

CAPITOLO 9
LA «NUOVA ALLEANZA» (Ger 31,31-34)

Il breve oracolo di Ger 31,31-34 è certamente uno dei più noti dell'AT, ed è quello che viene spontaneamente alla mente ogni volta che si parla di «nuova alleanza», non solo perché questa precisa espressione, unica nella Bibbia ebraica, introduce il nostro oracolo, ma anche per la chiara opposizione alla prima alleanza che qui è esplicitata.¹

¹ Quest'oracolo non godeva i favori di B. Duhm, che lo ritiene un prodotto convenzionale (in nulla innovativo rispetto a Dt 30,11ss e 6,6-8), redatto con «uno stile brutto, pesante, impreciso», con formule care al compilatore, ma prive di originalità [B. DUHM, *Das Buch Jeremia*, (KHC 11), Tübingen-Leipzig 1901, 255; cf. anche 256]; pure R. Carroll smorza gli entusiastici apprezzamenti dei commentatori che vi vedono un condensato del vangelo, criticando «this Christian appreciation of a minor and prosaic hope for the future» [R. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary*, (OTL), London 1986, 612]. La maggior parte degli esegeti lo considera invece un testo particolarmente rilevante per la teologia veterotestamentaria; per questa ragione è stato oggetto di molti contributi, fra cui segnaliamo quelli di: M. WEINFELD, «Jeremiah and the Spiritual Metamorphosis of Israel», in *ZAW* 88(1976), 17-56; H. WEIPPERT, «Das Wort vom neuen Bund in Jer XXXI 31-34», in *VT* 29(1979), 336-351; A. SCHENKER, «Unwiderrufliche Umkehr und neuer Bund. Vergleich zwischen der Wiederherstellung Israels in Dt 4,25-31; 30,1-14 und dem neuen Bund in Jer 31,31-34», in *FZPhTh* 27(1980), 93-106; J. MEJIA, «La problématique de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliance dans Jérémie XXXI 31-34 et quelques autres textes», in *Congress Volume. Vienna 1980*, (VTS 32), Leiden 1981, 263-277; C. FOCANT - A. WÉNIN, «L'Alliance ancienne et nouvelle», in *NRTh* 110(1988), 850-866; G. COUTURIER, «Alliance nouvelle et homme nouveau en Jérémie 31,31-34», in *Loi et autonomie dans la Bible et la tradition chrétienne*, edd. O. MAINVILLE - J. DUHAIME - P. LÉTOURNEAU, (CTHP 53), Montréal 1994, 79-116; W. GROSS, «Erneuerter oder Neuer Bund? Wortlaut und Aussageintention in Jer 31,31-34», in *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*, edd. F. AVEMARIE - H. LICHTENBERGER, (WUNT 92), Tübingen 1996, 41-66; J. VERMEYLEN, «L'alliance renouvelée (Jr 31,31-34). L'histoire littéraire d'un texte célèbre», in *Lectures et*

Il nostro testo viene citato due volte nella Lettera agli Ebrei, in 8,8-12 (per intero) e in 10,16-17 (parzialmente), allo scopo di comprovare – su base profetica – la prospettiva tipica di questo scritto, che è quella di contrapporre la novità cristologica al sistema religioso dell'antico Israele. Il fatto che la nostra pericope venga «citata» conferma l'opinione degli esegeti moderni che ritengono, in modo unanime, che Ger 31,31-34 costituisca un'unità letteraria *sui generis*, isolata e separata dal contesto immediato in cui è stata inserita.²

Per interpretare adeguatamente l'oracolo di Ger 31,31-34, la nostra esegesi dovrebbe comunque essere completata dalla lettura interpretativa dell'insieme dei cc. 30–31, che costituiscono il contesto pertinente della nostra pericope. Questo per evitare di trarre delle conclusioni teologiche che risultino parziali e persino errate quando siano dedotte da un solo breve brano profetico. Manca in particolare, al testo che andiamo a commentare, un esplicito accenno alla libera partecipazione dell'uomo al processo salvifico, che è invece tematizzata in molti altri passi (come in Ger 31,17-19); la partecipazione libera e amorosa dell'uomo è infatti indispensabile per comprendere il concetto di alleanza, in ogni sua forma.

L'«alleanza» (בְּרִית) annunciata da Geremia (v. 31) è detta «nuova» (חֲדָשָׁה), aggettivo che rinvia a Ger 31,22, dove il profeta parla del rinnovarsi della creazione.³ Mentre in 31,22 il «rinnovamento» non sembra opposto a ciò che Dio aveva operato «in principio», in 31,31-34 il nuovo si contrappone drasticamente all'economia antica (l'alleanza dei padri).⁴

relectures de la Bible, Fs. P.-M. BOGAERT, (BETHL 144), Leuven 1999, 57-83; B.P. ROBINSON, «Jeremiah's New Covenant: Jer 31,31-34», in *SJOT* 15(2001), 181-204; A. SCHENKER, *Das Neue am neuen Bund und das Alte am alten. Jer 31 in der hebräischen und griechischen Bibel, von der Textgeschichte zu Theologie, Synagoge und Kirche*, (FRLANT 212), Göttingen 2006.

² Da diversi studiosi tale unità letteraria è messa al centro di un insieme, così da conferirle ulteriore prestigio: cf. P.J. SCALISE, *Jeremiah 26–52*, (WBC 27), Dallas 1995, 126; la nostra analisi retorica non conferma tuttavia questa prospettiva.

³ La radice חָדַשׁ – per indicare l'evento escatologico – è usata da Geremia solo in questi due oracoli; ricorre invece piuttosto frequentemente nel Deutero- e Trito-Isaia (Is 41,15; 42,9,10; 43,19; 48,6; 62,2; 65,17; 66,22) e anche in Ezechiele (Ez 11,19; 18,31; 36,26). Pertinenti sono anche le occorrenze di Sal 51,12; 103,5; 104,30 e Lam 3,23.

⁴ Non concordiamo quindi con coloro che, come DUHM (*Das Buch Jeremia*, 255-256), ritengono che Ger 31,33-34 prospetti un semplice rinnovamento del patto tra YHWH e Israele.

1. L'ALLEANZA CON I PADRI (Ger 31,31-32)

Ecco, vengono giorni, oracolo del Signore, in cui stipulerò con la casa d'Israele e con la casa di Giuda un'alleanza nuova:

non come l'alleanza che stipulai con i loro padri, nel giorno in cui li presi per mano per farli uscire dal paese d'Egitto; la mia alleanza essi l'hanno rotta, e io allora esercitai il mio dominio su di loro (Ger 31,31-32).

Il tipo di «novità» prospettato⁵ è spiegato dal profeta proprio mediante la contrapposizione con l'alleanza stipulata con i padri; possiamo ritenere che venga qui usato un meccanismo definitorio simile a quello di Dt 28,69 dove si fa una distinzione tra l'alleanza del monte Horeb e quella della pianura di Moab. Anche se, per plausibili motivi teologici o ideologici, si vuole sostenere che l'alleanza del Sinai non è stata abolita, ma solo modificata o meglio portata a pieno compimento, resta che il passo di Geremia presenta un vistoso contrasto oppositivo tra la prima e la seconda alleanza.⁶

Nella sua storia, Israele ha conosciuto molte riforme religiose, contrassegnate dal rinnovamento dell'alleanza; la prima di tutte, inscritta negli stessi racconti fondatori, fu quella conseguente al peccato del vitello d'oro (Es 34).⁷ Ma, dal primo all'ultimo, tutti questi «rinnovamenti» lasciarono l'alleanza esposta alle sue proprie fragili-

⁵ Naturalmente è oggetto di grande discussione quale sia il carattere di novità annunciato da Geremia (e dai profeti in genere): cf. in particolare J. SWETNAM, «Why was Jeremiah's New Covenant New?», in *Studies on Prophecy*, (VT.S 26), Leiden 1974, 111-115; H.W. WOLFF, «Was ist das Neue im neuen Bund? Zum jüdisch-christlichen Dialog nach Jer 31,31-34», in *Prophetische Alternativen. Entdeckungen des Neuen im Alten Testament*, München 1982, 55-69; N. LOHFINK, *Der niemals gekündigte Bund. Exegetische Gedanken zum christlich-jüdischen Dialog*, Freiburg 1989; R. RENDTORFF, «Was ist neu am "Neuen Bund"», in *Kanon und Theologie. Vorarbeiten zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen 1991, 185-195; B. MARCONCINI, «La novità nell'«alleanza» secondo Geremia 31,31-34», in *Vivens Homo* 4(1993), 207-224.

⁶ I cristiani tendono, forse inconsciamente, ad accentuare il contrasto tra le due alleanze, proprio sulla base del testo di Ger 31,31-32, che però è piuttosto un'eccezione nel panorama dell'AT; cf. ad es. Lv 26,45 che parla della novità post-esilica come ricordo dell'alleanza con i padri e come riattualizzazione dell'uscita dall'Egitto (vedi, per contrasto, Ger 16,14-15 e 23,7-8).

⁷ Tale episodio evoca anticipatamente il peccato di Geroboamo che ha introdotto nel regno del Nord il culto idolatrico del vitello d'oro (1Re 12,26-33), protrattosi fino all'esilio di Samaria (2Re 17,22-23).

tà, e non fecero altro che ribadire che la storia di Israele costituisce un susseguirsi di tradimenti, di castighi e di infruttuosi (perché menzogneri) tentativi di cambiamento.⁸ La «nuova alleanza», così come l'annunciano Geremia e similmente anche gli altri profeti, non è una riforma religiosa, ma una trasformazione radicale della relazione tra il Signore e il suo popolo: essa è nuova ed eterna, un'alleanza diversa dalla prima per qualità e quindi durata.⁹

Per far apparire i caratteri specifici della nuova alleanza, Geremia descrive dunque quella antica, stipulata con i «padri»; con quest'ultimo termine non si intendono i patriarchi (Abramo, Isacco e Giacobbe), ma piuttosto il popolo degli israeliti della prima generazione, quelli che furono testimoni dell'uscita dall'Egitto (cf. Ger 11,7.10). È chiaro comunque che tale patto era destinato a durare nel tempo: stipulato con i «padri», valeva per i figli e per i figli dei figli che si riconoscevano in quella origine carnale consacrata dal rapporto con il Signore (cf. Es 20,6).

