

---

## «È forse Efraim un figlio prezioso?». La misericordia paterna di Dio in Ger 31,20

Il «Libro della consolazione» (Ger 30–31) è un componimento unitario e molto rilevante del Libro di Geremia;<sup>1</sup> in esso si annuncia che Dio, con un atto di misericordia inaspettato, «cambia le sorti» del popolo esiliato e umiliato (30,3.18; 31,23) e realizza una «nuova alleanza» (31,31-34).

Il nostro lavoro si concentra su un unico versetto, Ger 31,20,<sup>2</sup> tratto dall'oracolo di 31,15-22.<sup>3</sup> Nella prima parte di questo poema (vv. 15-17) Dio si rivolge a Rachele, che si trova in uno stato di desolazione (v. 15), e le intima di trattenere la voce del pianto perché c'è speranza (vv. 16-17), i suoi figli (il popolo esiliato) torneranno in patria. I vv.

---

<sup>1</sup> Diversi sono gli autori che hanno cercato di ricostruire la storia redazionale dei cc. 30–31. Cf. K. SCHMID, *Buchgestalten des Jeremiabuches. Untersuchungen zur Redaktions- und Rezeptionsgeschichte von Jer 30–33 im Kontext des Buches* (WMANT 72), Neukirchen-Vluyn 1996 (con bibliografia). Altri studiosi hanno analizzato Ger 30–31 a partire dalla loro forma finale: J.M. BRACKE, *The Coherence and Theology of Jeremiah 30-31* (Dissertation Union Theological Seminary), Richmond, VA 1983; B. BOZAK, *Life «Anew». A Literal-Theological Study of Jer. 30–31* (AnBib 122), Roma 1991. Nella monografia di G. FISCHER, *Das Trostbüchlein. Text, Komposition und Theologie von Jer 30–31* (SBB 26), Stuttgart 1993, la critica redazionale e l'analisi «sincronica» sono combinate insieme. Cf. infine B. BECKING, *Between Fear and Freedom* (OTS 51), Leiden-Boston, MA 2004 (con bibliografia).

<sup>2</sup> Per Ger 31,15-22, cf. B.W. ANDERSON, «“The Lord Has Created Something New”. A Stylistic Study in Ger 31:15-22», in *CBQ* 40(1978), 463-478; B. LINDARS, «Rachel Weeping for Her Children, Jeremiah 31:15-22», in *JSOT* 12(1979), 47-62; I. ZATELLI, «The Rachel's Lament in the Targum and Other Ancient Jewish Interpretations», in *RivB* 39(1991), 477-490; J. FERRY, «“Yhwh Crée du Nouveau”. Restauration et Nouveauté dans le Livre de Jérémie. Lecture de Jr 30–31», in *EstBib* 60(2002), 381-404.

<sup>3</sup> Per questa delimitazione della pericope, cf. W. BRUEGGEMANN, *To Build, To Plant. A Commentary on Jeremiah 26-52* (ITC), Grand Rapids, MI-Edinburgh 1991, 269-300; G.L. KEOWN – P.J. SCALISE – T.G. SMOTHERS, *Jeremiah 26–52* (WBC 27), Dallas, TX 1995, 116-124; G. FISCHER, *Jeremia 26–52* (HThKAT), Freiburg im Breisgau 2005, 140-165. Cf. anche BOZAK, *Life «Anew»*, 23-24; BECKING, *Between Fear*, 49-134. Prospettiva diversa in W.L. HOLLADAY, *Jeremiah 2: A Commentary on the Prophet Jeremiah. Chapters 26–52* (Hermeneia), Minneapolis, MN 1989, 155-171; M.A. SWEENEY, «Jeremiah 30-31 and King Josiah's Program of National Restoration and Religious Reform», in *ZAW* 108(1996), 567-583.

