* (Introduzione allo Studio della Bibbia. Supplementi 9), Paideia, Brescia 2002, 232.

di lettura degli avvenimenti che stanno per essere raccontati e della prossima catastrofe: «E non ascoltò – né lui né i suoi ministri né il popolo della terra – le parole di Yhwh che aveva detto per mezzo di Geremia il profeta».

Alla richiesta di un qualche intervento intercessorio da parte del re (v. 3), Geremia continua (cf. 21,1-10) ad affermare l’ineluttabilità della caduta di Gerusalemme sotto assedio da parte di Babilonia, nonostante la fiducia riposta nel sostegno dell’esercito egiziano (37,6-10).

Questo annuncio viene interpretato dalle autorità cittadine come un lampante indizio di tradimento, ed è con questa accusa che nei pressi della porta di Beniamino, Geremia viene fermato dal comandante delle guardie di quella postazione: «Tu stai passando dalla parte dei Caldei!» (37,13). Come noteremo a breve, le notizie della libertà di movimento di Geremia (v. 4) e del (momentaneo) ritiro degli assediati babilonesi all’udire del supporto prestato dall’esercito egiziano alla città di Gerusalemme (vv. 5.11) sono di grande importanza per la logica della narrazione.

Abitualmente gli studiosi, a partire dalle somiglianze tra le narrazioni attestate in 37,13-21 e 38,1-12, sono propensi a ritenere che i fatti costituiscano o un unico avvenimento presentato narrativamente attraverso due racconti paralleli, oppure due differenti episodi di carcerazione del profeta, messi in sequenza dal redattore proprio per le somiglianze esibite.<sup>60</sup>

In realtà sembra più pertinente leggere l’intera sequenza testuale come un racconto continuato, organizzato in due fasi narrative: nella *prima fase* (37,13-21), vengono narrati l’arresto del profeta (37,13-14a); il suo deferimento alle autorità giudiziarie di Gerusalemme (37,14b); un lungo periodo di detenzione cautelare cui viene sottoposto Geremia (37,15-21).

<sup>60</sup> Per maggiori dettagli analitici, cf. CUCCA, *Il corpo e la città*, 203-300.