Per evocare quest'alleanza, Geremia adotta lo schema letterario del *rîb*, particolarmente usato dai profeti proprio per narrare sinteticamente le vicende storiche dell'alleanza.¹⁰ Il *rîb* si sviluppa spesso in tre momenti, che si susseguono secondo una certa logica consequenziale:

1) Il *tempo iniziale* o tempo delle origini, è quello nel quale YHWH agisce da solo e in modo potente, rendendo Israele capace di entrare in relazione di obbedienza e amore con il suo Signore. È il momento della «stipulazione» dell'alleanza.¹¹

⁸ L'ultimo tentativo di ritorno al Signore senza adeguata sincerità coinciderebbe con la riforma religiosa di Giosia, evocata da Ger 3,10: «La perfida Giuda [...] non è ritornata a me con tutto il cuore, ma soltanto con menzogna».

⁹ Dissentiamo dunque dal parere di D. Garrone, che scrive: «La novità non è l'apparire di una realtà totalmente inedita, ma il ripristino di una relazione spezzata» (D. GARRONE, «L'alleanza rinnovata (Lettura di Geremia 31,31-34)», in *Leggere la Bibbia oggi. Dal testo alla vita*, ed. E. BORGHI, Milano 2001, 46). Nella nostra linea si sono invece espressi diversi autori, fra cui: G. FISCHER, *Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30-31*, (SBB 26), Stuttgart 1993, 262; C. MAIER, *Jeremia als Lehrer der Tora. Soziale Gebote des Deuteronomiums in Fortschreibungen des Jeremiasbuches*, (FRLANT 196), Göttingen 2002, 339.

¹⁰ L'alleanza non è solo un fatto giuridico, ma piuttosto una struttura relazionale, sancita dal diritto, che crea una storia, nella quale tale relazione si dispiega e si inverte.

¹¹ L'espressione בְּרִית בְּרַחֲמֵי è una delle locuzioni tecniche per definire la stipulazione di un patto (cf. Gen 15,18; 21,27.32; Es 24,8; ecc.); in Geremia si trova in testi di influenza deuteronomistica: Ger 11,10; 31,31.32.33; 32,40; 34,8.13.15.18.

2) Il *tempo della storia* è il periodo del passato in cui Israele rivela la sua natura ribelle; il peccato di idolatria (trasgressione della legge basilare del patto sinaitico) esprime la «rottura» dell'alleanza.

3) Il *tempo presente*, quello minacciato dai profeti pre-esilici (e supposto dai profeti post-esilici), non è altro che l'epoca della maledizione, spesso presentata come la «fine» dell'alleanza stessa.

Vediamo come Ger 31,32 riprende sinteticamente questi tre momenti.

1.1. Il momento fondatore (Ger 31,32a)

Va notato, in primo luogo, che nel nostro testo l'alleanza ha il suo momento inaugurale non nell'esperienza sinaitica (Dt 5,2-5),¹² né in qualche altro evento occorso nel deserto (cf. Dt 32,10-14; Ger 2,2-3; Os 9,10), ma «nel giorno» della liberazione dalla schiavitù del paese d'Egitto.¹³ Tale evento non è menzionato esplicitamente in nessun altro brano dei cc. 30-31. Un'affermazione analoga, con terminologia pressoché identica a quella di Ger 31,32, si trova invece in altri passi di marca deuteronomistica, come Dt 29,24; 1Re 8,9.21; Ger 11,3-4; e soprattutto Ger 34¹⁴ dove, nel contesto dell'evocazione della legge della liberazione settennale dello schiavo ebreo, leggiamo:

Io ho stipulato un'alleanza con i vostri padri nel giorno in cui li feci uscire dal paese d'Egitto, dalla casa di schiavitù (Ger 34,13).

Secondo il racconto biblico, «nel giorno» dell'uscita dall'Egitto non avvenne nessuna stipulazione. Eppure fu quello il momento

¹² W. RUDOLPH [*Jeremia*, (HAT 12), Tübingen, 1968, 201] e MEJIA («La problématique», 270) fanno notare che nel testo di Ger 31,32 è comunque evocata l'alleanza sinaitica che ha il suo essenziale fondamento nell'Esodo dall'Egitto. Concordiamo con quest'affermazione; ma intendiamo sottolineare che nella presentazione fatta dal profeta si esplicita la sola azione originaria di Dio piuttosto che evocare l'accordo fra i due partner dell'alleanza (cf. Es 19,8; 24,3.7).

¹³ La liberazione dalla schiavitù è implicitamente suggerita dall'uso del verbo «uscire» (צָא, *Hi.*), come è confermato dal prologo del Decalogo (Es 20,2; Dt 5,6) e in molti altri testi paralleli, dove si parla della «casa degli schiavi».

¹⁴ Cf. anche Ger 7,22; 11,7; Ez 20,5 («Quando io scelsi Israele e alzai la mano e giurai per la stirpe della casa di Giacobbe, apparvi loro nel paese d'Egitto e giurai per loro dicendo: «Io, il Signore, sono vostro Dio»); Os 11,3; 13,4; Ag 2,5 (qui troviamo una formula equivalente a quelle riportate nel testo, ma il termine «alleanza» è sostituito da «parola»).

«fondatore» del patto, come afferma anche il Decalogo, documento originario dell'alleanza sinaitica, nella sua formula introduttiva:

Io sono il Signore, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dal paese d'Egitto, dalla casa di schiavitù (Es 20,2; Dt 5,6).

Caratteristico di Ger 31,32 è il descrivere l'azione divina della liberazione mediante l'espressione: «nel giorno in cui [li] presi per la loro mano per farli uscire dal paese d'Egitto».¹⁵ Il sintagma «prendere per mano» (חָזַק בְּיָד, *Hi.*),¹⁶ con complemento oggetto personale, può avere un senso concreto, come in Gdc 16,26, dove si parla di un servo che prende per la mano Sansone, il quale, accecato, ha bisogno di essere accompagnato (cf. anche Gen 19,16). In altri passi, però, la medesima espressione ha un significato traslato, e significa «dare una mano a qualcuno», «prestare mano a qualcuno», e quindi «sostenere», «guidare», «aiutare» (cf. Is 41,13; 51,18; Sal 73,23; Gb 8,20). In certi contesti, infine, il medesimo sintagma – come altri sintagmi simili – assume il valore tecnico (quale atto giuridico) di riconoscimento o elezione, che in campo politico sembra equivalere al gesto di investitura di un vassallo da parte del grande sovrano (Is 42,6; 45,1).

Secondo qualche commentatore, per Ger 31,32 si tratterebbe di una formula che avrebbe la sua collocazione nel linguaggio dell'intronizzazione o della conferma di un sovrano nella sua regalità. Alcuni testi mediorientali antichi appoggerebbero questa linea interpretativa.¹⁷ Si può immaginare, concretamente, che l'atto del prendere per la mano il re vassallo costituisse, nella cerimonia inau-

¹⁵ Si tratta di una formulazione unica in tutta la Bibbia: cf. W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 2. A Commentary on the Book of the Prophet Jeremiah. Chapters 26–52*, (Hermeneia), Philadelphia 1989, 197.

¹⁶ L'espressione חָזַק בְּיָד (*Hi.*) potrebbe anche alludere alla formula «con mano forte» (בְּיָד חֲזָקָה), appartenente alle tradizioni dell'Esodo (cf. Es 3,19; 6,1; 13,9; 32,11; Dt 4,34; 5,15; ecc.); la connotazione di «forza» sarebbe comune alle due locuzioni.

¹⁷ Al proposito viene solitamente citato il Cilindro di Ciro: cf. P.R. BERGER, «Der Kyros-Zylinder mit dem Zusatzfragment BIN II Nr. 32 und die akkadischen Personennamen im Danielbuch», in *ZA* 64(1975), 192-234, spec. 197. Il gesto della divinità di prendere per mano colui che è chiamato alla regalità si ritrova anche nei rituali di intronizzazione egiziani: cf. O. KEEL, *The Symbolism of the Biblical World. Ancient Near Eastern Iconography and the Book of the Psalms*, New York 1978, 256-268.

gurale, il gesto simbolico che consacrava un legame di dipendenza nei confronti del grande re.

Si può ritenere dunque che la frase «li ho presi per mano per farli uscire dall'Egitto» esprima l'elezione di Israele a «servo» del Signore; l'alleanza tra loro suppone – anche se questo è suggerito solo indirettamente dal testo – che il vassallo rimanga fedele agli obblighi del suo stato, in primo luogo quello del riconoscere YHWH come Signore. Questo «vassallaggio» (definito dai termini normativi del patto) è paragonato perciò a un «giogo» (cf. Sal 2,3; Sof 3,9; Lam 3,27; Sir 6,24-25.29; 51,26) che Israele riceve su di sé proprio nel momento della sua liberazione dalla schiavitù d'Egitto. Si intuisce come ciò possa apparire insoddisfacente, e come il soggiogato aspiri a una totale emancipazione.¹⁸

Sì, da tempo hai spezzato il tuo giogo,
hai spezzato i tuoi legami, e hai detto: «Non servirò».
Infatti sopra ogni colle elevato e sotto ogni albero verde
ti sei prostituita (Ger 2,20; cf. anche 5,5).