18-20 presentano una confessione di Efraim che si evolve in una preghiera penitenziale (v. 18: «fammi tornare!») e una reazione di Dio nel v. 20. Nell'ultima parte, il popolo (la «vergine di Israele») è invitato a costruire dei segnali che fissino nella memoria la strada percorsa per ritornare dall'esilio e con essa la prospettiva della liberazione (v. 21); tale evento di grazia è paragonato in conclusione a una «nuova creazione» (v. 22).

La scelta di commentare solo questo versetto potrebbe sembrare limitante, ma i motivi che ci hanno spinto a rileggere 31,20 sono diversi. In primo luogo, 31,15-22 si trova in una posizione strategica rispetto ai cc. 30-31.<sup>4</sup> La sezione poetica (30,5-31,22) è infatti composta da sei oracoli organizzati in base ai destinatari<sup>5</sup> e l'ultimo passo (31,15-22) è considerato come un vero punto di arrivo del movimento cominciato in 30,5.<sup>6</sup>

Il v. 20, poi, risulta alquanto enigmatico e molto significativo dal punto di vista teologico, dal momento che in esso si trova una straordinaria rivelazione della figliolanza di Efraim e dell'amore misericordioso di Dio. Il nostro lavoro cercherà anzitutto di chiarire il senso della prima parte del versetto, precisando il significato dei termini che qualificano Efraim e della forma interrogativa usata da YHWH. In un secondo momento analizzeremo il v. 20b, presentando un'esegesi dettagliata, per poi concludere il lavoro mostrando che Ger 31,20 è anche una potente affermazione della paternità divina.

## Il figlio caro, il bambino diletto (v. 20a)

La prima precisazione da fare riguarda la domanda di Ger 31,20: «è forse un figlio caro per me, Efraim, un bambino diletto?». Con queste parole, infatti, Dio non si chiede se Efraim possa essere considerato un figlio, ma si orienta piuttosto a ciò che qualifica questa relazione, facendo cadere l'accento su יָקָר «prezioso» e su שְׂשׂוּעִים «delizie, dilette». Per questo motivo, le due parole fungono da veri e propri ele-

<sup>4</sup> Cf. BECKING, *Between Fear*, 49-73 e BOZAK, *Life «Anew»*.

<sup>5</sup> Cf. BOZAK, *Life «Anew»*. Il primo poema è riferito a un destinatario maschile, il secondo a uno femminile e così via sino al sesto poema in cui le due dimensioni si intrecciano: 30,5-11 (maschile); 30,12-17 (femminile); 30,18-31,1 (maschile); 31,2-6 (femminile); 31,7-14 (maschile); 31,15-22 (femminile, maschile e femminile).

<sup>6</sup> Cf. BOZAK, *Life «Anew»*, 105.

menti «operativi»<sup>7</sup> rispetto alle domande e devono essere analizzate con attenzione.

Il termine יקר è un *hapax* dell'AT proveniente dall'aramaico,<sup>8</sup> derivato dalla radice יקר e da יקר. Poiché non abbiamo altri elementi per chiarire il senso di יקר, analizziamo l'aggettivo יקר da cui proviene. Quando è utilizzato in maniera attributiva, come nel caso di יקר, qualifica normalmente un *oggetto materiale* e può essere tradotto «prezioso». Delle trentacinque occorrenze di יקר, diciannove sono collegate al sostantivo אֶבֶן: la pietra «preziosa» è sia l'oggetto di particolare valore economico (1Re 10,2<sup>9</sup>), sia la pietra adatta per la costruzione (1Re 5,31; 7,9-11; 1Cr 29,2; 2Cr 3,6). Quando l'aggettivo è legato a un elemento *non materiale*,<sup>10</sup> i riferimenti possono essere diversi: la grazia di Dio (הַסֶּדֶק, Sal 36,8), la morte dei fedeli (Sal 116,15), la sapienza (Pr 3,15; cf. Qo 10,1), la sollecitudine (הַרְוִיז, Pr 12,27) e l'intelligenza (דַּעַת, Pr 24,4; cf. anche Pr 20,15).