Se invece – com'è legittimo – si attribuisce al gesto del «prendere per la mano» il significato concreto di sostenere, guidare, sorreggere, il momento fondatore dell'alleanza è contrassegnato, in Dio, dalla paterna sollecitudine, e, nell'uomo, dalla strutturale debolezza. Nelle diverse tradizioni si utilizzano vari tipi di metafora: Osea dice che Israele era un bambino, che necessitava di essere guidato (Os 11,1.3), ed Ezechiele evoca la scena di un neonato abbandonato in piena campagna (Ez 16,4-5); il Deuteronomio ricorda che il Signore «ha portato» Israele durante il cammino nel deserto «come un uomo porta il proprio figlio» (Dt 1,31), mentre altrove si ricorre alla metafora del «trasportare con ali di aquila» (Es 19,4; Dt 32,11). Dio ha

¹⁸ È indubbio che l'alleanza, come qualsiasi vincolo di tipo istituzionale, rivela il suo carattere normativo, e si presenta dunque come esigenza, obbligo, imposizione. Sarebbe tuttavia errato vedervi esclusivamente quest'aspetto, senza considerare i doni che in tale relazione si attuano, e senza rilevare gli obblighi che anche il rispettivo partner ha liberamente assunto (queste ultime considerazioni valgono in riferimento a ciò che i profeti dicono di Israele, ma valgono anche come critica a certe letture esegetiche che, parlando dell'alleanza sinaitica, ne esplicitano esclusivamente la dimensione di disciplina legale, unilateralmente vincolante il popolo).

fatto tutto, Israele è stato un semplice beneficiario, come lo sono il bambino o il bisognoso. Questa condizione «iniziale» porta in sé un'ambiguità grave: per Israele, infatti, il diventare «grande», cioè autonomo e autosufficiente, coinciderà immaginariamente con il rifiuto della dipendenza dal Signore, arrivando persino a farsi artefice – mediante l'idolatria – del proprio dio.

1.2. Il patto infranto (Ger 31,32b)

In una frase lapidaria, anche se sintatticamente contorta, viene riassunta tutta la storia di Israele: «Ma essi hanno spezzato la mia alleanza». In poche e semplici parole, viene espresso tutto il dramma del tradimento, come fa Isaia all'inizio del suo libro:

Ho allevato e innalzato dei figli,
ma essi si sono ribellati contro di me (Is 1,2).¹⁹

Il sintagma «rompere l'alleanza» (פרר [את] בְּרִיתָהּ, *Hi.*) è frequentemente attestato (20 occorrenze, a cui va aggiunta quella di Ger 33,21 con la forma *Ho.*).²⁰ Nel libro di Geremia, oltre al nostro vertice, appare in altri tre passi: 11,10 (la rottura dell'alleanza è identificata con l'idolatria); 14,21 (si chiede a Dio di non rompere la sua alleanza) e 33,20-21 (impossibilità di infrangere l'alleanza cosmica). Come risulta chiaramente da 1Re 15,19 (parallelo a 2Cr 16,3) la rottura del patto è una decisione che può essere unilaterale,²¹ attuata

¹⁹ L'inspiegabile contrasto tra *a*) la disciplina amorosa di Dio nei confronti del suo popolo e *b*) l'insorgere della ribellione costituisce un motivo letterario frequentemente ribadito dalla letteratura profetica. Cf. ad es. Os 7,15: *a*) «Io ho rafforzato le loro braccia», *b*) «ma essi hanno tramato il male contro di me»; e 11,3: *a*) «A Efraim insegnavo a camminare tenendolo per il braccio», *b*) «ma essi non compresero che avevo cura di loro» (si noti che l'azione divina si dispiega nel prendere per mano, analogamente a quanto detto in Ger 31,31).

²⁰ Si veda, al proposito, W. THIEL, «Hēfēr b'rūt. Zum Bundbrechen im Alten Testament», in *VT* 20(1970), 214-229; questo studio intende rintracciare la storia letteraria dell'espressione, partendo dall'attestazione più antica (1Re 15,19) fino ai passi post-esilici (come Ger 33,20-21; Ez 16,59; Zc 11,10-11).

²¹ Scrive Asa, re di Giuda, a Ben-Hadad, re di Aram: «Ci sia un'alleanza fra me e te, come ci fu fra mio padre e tuo padre. Ecco, ti mando un dono d'argento e d'oro. Su, rompi la tua alleanza con Baasa, re di Israele, sì che egli si ritiri da me» (1Re 15,19).

cioè da uno solo dei due partner. Nella Scrittura, tale formula viene utilizzata prevalentemente in riferimento all'alleanza tra il Signore e il suo popolo, e specificamente serve per definire l'atto formale, da parte di Israele, della rottura del vincolo contratto sotto giuramento²² (Gen 17,14; Lv 26,15; Dt 31,16.20; Is 24,5; ecc.).²³ Non si parla di un'occasionale trasgressione; si usa invece una formula che definisce la definitiva cessazione di un rapporto (cf. Ger 11,9-10).²⁴

Dio dice: «La mia alleanza» (בְּרִיתִי); il suffisso pronominale di prima persona sottolinea il fatto che Dio concepisce l'alleanza come frutto della sua iniziativa (di amore), e come tale la difende, con gelosia (che si manifesta come collera, quando vi è di mezzo il male) e con tenacia (che si manifesta nella volontà ripetuta di recuperare il rapporto, alterato dal peccato). Nello stesso tempo è reperibile un certo limite in questa medesima qualifica «possessiva», in quanto sottolinea l'unilateralità di questa prima alleanza, alla quale Israele sembra rimanere quasi estraneo.

1.3. La sanzione divina (Ger 31,32a)

È naturale attendersi, dopo la dichiarazione della rottura dell'alleanza, una frase che accenni alle conseguenze di tale atto, previste dalla struttura stessa del patto. Ciò corrisponde alla logica articolazione degli elementi in un *rib* profetico, di cui il v. 32 ricalca l'andamento; ed è tra l'altro presupposto dall'espressione «rompere l'alleanza», che normalmente è seguita dall'indicazione della punizione ad opera del Signore. Si veda, ad esempio:

La casa di Israele e la casa di Giuda infransero la mia alleanza, che avevo stipulato con i loro padri; perciò – così dice il Signore – ecco io farò venire su di loro una sventura [דָּרָה] alla quale non potranno sottrarsi (Ger 11,10-11).

²² Secondo E.W. Nicholson, l'espressione non indica solo la trasgressione delle clausole dell'alleanza, ma la sua definitiva abrogazione (E.W. NICHOLSON, *God and his People. Covenant and Theology in the Old Testament*, Oxford 1986, 183-184, 211-212).

²³ Di Dio si dice che egli non rompe la sua alleanza (Lv 26,44; Gdc 2,1); tuttavia in Ger 14,21 tale fatto viene presentato come una possibilità, e in Zc 11,10 come una realtà.

²⁴ Il rapporto tra Ger 31,31-34 e Ger 11 è sottolineato in particolare da SCALISE, *Jeremiah* 26-52, 131-132.

La risposta divina all'infrazione del patto da parte di Israele assume, nella tradizione dei testi di alleanza, diverse modulazioni; a volte viene accentuato l'aspetto di punizione, e si usano qui spesso termini o immagini simmetriche al crimine perpetrato (in conformità alla regola del taglione); in altri casi invece si mette in luce l'aspetto sapienziale dell'intervento divino (rivelazione del male, procedimento correttivo). Nel nostro testo sembra ragionevole supporre che, di fronte a una valutazione globalmente negativa dell'agire di Israele, sia prospettata un'azione sanzinatoria ugualmente globale e definitiva.²⁵ Riteniamo che la frase ebraica *בָּאֵלֹהִים יָצַדְתִּי* debba essere tradotta con «e io ho esercitato la mia autorità su di loro»,²⁶ intendendo con ciò un'azione punitiva, concretamente attuata nell'evento dell'esilio.²⁷

L'antica alleanza ha così un andamento tragico, perché mostra il volto del Dio che *punisce*. In quanto azione di giustizia, ragionevole e necessaria, la sanzione non costituisce un problema teologico; tutta la predicazione profetica, ivi compresa quella di Geremia, ne è una ripetuta attestazione. Tuttavia, se ciò fosse l'ultima manifestazione della presenza di YHWH nella storia, la rivelazione di Dio sarebbe lungi dall'essere perfetta; il fallimento e la morte non possono esaltare il Creatore della vita. Era certamente necessaria la collera, dice Geremia, ma su questa si innesta, in modo inatteso e mirabile, la promessa del perdono, nel quale il Signore porta a perfetto compimento la sua relazione con Israele e la sua rivelazione come origine della vita.

²⁵ In altri testi, la sanzione è espressa come atto di abrogazione del vincolo originario: come il «divorzio» (che segna la fine del matrimonio) in Ger 3,8, oppure come il «rigetto» (che è il contrario dell'elezione) in Ger 6,30.

²⁶ Proprio perché il sintagma *בָּאֵלֹהִים* è unico, riteniamo che debba essere accordato un valore specifico alla preposizione *בְּ*, e riteniamo che tale preposizione sottolinei il carattere *aggressivo* della dominazione («feci sentire il mio impero su di loro» o «contro di loro»), intendendo con ciò un'azione punitiva.

²⁷ Si veda il testo, in qualche modo parallelo, di Ez 20,33: di fronte al peccato di idolatria (vv. 30-32) Dio afferma: «Io regnerò su di voi con mano forte, con braccio possente e con ira traboccante» (il verbo *עָלָה* usato da Ez pare un equivalente del verbo *בָּאֵלֹהִים* di Ger 31,32).

2. L'ALLEANZA NUOVA (Ger 31,33-34)

Ma questa è l'alleanza
che stipulerò con la casa di Israele
dopo questi giorni, oracolo del Signore:
porrò la mia legge nel loro intimo
e sul loro cuore la scriverò,
e sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo.
E non dovranno più istruirsi,
ciascuno il suo vicino, ciascuno il suo fratello, dicendo:
«Riconoscete il Signore»,
perché tutti mi riconosceranno,
dal più piccolo al più grande, oracolo del Signore.
Poiché perdonerò la loro colpa,
e del loro peccato non mi ricorderò più (Ger 31,33-34).

Questa parte (vv. 33-34) presenta gli elementi definitivi della nuova alleanza, in opposizione alla prima di cui parla il v. 32. È opportuno, al proposito, fare subito qualche precisazione.

2.1. Considerazioni previe

1) Gli elementi che qui vengono dettagliati sono certamente importanti, anzi decisivi per la nuova alleanza, ma essi *non dicono tutto*; vanno integrati con altri elementi disseminati nei cc. 30-31 di Geremia. In particolare non va mai dimenticata la dimensione esteriore, cioè la visibilità simbolica dell'evento, nella quale la nuova alleanza si sostanzia; e, come già detto, non va nemmeno trascurato il ruolo dell'uomo che consente liberamente all'evento salvifico.

2) Per altro verso, ognuno degli elementi (scrittura divina nel cuore dell'israelita, conoscenza del Signore, perdono dei peccati) risulta in sé sufficiente per alludere alla nuova alleanza, per dirla *in totalità sotto un certo punto di vista*. Non è propriamente l'accumulo di caratteristiche, ma la verità e la perfetta realizzazione di ognuna di esse a costituire l'evento definitivo, che noi chiamiamo nuova alleanza. Per questa ragione vi sono talvolta oracoli brevi e isolati, che evocano l'unico e medesimo realizzarsi della promessa escatologica mediante il semplice accenno a un solo elemento (torneranno in patria, mi conosceranno, perdonerò i loro peccati, ecc.).

3) La teologia della nuova alleanza non è allora espressa mediante l'accumulo di concetti (ci vuole questo e questo e questo...); essa si esplicita invece come variegata articolazione di vari aspetti, così da far capire l'importanza di ognuno, in rapporto a una realtà unica, a un evento nel quale tutti gli elementi si realizzano *contemporaneamente*. Questa realtà unica è *alleanza*, cioè mistero grande del rapporto fra due persone, e *alleanza nuova ed eterna* quando questa comunione personale è perfetta (essa raggiunge la sua perfezione nel momento in cui vengono rispettati e valorizzati pienamente i due partner).

2.2. Continuità con il passato

Abbiamo già detto che la caratteristica del nostro testo è di presentare la nuova alleanza sotto forma di contrapposizione all'antica, così da illustrarne i tratti di novità; si noti al proposito la disposizione chiastica del testo:

v. 31:	<i>Stipulerò [...]</i>	un' alleanza nuova
v. 32:	non come l' alleanza	che <i>stipulai</i> con i loro padri.

Il concetto stesso di novità, tuttavia, implica un rapporto intrinseco al vecchio, altrimenti i termini non sarebbero nemmeno confrontabili. Vecchio e nuovo sono due termini contrari, ma si situano su un medesimo asse semantico, quello appunto della storia. La continuità tra le due alleanze (l'alleanza dei padri e la nuova alleanza) viene assicurata dal nostro testo mediante diversi fattori.

2.2.1. Rapporto di vocabolario

Per parlare della nuova alleanza si riprendono di fatto espressioni che appartengono all'universo terminologico della prima alleanza, con il pericolo quindi di pensare che si tratti di una mera continuità, di un ripristino del passato, di un ritorno alle condizioni precedenti. Geremia usa il sintagma «stipulare un patto» (cf. Dt 5,2-3), parla di «Torah» nel cuore (cf. Dt 6,6), usa la formula «sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo» (cf. Dt 26,17-18), parla di «conoscenza del Signore» (cf. Dt 4,39; 7,9) e di «perdono» (cf. Es 34,9), che – come

risulta dalle citazioni addotte – non sono nozioni estranee alla prima alleanza, alla quale essenzialmente competono i caratteri del dono gratuito e della misericordia.

Più a fondo si deve anzi dire che la nuova alleanza non può esprimersi che mediante le *figure* antiche (eventi dal carattere simbolico, concretamente realizzati nella storia): come la fecondità miracolosa, l'abitare pacifico dopo la prodigiosa vittoria sui nemici, l'unione sponsale che dà gioia, la messa per iscritto del patto, e così via. In sostanza, abbiamo la stessa cosa di prima, eppure diversa; detto in termini più precisi: è l'alleanza originaria che si realizza perfettamente.

2.2.2. Rapporto nel tempo

La nuova alleanza avviene «dopo quei giorni» (v. 33). «Quei giorni» non possono essere che quelli della prima alleanza, e in particolare i giorni della maledizione, il tempo dell'esilio; nei testi di nuova alleanza, in effetti, il periodo della maledizione viene interpretato come una transizione tra le due alleanze (cf. ad es. Lv 26,39-43; Dt 30,1-3; Ez 36,1-7; ecc.). Le due alleanze non sono dunque presentate come un'alternativa, ma come una successione.

La nuova alleanza non può prescindere dall'esperienza della *sofferenza* (cf. Ger 30,5-7.12-15; 31,15-17), nella quale si rivela un giusto rapportarsi di Dio nei confronti del peccatore ostinato; senza dolore non c'è cuore spezzato, non ci sono quindi conversione al Signore e possibilità della grazia.

Ma, più generalmente, dobbiamo dire che la nuova alleanza è una seconda alleanza, che non può avvenire se non dopo la prima, non può realizzarsi cioè senza l'esperienza storica del rifiuto di Dio che porta alla morte, simbolicamente rappresentata dall'esilio: perché è solo quest'esperienza di vissuta e dolorosa debolezza che consente di riconoscere la potenza creatrice di Dio, che fa all'uomo la grazia di diventare capace di bene. C'è la prima e c'è la seconda alleanza; entrambe sono necessarie nel loro rapporto di successione. Il rischio è di credere che sia possibile una nuova alleanza senza esperienza del peccato e quindi senza rivelazione del perdono.

2.2.3 Rapporto al destinatario

«Questa è l'alleanza che concluderò con la casa di Israele» (v. 33): Dio non fa alleanza con altri (si ricordi la proposta provocatoria del Signore di sostituire Israele con un popolo diverso, quello discendente da Mosè in Es 32,10 e Dt 9,14), ma con gli stessi peccatori, con il «popolo di dura cervice» (cf. Es 33,3.5; 34,9; Dt 9,6.13; ecc.), con coloro che «non possono servire il Signore» (Gs 24,19). Anche questo deve essere sottolineato, specie in ambiente cristiano, perché spesso si sostituisce inconsciamente l'espressione «casa di Israele» con la Chiesa, come se la nuova alleanza fosse l'alleanza del Signore con i giusti, dopo il fallimento dell'alleanza antica con l'Israele peccatore. In realtà, i cristiani devono *inserirsi* in Israele, innestarsi nel tronco della loro storia, riconoscendo che la comunione nel peccato è mediazione necessaria per il riconoscimento dell'universale misericordia (Rm 11,32).

2.3. La novità della nuova alleanza

Dopo queste riflessioni introduttive, desunte praticamente dal titolo del v. 33a, veniamo al commento dell'oracolo che definisce la nuova alleanza nei suoi tratti specifici. Distinguiamo tre elementi, in simmetria con la presentazione del patto antico, stipulato con i padri. Diciamo subito comunque che i tre elementi non rappresentano propriamente tre momenti storici distinti (come per la prima alleanza), ma tre aspetti di un unico evento.

2.3.1. La scrittura della Torah sul cuore (Ger 31,33)

Volendo fare un raffronto con la prima alleanza, si potrebbe dire che questa frase rappresenta l'evento fondatore, opposto a quello del «prendere per mano per far uscire dal paese d'Egitto». Nella prima alleanza c'è qualcosa di esteriore (sono presi per la «loro mano», la liberazione è di natura politica) e si fa uso di una certa violenza (connotata dalla radice חזק, «esercitare la forza», che allude forse al motivo letterario della «mano forte e braccio disteso», artefice di segni «grandi e terribili»). Nella nuova alleanza abbiamo inve-

ce un evento *interiore*, perché l'azione di Dio riguarda «il loro intimo», «il loro cuore»; la modalità con cui Dio interviene («porre» e «scrivere») mette implicitamente in gioco la sua mano (o il suo dito), senza tuttavia evocare l'aspetto di forza.

Spesso, nella Bibbia, le contrapposizioni sono *sghembe*, per cui si deve evitare un'esegesi che forzi i rapporti, là dove essi non sono né esplicitati, né chiaramente sottintesi. È così interessante constatare che, mentre la prima alleanza è descritta nel momento fondatore dell'Esodo (uscita dall'Egitto), non si parla di nuova alleanza come nuovo Esodo (cf. invece in Ger 16,14-15; 23,7-8; ecc.), ma come di un *nuovo Sinai*. È chiaro infatti l'evento evocato: il riferimento alla Torah (chiamata «mia Torah») e i due verbi, usati in forma chiasmica, ne sono la prova («porrò la mia Legge nel tuo intimo – e sul tuo cuore la scriverò»).

Infatti il verbo נתן («donare», qui con il significato di «porre») appartiene ai verbi di trasmissione della legge sinaitica (cf. Lv 26,46; Dt 4,8; Ger 9,12; Ne 9,13; 10,30; ecc.), in correlazione con il verbo כתב («scrivere»); cf., ad esempio, Dt 5,22; 31,9; e soprattutto Es 24,12, dove abbiamo un parallelismo di forma chiasmica simile a quello di Ger 31,33 («ti darò [נתן] le due tavole di pietra – e la Legge [וְהַתּוֹרָה] e il comando che ho scritto [כתב] per istruirli»).