In tutte queste circostanze, il termine indica il valore in sé dell'elemento qualificato e, al contempo, il beneficio per il soggetto che ne riconosce il pregio;<sup>11</sup> cf. ad esempio Pr 3,15.<sup>12</sup> Il testo più interessante per il nostro scopo è Lam 4,2 in cui יקר qualifica delle persone: «I preziosi figli di Sion (בְּנֵי צִיּוֹן הַיְקָרִים), valutati mediante l'oro fino; sono stimati alla stregua di vasi di creta [...]». Anche in questo caso la prospettiva è duplice: il popolo ha oggettivamente perso valore (Lam 4,1,

<sup>7</sup> Cf. HOLLADAY, *Jeremiah* 2, 191; in Ger 31,20 «the operative words may be “dear” and “endearing”».

<sup>8</sup> Il termine יקר è un *Qattil*, una forma «intensiva» rispetto al più comune *Qatil* (cf. P. JOÜON – T. MURAOKA, *A Grammar of Biblical Hebrew* [SubBib 27], Roma 2006 [da ora in poi JM], § 88Ib). Cf. S. WAGNER, «יקר», in *GLAT*, III, 998-1010. Per le attestazioni nella letteratura comparata, cf. BECKING, *Between Fear*, 211-212. In aramaico abbiamo un'attestazione di יקר in Esd 4,10.

<sup>9</sup> Cf. 2Sam 12,30; 1Re 10,2.10.11; 1Cr 20,2; 2Cr 9,1.9.10; 32,27; Ez 27,22.

<sup>10</sup> Anche la radice יקר è correlata con elementi non materiali (Sal 72,14; 139,17; Zc 11,13); tre volte il soggetto è נֶפֶשׁ e con la frase si esprime il valore della vita umana (1Sam 26,21; 2Re 1,13.14).

<sup>11</sup> La LXX di Ger 31,20 mette in risalto l'aspetto «soggettivo», traducendo la domanda come una proposizione affermativa e usando il termine «amato»: ὁὗτος ἀγαπητὸς Εφραϊμ ἐμοί, «un figlio amato è Efraim per me». La recensione di Aquila utilizza un altro termine che rimarca piuttosto il valore oggettivo di Efraim: ὁὗτος ἐντιμος μοι Εφραϊμ, «un figlio prezioso è per me Efraim».

<sup>12</sup> Cf. B. WALTKE, *The Book of Proverbs. Chapters 1–14* (NICOT), Grand Rapids, MI 2004, 258; se Pr 3,15a insiste sul valore della Sapienza, «più preziosa di ogni perla (יקרה היא מִפְּנִיִּים)», Pr 3,15b mette in risalto la dimensione soggettiva della ricerca mediante il riferimento al desiderio: «nessuna cosa desiderabile si può paragonare ad essa».

si sono anneriti), ma questa svalutazione viene presentata da un punto di vista «soggettivo», «sono stimati» come creta.

Il v. 20 continua con un riferimento al motivo della gioia.<sup>13</sup> Il sostantivo *שְׂשׂוּעִים* deriva dalla radice *שׁעע* il cui significato principale è «rallegrarsi, dare gioia».<sup>14</sup> Il sostantivo appare spesso in frasi nominali in cui si esprime la gioia che il fedele prova nella frequentazione delle parole e dell'insegnamento di Dio.<sup>15</sup> Il testo più illuminante per Ger 31,20 è Pr 8,30; in questo passo la sapienza personificata si definisce con queste parole: «Ero delizia ogni giorno (*וְאֶהְיֶה שְׂשׂוּעִים יוֹם יוֹם*), giocavo davanti a Lui (Dio) in ogni tempo (*מְשׁוֹקֶת לְפָנָיו בְּכָל־עֵת*)». Il brano è molto simile a Ger 31,20, perché anche in esso la sapienza è considerata come una «figlia»;<sup>16</sup> questa identificazione è creata dal contesto<sup>17</sup> e grazie all'uso del verbo *שׁחַק* «giocare»,<sup>18</sup> impiegato altrove in ambito familiare, Zc 8,5 e Gb 40,29.<sup>19</sup> In Pr 8,30, quindi, *שְׂשׂוּעִים* designa un'emozione provata da YHWH (v. 30) di fronte alla sapienza: essa è *gioia* (*הֵיָה + שְׂשׂוּעִים*) per YHWH<sup>20</sup> che si rallegra della Sapienza come per una figlia.<sup>21</sup>