In Ger 31,33, il verbo נתן, a motivo del complemento («nel loro intimo») va tradotto con «collocare», «porre», significato, questo, assai frequente in ebraico; ma, sia per la generale significazione del verbo (che abitualmente vuol dire «dare»), sia per il globale riferimento alla tradizione sinaitica, non si può non vedere qui l'atto del *dono*, della comunicazione della Legge, che ha la particolarità di essere intima. La Torah infatti non è fatta udire agli orecchi, non è posta nelle mani o collocata nell'arca, ma è deposta all'interno del cuore.

Il verbo נתן, specie con oggetto o complemento il termine «cuore», è caratteristico d'altronde dei testi di nuova alleanza; nelle citazioni seguenti, si noti anche la finalità del dono:

Dt 29,3:	vi ho dato	un cuore	per conoscere
Ger 24,7:	darò [...]	un cuore	per conoscermi
Ger 32,39:	porrò [...]	nel cuore	il mio timore

Ez 11,19s: *darò loro* un altro **cuore**,
e *porrò [...]* uno spirito nuovo per [...] *camminare*

Ez 36,26s: *darò loro* un **cuore** nuovo,
e *porrò [...]* uno spirito nuovo [...];
vi *darò* un **cuore** di carne,
porrò [...] il mio spirito [...], *camminare*.

L'altro verbo parallelo, «scrivere» (כָּתַב), è ancor più evidentemente evocatore delle tradizioni sinaitiche, che concordemente riportano le parole pronunciate da Dio sul monte, ma narrano anche della loro scrittura su tavole di pietra (cf. Es 24,12; Dt 4,13; 5,22; ecc.).

La messa per iscritto è una prassi tipica nelle stipulazioni di alleanza, uno dei modi per conferirle valore giuridico, a garanzia per entrambi i partner, essendo il segno certo della norma e prova dell'impegno di osservarne le clausole. Si noti, tra l'altro, che è Dio a scrivere; si rivela così il carattere essenzialmente «eteronomo» della Legge, cioè il fatto che l'uomo non è principio della norma morale e religiosa, ma la riceve da un Altro. E si rivela anche che è Dio a impegnarsi nel rapporto, anche se evidentemente impegna anche il partner umano in un'alleanza bilaterale.

Al Sinai Dio scrisse su «tavole di pietra» (Es 31,18; 32,15-16; 34,1-4; Dt 4,13; 5,22; 9,9-11; 10,1-4; 1Re 8,9; 2Cr 5,10).²⁸ Fra i vari supporti di scrittura la pietra evidenziava la *durata* dell'impegno assunto; la roccia, infatti, aveva una durezza maggiore di tutti gli altri materiali (come la terracotta, il legno, il papiro).

Chiara è allora la contrapposizione con la scrittura della Legge del Signore «sul cuore» come elemento caratteristico della nuova alleanza. Le tavole di pietra erano un simbolo esteriore di ciò che adesso si realizza. Erano una «figura», imperfetta, perché: a) le tavole si possono «rompere»;²⁹ b) vengono messe nell'arca, e quindi tolte dalla vista, con il rischio di essere dimenticate; c) suppongono la let-

²⁸ La menzione delle tavole di pietra è esplicitata anche per le tavole riscritte dopo il peccato del vitello d'oro.

²⁹ Risulta così il paradosso che la durezza della pietra non impedisce il rivelarsi della sua fragilità; Mosè stesso farà a pezzi le tavole per indicare la rottura del patto (Es 32,19; Dt 9,17).

tura, operazione certamente non universale, a causa del diffuso alfabetismo, oltre che dell'oggettiva difficoltà di decifrazione della grafia, e a motivo infine della scarsità delle copie disponibili. Inoltre, le tavole della legge non appartengono alla struttura essenziale dell'uomo, sono infatti a lui esterne, poste davanti; da qui il problema della difficile interiorizzazione di una parola scritta su tavole di pietra.

La scrittura sul cuore – tatuaggio indelebile – è un'operazione definitiva. L'israelita quindi non sarà più costretto a scrivere la legge sugli stipiti delle porte, oppure a legarsi sulla mano la Torah scritta o a collocarla tra gli occhi (Dt 6,8-9; 11,18-20), perché l'avrà sempre presente: il «cuore» infatti è la sede della memoria,³⁰ dell'intelligenza, della decisione d'amore. Inoltre non ci sarà più bisogno dell'arca (Ger 3,16), perché sarà il cuore a custodire fedelmente la legge (cf. Ger 3,17; 24,7; 29,13; cf. anche Dt 6,6; 11,18; Is 51,7;³¹ Sal 37,31; 40,8-9; 119,11).

Geremia si serve dunque di una metafora, desunta dalle tradizioni sinaitiche, per evocare un nuovo inizio; si tratta di una modalità letteraria analoga a quella usata in altri testi, in cui per dire la novità si utilizzano però altre metafore.

In Dt 30,6 viene detto che Dio «circonciderà il cuore»: la *circoncisione*, secondo la tradizione abramitica (Gen 17,10-14), è l'«iscrizione» dell'alleanza nella carne; nella nuova alleanza, la medesima iscrizione – che rimane un'esigenza richiesta all'uomo, anche se non rivolta al medesimo organo corporeo (Dt 10,16; Ger 4,4) – viene promessa e attuata dal Signore nel cuore, con il felice risultato che l'uomo può finalmente obbedire in modo perfetto.³²

³⁰ In alcuni testi si parla della «tavola del cuore» (Ger 17,1; Pr 3,3; 7,3); cf., in rapporto alla nuova alleanza, B. COUROUYER, «La tablette du coeur», in *RB* 90(1983), 416-434; A. SCHENKER, «Die Tafel des Herzens. Eine Studie über Anthropologie und Gnade im Denken des Propheten Jeremia im Zusammenhang mit Jer 31,31-34», in *Text und Sinn im Alten Testament. Textgeschichtliche und bibeltheologische Studien*, (OBO 103), Freiburg-Göttingen 1991, 68-81.

³¹ Il testo di Is 51,7 è di particolare rilevanza, in quanto definisce Israele come «coloro che conoscono la giustizia, il popolo che ha la Legge nel cuore»; come in Ger 31,33-34, la «Legge nel cuore» è articolata alla capacità di «conoscere».

³² Sulla tematica, specie per le tradizioni interpretative antiche, cf. R. LE DÉAUT, «Le thème de la circoncision du coeur (Dt XXX 6; Jér IV 4) dans les versions anciennes (LXX et Targum) et à Qumrân», in *Congress Volume Vienna 1980*, (VTS 32), Leiden 1981, 178-205.

Il profeta Ezechiele, dal canto suo, sceglie l'immagine ardita del *trapianto* di cuore per suggerire la radicale trasformazione della struttura profonda dell'essere umano:³³ in Ez 18,31 si domanda che sia l'uomo a farlo, per essere salvo; in 11,19-20 e 36,26-27 tale realizzazione è invece opera di Dio, e in essa si esprime la novità radicale della nuova alleanza.

In Dt 30,11-14 si parla della Legge «sul cuore e sulla bocca» così che sia possibile praticarla;³⁴ ciò avviene in verità nella nuova alleanza quando è Dio a collocare la Torah nell'intimo così da *renderla possibile all'uomo* (cf. per opposizione Gs 24,19-20). È questa la finalità dell'operazione divina sul cuore, come risulterà dal commento del versetto seguente, e com'è esplicitato da diversi testi paralleli al nostro (come ad es. Ger 24,7; 29,13; 32,39.40; Ez 36,26-27; Sof 3,9.13; ecc.); l'agire buono di Dio (il suo «fare bene»: Ger 31,28) rende l'uomo capace di fare il bene.

Un'ultima notazione. In Ger 17,1 il profeta diceva:

Il peccato di Giuda è scritto [כְּחֹקֶהָ] con uno stilo di ferro, con una punta di diamante è inciso sulla tavola del loro cuore [עַל־לִבָּם] e sui corni dei loro altari.³⁵

Con quest'immagine il profeta esprimeva il dramma di un cuore straordinariamente duro, ostinato nel male, che rendeva inevitabile la tragedia. In Ger 31,33 abbiamo una radicale trasformazione di questa figura negativa: dicendo che il Signore scriverà la sua Legge sul cuore degli israeliti, il profeta annuncia che Dio li renderà capaci di bene, atti alla conoscenza del Signore; di conseguenza la storia dell'alleanza si dispiegherà in benedizione. In conclusione, diciamo che,

³³ In Ezechiele, la metafora del trapianto di cuore si coniuga con quella dell'*infusione* di uno «spirito» nuovo (cf. anche Sal 51,12); quest'ultima immagine serve per veicolare l'idea di una vitalità rinnovata (Ez 37,14), conforme alle esigenze di una perfetta relazione con il Signore (11,19; 18,31), perché il soffio donato all'uomo è ora l'alto stesso di Dio (36,26-27; 39,29). Il profeta Gioele interpreterà poi il dono dello spirito come conferimento della qualità profetica, estesa alla totalità del popolo (Gl 3,1-2).

³⁴ Cf. il parallelo di Is 59,21 che identifica l'alleanza con l'effusione dello *spirito* divino e la collocazione delle sue *parole sulla bocca* degli israeliti.

³⁵ Il profeta dice che sono necessari strumenti particolari per incidere su un cuore duro come pietra; il peccato ha avuto quest'efficacia, lasciando tracce indelebili. Sul rapporto tra Ger 17,1-4 e Ger 31,33, cf. in particolare MAIER, *Jeremia als Lehrer*, 347-348.

mediante quest'allusivo linguaggio metaforico, viene qui indicata una trasformazione della persona, nel suo fondo sorgivo di libertà.

La nuova alleanza si realizza quando l'uomo consente pienamente alla legge dell'amore, e quando ciò avviene è perché Dio lo ha donato. Nel nostro testo, la finalità dell'operazione del Signore nel cuore dell'uomo è essenzialmente la stessa relazione di alleanza, espressa dalla formula di reciprocità: «Io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo» (Ger 31,33b). La relazione con YHWH definisce Israele nella sua verità più intima; è di questo che parla il versetto seguente.

2.3.2. La conoscenza del Signore (Ger 31,34a)

«Tutti mi riconosceranno». Questo secondo aspetto della nuova alleanza sarebbe da collegarsi strutturalmente con il secondo momento storico della prima alleanza (e cioè con il fatto che «la mia alleanza essi l'hanno infranta»).

La prima alleanza si realizza perché il Signore conosce Israele e si fa conoscere a lui (elemento di «rivelazione», il cui momento tipico è la comunicazione del nome YHWH: Es 3,13-15). Il verbo יָדַע non esprime solo l'esperienza gnoseologica, quella del conoscere e del sapere; è stata infatti riconosciuta la sua appartenenza al linguaggio tecnico dell'alleanza, di cui esprime la dimensione del mutuo riconoscimento.³⁶ In altre parole, l'alleanza si sostanzia nel fatto che i due partner si rispettano, riconoscono cioè l'altro nella sua natura e nel suo ruolo; e questo è particolarmente significativo nelle alleanze asimmetriche. «Io, YHWH, sono il tuo Dio [questo è ciò che Israele riconosce], e tu Israele, sei il mio popolo [e questo è quello che il Signore riconosce]»; ciò significa che Israele ha solo YHWH come Dio (e non altre divinità) e che il Signore tratta Israele come sua proprietà particolare fra tutte le genti (lo elegge, gli comunica la via del bene, lo difende, ecc.). Amos fa dire al Signore, in una frase che sembra riprodurre un tradizionale assunto di fede: «Solo voi ho

³⁶ Cf. H.B. HUFFMON, «The Treaty Background of Hebrew יָדַע», in *BASOR* 181(1966), 31-37; H.B. HUFFMON - S.B. PARKER, «A Further Note on the Treaty Background of Hebrew *Yada*», in *BASOR* 184(1966), 36-38.

conosciuto [יְדַעְתִּי] fra tutte le famiglie della terra» (Am 3,1). In maniera complementare, Davide raccomanda al figlio che si accinge a costruire il tempio:

Tu Salomone, figlio mio, riconosci [יָדַע] il Dio di tuo padre, servilo con cuore perfetto e con animo volenteroso (1Cr 28,9).³⁷

Questa prima alleanza, nel suo concreto svolgersi storico, è però la rivelazione del contrario, e cioè che Israele *non riconosce il suo Signore*, non ha quel rispetto (timore di Dio) e quell'amore che sono equivalenti al «conoscere YHWH». Come emblematicamente dice Isaia:

Il bue conosce [יָדַע] il suo proprietario e l'asino la greppia del suo padrone, Israele non conosce [לֹא יָדַע] (Is 1,2).³⁸

Nasce o si modula così la tradizione che rilegge i rapporti fra Israele e il suo Dio in termini di stoltezza, di insipienza, di non conoscenza (Os 5,4; per il libro di Geremia, cf. in particolare 2,8; 4,22; 5,1-5; 8,7; 9,3-5.7.23, dov'è particolarmente sottolineato il rapporto tra la non conoscenza di Dio e la stoltezza). Questo è tanto più strano e inatteso se si considera che la prima alleanza, specie con la corrente deuteronomistica (grandemente influente al tempo di Geremia), aveva dispiegato in modo sistematico e capillare la mediazione conoscitiva, rappresentata dalla centralità della Torah (che è istruzione) e dall'organica configurazione dei responsabili dell'insegnamento di questa stessa Legge: da Mosè, che ha in prima persona il compito di «insegnare» (cf. Es 13,8; e soprattutto Dt 4,1.5.14; 5,31; 6,1), ai suoi successori o sostituti, che, secondo il principio della divisione dei poteri, esercitano un'analogia funzione, in diversi ambiti, nella vita quotidiana di Israele. I sacerdoti hanno il compito di istruire nella Torah (cf. Dt 17,11; 33,10; Ger 2,8; Os 4,6; MI 2,6-8); i profeti devono trasmetterla (cf. Ger 5,4-5) e i rappresentanti della tradizione sapienziale, in specie i genitori, hanno il dovere di curare l'in-

³⁷ Si noti la differenza tra l'indicativo divino (Am 3,1) e l'imperativo per l'uomo (1Cr 28,9).

³⁸ Cf. anche Ger 2,8; 9,5; Os 2,10; ecc.

segnamento delle norme del Signore (cf. Dt 4,10; 6,7; 11,19; si ricordi anche tutta la tradizione dei Proverbi, specie nei cc. 1-9).

Si può dire dunque che la prima alleanza costituisce un sistema nel quale l'importanza della conoscenza si traduce nella legge dell'istruzione (Sal 19,12). La conoscenza di Dio – valore supremo dell'alleanza – è mediata dalla conoscenza della Legge, e per conoscere la Legge si rendono necessari i mediatori, gli insegnanti.

Ebbene, tutto questo sistema è dichiarato finito nella prospettiva della nuova alleanza: «Non dovranno più istruirsi l'un l'altro».

Va notato che la formula usata da Geremia per parlare dell'insegnamento non presenta il «docente» con una qualifica specifica di autorevolezza istituzionale, come potrebbe essere quella del «padre», del «sacerdote» o del «sapiente».³⁹ Il nostro testo prospetta infatti una relazione per così dire paritetica e reciproca, quella che intercorre tra «compagni» e «fratelli»,⁴⁰ poiché alla lettera dice:

Non dovranno più istruirsi ciascuno il suo compagno e ciascuno il suo fratello.⁴¹

Questa precisazione non va comunque maggiorata, poiché subito dopo, seppur in una formula stereotipa (Gen 19,11; 1Sam 5,9; 2Re 23,2; ecc.), si introduce la categoria del «piccolo» e del «grande» («tutti mi conosceranno, dal piccolo al grande»). Ciò che il testo vuol quindi sottolineare è il passaggio da un sistema di insegnamento

³⁹ La cosa è rimarcata da B.P. Robinson, il quale pensa che, avendo i padri fallito nel loro compito di educatori, il loro posto venne assunto da «vicini» e «fratelli» [B.P. ROBINSON, «Jeremiah's New Covenant: Jer 31,31-34», in *SJOT* 15(2001), 181-204, spec. 199]. A noi sembra invece che la terminologia usata da Geremia, da una parte, può ricalcare la tradizione deuteronomica, che, proprio parlando delle autorità (del re, del sacerdote e del profeta), sottolinea la loro condizione di «fratello» tra fratelli (Dt 17,15.20; 18,2.15.18); d'altra parte, evidenzia piuttosto il contrasto tra la dimensione umana dell'atto educativo, propria della prima alleanza, che rimane comunque nell'ambito paritetico e sociologico, dalla realtà divina che si dispiega nella nuova alleanza, quando è il Signore stesso a comunicarsi direttamente a ognuno (cf. Is 54,13: «Tutti i tuoi figli saranno discepoli del Signore»).

⁴⁰ Cf. le identiche espressioni di reciprocità in Gen 26,31; 37,19; 42,21.28; ecc.

⁴¹ La locuzione «ciascuno il suo compagno e ciascuno il suo fratello» è attestata anche in Ger 23,35; appare anche in Is 19,2 e Ger 34,17 (con inversione dei termini «compagno» e «fratello»); inoltre, in Es 32,27 l'espressione è ampliata, e comporta la menzione del «fratello», del «compagno» e del «vicino».

mediato da uomini, nell'esteriorità quindi della relazione, a una realtà nella quale Dio stesso si fa conoscere, direttamente e perfettamente.⁴²

La fine dell'insegnamento è determinata dal fatto che la finalità dell'insegnare è perfettamente conseguita: «*Tutti* mi riconosceranno»; è quindi del tutto superfluo, anzi incongruo, il continuare a farlo.

Qualcuno ha detto che l'oracolo della nuova alleanza annuncia la sparizione della mediazione umana, perché infedele alla sua missione:⁴³ verrebbero così indirettamente denunciati il pessimo insegnamento dei sacerdoti, colpevoli di «non conoscere» il Signore (Ger 2,8), o la sapienza perversa degli scribi, rei di aver falsificato la parola di Dio (Ger 8,8-9). A nostro avviso, però, il testo non promette il rimedio a una cattiva mediazione storica nell'ambito dell'insegnamento, ma annuncia un «compimento» dello stesso processo, di tale natura da rendere ormai impertinente il compito didascalico da parte di qualsiasi uomo.

Come capire questa novità? Dal punto di vista descrittivo si devono notare due cose.

1) Nell'«insegnamento» (למד, *Pi.*), è evidente che la cosa insegnata (Torah) è sempre esteriore rispetto al recettore; il maestro, con la sua stessa presenza, dice che il discepolo non conosce.⁴⁴ Finché c'è un maestro, esteriore, siamo nella struttura della prima alleanza.

La nuova alleanza avviene invece quando il maestro se ne va, quando simbolicamente muore. Essa si realizza quando al maestro

⁴² Qualcosa di analogo è espresso in Is 30,20-21, un passo molto originale, che, nel contesto di un intervento misericordioso di Dio nei confronti del suo popolo (cf. v. 18), recita: «Non si terrà più nascosto il tuo Maestro; i tuoi occhi vedranno il tuo Maestro, i tuoi orecchi sentiranno questa parola dietro di te: «Questa è la strada, percorretela», se dovete andare a destra o a sinistra».