<sup>13</sup> La Vulgata di Ger 31,20 recita: *Si filius honorabilis mihi Ephraim, si puer delicatus*. Il termine *honorabilis* significa «che merita onore», mentre *delicatus* può essere tradotto «grazioso, favorito». Questo termine evoca quindi la dimensione piacevole (*delicia*) del rapporto con il bambino piccolo.

<sup>14</sup> Il verbo *שׁעע* *hitpaal* è usato per esprimere la gioia che si prova in Dio e nelle sue leggi; Sal 119,16: «[...] nei tuoi decreti provo gioia (*בְּתוֹרֹתֶיךָ אֶשְׂתַּעֲשַׂע*)»; cf. anche il Sal 119,47.70.

<sup>15</sup> Nel Sal 119 troviamo cinque delle nove occorrenze di *שְׂשׂוּעִים*; in esse alcuni termini relativi all'insegnamento di YHWH sono ritenuti delle gioie per l'orante. Cf. 119,24.77.92.143.174.

<sup>16</sup> Il verbo *שׁעע* si può riferire all'allegria del lattante nel momento del gioco (Is 11,8; 66,12).

<sup>17</sup> Cf. P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento. II. Compiere le Scritture* (Biblica 1), Milano 2001, 356-358. L'esegeta francese presenta alcuni argomenti in favore dell'associazione della sapienza a una figlia: [i] la radice *קנה* (v. 22) significa anche «generare» (cf. Gen 4,1), [ii] *נָסַח* (v. 23) può riferirsi al concepimento (Sal 2,6; 139,13); cf. L. GARCÍA UREÑA, *La metáfora de la gestación y del parto al servicio de la analogía. Una lectura de Sl 2,7* (Dissertationes – Serie Theologica X), Roma 2003, 65-70; [iii] *חַיִל* (vv. 24.25) evoca esplicitamente il parto.

<sup>18</sup> La radice *שׁחַק* *piel* significa «giocare» (Gdc 16,25; Ger 15,17) o «danzare» (1Sam 18,7; 2Sam 6,5.21; Ger 31,4).

<sup>19</sup> Cf. P. BEAUCHAMP, «La personificazione della sapienza in Proverbi 8,22-31: Genesi e orientamento», in G. BELLIA – A. PASSARO (edd.), *Libro dei Proverbi. Tradizione, redazione, teologia*, Casale Monferrato (AL) 1999, 196.

<sup>20</sup> Cf. anche M. CIMOSA, *Proverbi. Nuova versione, introduzione e commento* (Libri biblici. Primo Testamento 22), Milano 2007, 99. Contrario, WALTKE, *Proverbs 1-14*, 391.420-422.

<sup>21</sup> BEAUCHAMP, «La personificazione della sapienza», 196: «La letizia della Sapienza è fortemente relazionale: il piacere è dato ed è ricevuto. La relazione presentata con

L'analisi dei due termini ci ha quindi consentito di mostrare che se יקר può avere una duplice sfumatura di significato, oggettiva (il valore in sé) e soggettiva (il valore per il locutore), שעשעים rimarca piuttosto l'aspetto soggettivo.<sup>22</sup> Il parallelismo dei membri e la progressiva intensificazione che si crea nel verso poetico fa sì che la seconda parte della domanda precisi il senso della prima,<sup>23</sup> evidenziando specialmente la «delizia» e la gioia (שעשעים). Potremmo quindi parafrasare la doppia questione in questo modo: Efraim è forse un figlio prezioso (di valore, come una pietra scelta<sup>24</sup>)? È stato motivo di letizia? Questi interrogativi rimangono aperti e la critica si è divisa nel tentativo di chiarirne il senso; per una corretta interpretazione del versetto, dunque, è utile ora riflettere sul preciso significato delle due domande retoriche.