⁴³ Cf. B. RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance? Le message des prophètes*, (LeDiv 189), Paris 2002, 60.

⁴⁴ Il docente può inconsciamente intrattenere e coltivare questa situazione riservandosi una parte del sapere. Cf., al contrario, l'autentico maestro di Sap 7,13, che dice: «Senza frode imparai e senza invidia io dono, non nascondo le sue [della sapienza] ricchezze»; ed anche Gv 15,15: «Vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi»; Mt 10,27: «Non vi è nulla di nascosto che non debba essere svelato [...]; quello che ascoltate all'orecchio predicatelo sui tetti».

esteriore si sostituisce – con transizione di continuità – l'esperienza personale,⁴⁵ il possesso intimo della verità (alcuni parlano in questo caso di «maestro interiore», che è da identificarsi con la verità a cui liberamente si acconsente). Questa è la linea della nuova alleanza che si sviluppa tematicamente mediante il simbolo del cuore che conosce o dello Spirito del Signore che diventa principio di intelligenza e di azione buona.⁴⁶

2) L'insegnamento esteriore si presenta sempre sotto forma di imperativo: «Conosci il Signore». Forse non si nota abbastanza quest'aspetto caratteristico della trasmissione cognitiva: si crede che insegnare sia semplicemente mettere davanti al discepolo i dati e/o le soluzioni, quando invece il vero insegnamento è un appello a vivere, e quindi a scegliere, ad aderire al vero. Non si tratta solo dell'insegnamento proprio alla tradizione etica,⁴⁷ ma di ogni insegnamento che è rivelazione di verità, per la quale si impone una scelta di vita che equivale ad abbandonare l'opinione propria o l'errore per appropriarsi dell'autentico bene. Il maestro dice in sostanza: «Seguimi».

Ora, nella nuova alleanza, questa dimensione «imperativa» lascia il posto all'*indicativo*; cessa il comando, non perché adesso si possa fare ciò che si vuole, ma perché si realizza la finalità dell'insegnamento, il quale non ha più ragione di perdurare, perché ha ottenuto il suo scopo. Invece di «conoscete il Signore», si attua il «mi conosceranno» (cf. Is 30,20; 54,13; Ger 24,7; 32,39-40; Os 2,22; Sal

⁴⁵ Ciò non si identifica con la situazione dell'autodidatta, che non ha potuto avere un maestro o l'ha inconsciamente rifiutato, non volendo «ricevere» la verità, non volendo cioè accoglierla come rivelazione e come dono.

⁴⁶ Questa tematica è particolarmente importante nella tradizione neotestamentaria: la sparizione del Gesù storico, maestro esteriore, e l'avvento dello Spirito che insegna interiormente (Gv 16,7), facendo ricordare tutte le parole del Maestro (Gv 14,26) così che il discepolo ne viva, è il culmine della storia salvifica. Scriveva infatti s. Agostino: «Cosa sono dunque le leggi di Dio, da Dio stesso scritte nel cuore, se non la presenza stessa dello Spirito Santo, che è il dito di Dio, per la cui presenza è riversato nei nostri cuori l'amore che è la pienezza della Legge e il compimento del precetto?» [S. AGOSTINO, *De spiritu et littera* 21,36, citato da D. MARAFIOTI, *S. Agostino e la nuova alleanza. L'interpretazione agostiniana di Geremia 31,31-34 nell'ambito dell'esegesi patristica*, (Aloisiana 26), Roma-Brescia 1994, 215].

⁴⁷ Questo è probabilmente il nucleo più importante dell'insegnamento in Israele e in tutto il vicino oriente antico: la sapienza è saper agire bene; ma anche ai nostri tempi i consigli dati dai genitori rappresentano il bagaglio fondatore della sapienza di ogni uomo.

51,8; ecc.). In altre parole, l'esortazione lascia il posto alla pratica consolidata e sicura.

In conclusione, la nuova alleanza non è uno stato che si produce abolendo la mediazione (non è nella soppressione del maestro che si giunge alla vera conoscenza); essa è piuttosto il sistema che si realizza quando la mediazione viene meno, quando il maestro «può morire», lasciando il discepolo (non orfano, perché confortato dallo Spirito) nella perfetta autonomia del conoscere, in rapporto diretto (faccia a faccia) con la Verità, cioè con Dio stesso.

Terminiamo con la notazione sull'*universalità* di questa prospettiva: «Tutti [...] dal più piccolo al più grande». ⁴⁸ L'estensione universale della nuova alleanza (non solo alla casa di Israele, ma anche alle genti) è un tratto relativamente poco sottolineato nei testi veterotestamentari (cf. tuttavia Is 19,19-25; 56,3.6-7; 66,19-21; Ger 3,17-18; Ez 16,52-63; ecc.); lo sarà invece nell'interpretazione evangelica. Nella tradizione profetica si insiste piuttosto sul fatto che *ognuno* (senza distinzioni) può accedere al nuovo patto. ⁴⁹

Questo motivo può essere illustrato facendo riferimento, in modo oppositivo, alla prima alleanza.

1) È chiarissima la tradizione letteraria attestante che la rivelazione di Dio fu riservata solo a pochi eletti, ai quali fu concesso di salire sulla montagna e intrattenersi con Dio (naturalmente Mosè, ma anche altri, fra cui gli *anziani*: cf. Es 24,9); viene così stabilita una specie di distinzione fondante tra la classe docente e quella discente (tra coloro che stanno in cattedra, la cattedra di Mosè, e chi sta ai piedi del maestro). Questo stesso schema vale anche nella versione propriamente profetica: secondo il Deuteronomio (18,15-19) è il profeta a continuare nella storia l'opera di Mosè (è lui che riceve le

⁴⁸ Quest'espressione è un «merismo» usato dunque per indicare la totalità di un, insieme molteplice (cf. Sal 104,25 per i pesci, e 2Cr 38,18 per gli oggetti culturali); essa serve soprattutto per definire la comunità di persone (cf. Ger 6,13; Gn 3,5; Sal 115,13; Est 1,5.20; 2Cr 34,30). Da notare che in Ger 6,30 la locuzione idiomatica serve per definire l'estensione universale del peccato, mentre in Ger 31,34 l'opposto, e cioè l'obbedienza perfetta.

⁴⁹ RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance?*, 63 interpreta la frase insistendo piuttosto sulla responsabilità personale conferita ai singoli individui, quale caratteristica della nuova alleanza (in rapporto quindi con i vv. 29-30), in opposizione all'automatico coinvolgimento collettivo, tipico del primo patto.

parole di Dio e le comunica agli uomini). Analogamente, nel racconto di Nm 11,24-30, lo spirito profetico di Mosè fu comunicato ai settanta *anziani*; ed è da rimarcare la constatazione addolorata di Mosè alle rimostranze del discepolo Giosuè:

Fossero *tutti* profeti nel popolo del Signore e volesse il Signore dare loro il suo spirito (Nm 11,29).

Questo desiderio di Mosè si attua proprio con la nuova alleanza, in conformità esplicita con la profezia di Ezechiele (dono dello spirito del Signore: Ez 36,26), ma soprattutto di Gl 3,1-2:

Dopo questo,
effonderò il mio spirito sopra *ogni carne*,
e diverranno profeti i vostri figli e le vostre figlie,
i vostri anziani faranno sogni,
i vostri giovani avranno visioni.
Anche sopra gli schiavi e le schiave,
in quei giorni, effonderò il mio spirito (Gl 3,1-2).

A tutti noi è familiare l'interpretazione di questa profezia fatta da Pietro nel giorno della pentecoste (dove l'universalismo consiste nella capacità di tutte le genti di comprendere il medesimo discorso), ma è soprattutto da sottolineare, nel testo di Gioele, il fatto dell'abolizione della distinzione tra «anziani» e «giovani» (non è una questione di età, ma di conoscenza, competenza e autorità), tra maschi e femmine, tra liberi e schiavi; l'uguaglianza è data dall'unica esperienza di conoscenza e libertà che è l'esperienza dello spirito.

2) *Piccoli e grandi*: Geremia usa una formula consueta per dire la totalità, ma è certo che egli fa riferimento alla *gerarchia* (cf. Dt 29,9-10), che è mediazione della trasmissione autorevole della Legge, ed è anche il segno di un popolo che obbedisce. Si sa che comunque questo sistema gerarchico non ha funzionato (cf. Ger 5,4-5: i «piccoli» non sanno, ma i «grandi» ignorano). Ora, questa distinzione di autorevolezza «esteriore» è abolita, perché *tutti conoscono*, e quindi la stessa funzione di colui che è chiamato «grande» è finita.

Non si tratta di una democratizzazione sociologica, rivendicata in nome del diritto, ma di una perfetta eguaglianza spirituale, conseguita per dono divino.

2.3.3. Il perdono (Ger 31,34b)

L'ultima frase del nostro testo («poiché perdonerò la loro colpa e del loro peccato non mi ricorderò più»)⁵⁰ non appare logicamente inserita fra le componenti essenziali della nuova alleanza: il perdono sembra infatti un elemento previo al dono della Legge nel cuore e a quello della conoscenza del Signore.⁵¹

Una prima osservazione da fare al proposito è che i testi profetici di nuova alleanza giustappongono spesso i diversi elementi, senza curare una transizione logica dall'uno all'altro. Geremia, ad esempio, annuncia l'uscita dalla paura (Ger 30,5-11) e in seguito parla di guarigione (cioè di perdono: 30,12-17); è chiaro che non vi è un rapporto di successione tra le due promesse. Questo fenomeno, più volte riscontrato, che consiste nell'accostare gli elementi senza uno stretto legame di consequenzialità, ha la funzione di manifestare che nella nuova alleanza tutto è dato *assieme*, non una cosa dopo l'altra, ma ogni cosa con l'altra.⁵²

Una seconda osservazione: a volte, nei testi profetici, il motivo del perdono viene presentato come l'ultima affermazione di Dio (cf. ad es. Ger 50,20; Ez 16,63 o Mic 7,18-20). In Ger 31,34, tuttavia, questa collocazione finale ha una motivazione più specifica. Il testo infatti è introdotto da un morfema (יָ) interpretato da alcuni come enfatico («davvero», «certo»), da altri in rapporto con una delle frasi

⁵⁰ La frase esprime, con un chiaro parallelismo (prima in forma positiva, poi in forma negativa) un identico concetto; la ripetizione ha funzione retorica (rafforzamento dell'idea), e forse indica la natura definitiva del provvedimento: cf. B.A. BOZAK, *Life «Anew». A Literary-Theological Study of Jer. 30-31.* (AnBib 122), Roma 1991, 123.

⁵¹ Così RENAUD, *Nouvelle ou éternelle alliance?*, 38, che definisce il perdono un «préable théologique», e ritiene quindi che il v. 34 (che nel Testo Masoretico è «hors série») sia da rapportarsi al v. 31 (il testo avrebbe dovuto dire subito: io concludo una nuova alleanza, perché perdono). Così anche COUTURIER («Alliance nouvelle», 103), il quale afferma addirittura che il perdono dei peccati «non entra nella definizione» di nuova alleanza.

⁵² In modo analogo, in Ger 50,19-20 si annuncia dapprima il ritorno dall'esilio («riconderò Israele nel suo pascolo, pascolerà sul Carmelo e sul Basan; sulle montagne di Efraim e di Galaad si sazierà»), e poi il perdono («in quei giorni e in quel tempo – dice il Signore – si cercherà l'iniquità di Israele, ma essa non sarà più, si cercheranno i peccati di Giuda, ma non si troveranno, perché io perdonerò a quanti lascerò superstiti»); ovviamente è impensabile un rapporto di successione tra i due fatti: nello stesso «tempo», negli stessi «giorni» si realizza un felice rimpatrio di Israele che testimonia del perdono accordato dal Signore.

precedenti: a) mi conosceranno «perché» perdonerò (o «quando» perdonerò), dunque per il fatto o nel fatto del perdono si rivela YHWH come il Dio della nuova alleanza; b) non è un'alleanza come quella dei padri, «poiché» io perdonerò. In quest'ultimo senso – che è quello che noi condividiamo – lo schema geremiano di nuova alleanza si contrappone allo schema del *rib* della prima alleanza, riassunto dal v. 32.

- | | |
|-----------------------------|------------------------------------|
| 1. Uscita dall'Egitto (IO) | 1. Dono della Legge nel cuore (IO) |
| 2. Rottura del patto (ESSI) | 2. Conoscenza di Dio (ESSI) |
| 3. Punizione (IO) | 3. Perdono (IO) |

Se la prima alleanza aveva la sua terribile conclusione storica nella manifestazione della collera divina, la nuova alleanza ha invece il suo culmine escatologico nella rivelazione del perdono di Dio nei confronti del peccatore.⁵³

Il perdono è un elemento *fondamentale* della nuova alleanza; può da solo dire la totalità del dono. Anche se il perdono mette in gioco esclusivamente l'azione divina, esso evoca nondimeno la riconciliazione come perfetto incontro tra i due soggetti; da qui il carattere permanente della relazione tra il Signore e il suo popolo.⁵⁴

Il perdono è «offerto» da Dio e può essere richiesto da Israele peccatore (cf. le tradizioni delle preghiere penitenziali, che i profeti stessi mettono in bocca al peccatore: Ger 3,21-25; 31,18-19; Os 14,2ss). Ma il perdono ha un aspetto *unilaterale*, poiché può essere «concesso» solo dall'offeso, quindi, nella storia dell'alleanza, solo da Dio; non è un atto dovuto, è invece decisione libera di colui che si rivela come origine della relazione proprio perché «giustifica» colui che non lo merita.⁵⁵ I profeti annunciano l'evento del perdono per

⁵³ Si noti la diversità rispetto alla prima alleanza: in Ger 5,1 il perdono era condizionato alla presenza nella città (di Gerusalemme) di almeno un uomo giusto; essendo il peccato una realtà universale, mancando un attivo principio di conversione all'interno della società israelitica, il perdono risultava così improponibile (Ger 5,7; 36,3; cf. anche Dt 29,19).

⁵⁴ Cf. H.-D. NEEF, «Aspekte alttestamentlicher Bundestheologie», in *Bund und Tora. Zur theologischen Begriffsgeschichte in alttestamentlicher, frühjüdischer und urchristlicher Tradition*, edd. F. AVEMARIE – H. LICHTENBERGER, (WUNT 92), Tübingen 1996, 16.

⁵⁵ Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti*, (AnBib 110), Roma 1986, 138-141.

«quel giorno»; è una promessa (non solo una possibilità), una realtà che si avvererà quando il profeta dirà: «Questo è il momento del perdono, questo è il giorno della redenzione» (cf. 2Cor 6,2).

La terminologia usata da Geremia per qualificare il peccato e il perdono deve essere ritenuta sinonimica. Il verbo סלח («perdonare») è per così dire il termine tecnico del mondo religioso (ha sempre per soggetto Dio); l'espressione «non ricordare più» appartiene invece al linguaggio metaforico, che esprime la medesima realtà del perdono mediante l'immagine dell'*amnistia* (cioè della non considerazione della colpa; cf. anche Ger 50,20).⁵⁶ Questi verbi, a loro volta, sono equivalenti alla terminologia della misericordia (verso il peccatore), che si trova in altri testi di nuova alleanza.⁵⁷ Qui si rivela una sorta di paradosso, si manifesta cioè come sia *estremo* l'atto del perdono: il Dio della perfetta giustizia compie un gesto di gratuita compassione, il Dio che tutto ricorda (cf. Ger 31,20; 50,5) dimentica per sempre le colpe, il Dio che aveva minacciato al popolo le conseguenze inevitabili del loro peccato annuncia la definitiva speranza.

È da notare che, secondo l'AT, il perdono viene ritenuto un atto divino, nel senso che viene ascritto unicamente al Signore; solo nella storia di Giuseppe (che si riconcilia con i fratelli che lo hanno venduto) e solo in qualche episodio della storia di Mosè (cf. Nm 12) e di Davide (che fa amnistia ai ribelli) viene attestato che degli uomini sono capaci di perdonare le offese. Questo dovrebbe aiutare a comprendere come il perdono sia un gesto «creativo», che suppone un amore sublime; e se, nella nuova alleanza (realizzata nel Cristo), ciò è concesso (e quindi richiesto) a ogni credente, vi si deve riconoscere il prodigio di un «potere» inaudito dato da Dio agli uomini (Mt 9,8), quando ciò che è sciolto sulla terra viene sciolto anche nel cielo (Mt 16,19; 18,18), come segno della perfetta e universale riconciliazione, nella quale si compie davvero la «nuova alleanza».

⁵⁶ BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 131.

⁵⁷ Cf. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 136-138. Il perdono viene evocato attraverso una ricca serie di espressioni metaforiche (ivi, 127-131); si fa ricorso, in particolare al lessico del «purificare» (טהר) o «lavare» (כבס); cf. Ger 33,8; e anche Ez 36,25.33; 37,23; Sal 51,4.9; ecc. Suggestive sono le metafore usate in Ger 50,20 e Mic 7,18-20 per indicare il superamento definitivo del peccato.

CAPITOLO 10 LA GIUSTIZIA DELLA FEDE. A PARTIRE DA Ab 2,4

«Il giusto vivrà per la sua fede»: è questa una delle possibili traduzioni del celebre detto del profeta Abacuc וְצַדִּיק בְּאֵמוּנָתוֹ יִחְיֶה, che ha avuto un ruolo determinante nella teologia paolina della giustificazione, e che invita ancor oggi ad approfondire il rapporto tra giustizia e fede, concetti e valori questi di grande rilievo per chi accoglie il messaggio della s. Scrittura.

Tradizionale, nel mondo ebraico, è sempre stata la concezione che definisce il giusto come colui che compie le opere di giustizia in conformità obbediente ai precetti emanati dal Signore; come dice espressamente il Deuteronomio (Dt 6,25):

La giustizia consisterà per noi
nell'osservanza pratica
di tutta questa normativa
davanti al Signore nostro Dio
come egli ci ha comandato (Dt 6,25)

וְצַדִּיק תְּהִי־לִנִּי
כִּי־נִשְׁמַר לַעֲשׂוֹת
אֶת־כָּל־הַמִּצְוֹת הַזֹּאת
לִפְנֵי יְהוָה אֱלֹהֵינוּ
כַּאֲשֶׁר צִוִּינוּ

Come si vede, la giustizia di cui parla il Deuteronomio, documento conclusivo della Torah, è quella che regola la relazione con Dio («davanti al Signore»),¹ ed essa si realizza nelle opere della

¹ La giustizia implica una relazione fra due o più soggetti dotati del principio interiore della libertà, con tutto ciò che essa comporta come responsabilità. Su questo punto rinviamo al nostro articolo P. BOVATI, «“Quando le fondamenta sono demolite, che cosa fa il giusto?” (Sal 11,3). La giustizia in situazione di ingiustizia», in *La giustizia in conflitto. XXXVI Settimana biblica nazionale*, ed. R. FABRIS, (Ricerche storico bibliche), Bologna 2002, 9-38.