### Le domande retoriche di Ger 31,20<sup>25</sup>

La domanda retorica<sup>26</sup> è un'interrogativa che non riporta una reale richiesta di informazioni; essa è invece un atto di parola<sup>27</sup> che ha lo scopo di persuadere il destinatario, favorendo l'accoglienza di una considerazione che il locutore conosce già in partenza.<sup>28</sup> Le domande retoriche si distinguono in questioni la cui risposta può essere «sì» o «no»

---

discrezione è quella di una fanciulla con suo padre e con i suoi compagni o con le sue compagne».

<sup>22</sup> See BOZAK, *Life «Anew»*, 99: «The attribute “delight” is much more subjective than “precious”. Delight does not reside in the person of whom it is predicated but in the other, who stands in relation to him/her».

<sup>23</sup> Cf. R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, New York, NY 1985, 3-26.

<sup>24</sup> Si noti il gioco di parole tra הבן יקר e אבן יקרה. La somiglianza sonora potrebbe facilitare l'associazione tra il figlio e la «pietra preziosa».

<sup>25</sup> Cf. A. VAN SELMS, «Motivated Interrogative sentences in Biblical Hebrew», in *Semiotics* 2(1971/1972), 143-149.

<sup>26</sup> Cf. L.J. DE REGT, «Discourse Implications of Rhetorical Questions in Job, Deuteronomy and the Minor Prophets», in L.J. DE REGT – JAN DE WAARD – J.P. FOKKELMAN (edd.), *Literary Structure and Rhetorical Strategies in the Hebrew Bible*, Assen 1996, 51-78 (con bibliografia).

<sup>27</sup> Cf. A. MOSHAVI, «Two Types of Argumentation Involving Rhetorical Questions in Biblical Hebrew Dialogue», in *Bib* 90(2009), 32. Cf. anche J. FRANK, «You Call That a Rhetorical Question? Forms and Functions of Rhetorical Questions in Conversation», in *Journal of Pragmatics* 14(1990), 724: le domande retoriche sono «a type of indirect speech act [...] serving multiple purposes, none of them a request for information».

<sup>28</sup> Cf. FRANK, «You Call That a Rhetorical Question?», 723-738.

e quelle in cui la risposta prevede un contenuto più articolato<sup>29</sup> (dove, cosa, chi?). Nel caso di Ger 31,20 ci troviamo di fronte a una domanda che aspetta un «sì» o un «no»: «Efraim, è forse un figlio (יָרֵךְ) prezioso o (בֶּן) un bambino diletto?». La particella יָ introduce la prima proposizione interrogativa ed essa, poiché è seguita da בֶּן, si raddoppia in una seconda richiesta che la specifica e la prolunga.<sup>30</sup> Quando יָ e בֶּן sono usati in questo modo, la risposta che si attende è negativa.<sup>31</sup> Dunque, come si possono interpretare le domande di Ger 31,20?

Gli esegeti non sono concordi e alcuni ipotizzano che la risposta attesa sia *positiva*,<sup>32</sup> al contrario di quanto dovrebbe succedere in una domanda retorica. La sintassi prevede la possibilità di un interrogativo retorico in cui non si compie l'inversione classica.<sup>33</sup> Per Moshavi,<sup>34</sup> ad esempio, le domande di Ger 31,20 sono da identificare con delle «interrogative orientate»<sup>35</sup> (*conducive interrogatives*). Queste proposizioni non hanno la forza pragmatica delle domande retoriche e non si attendono una risposta di segno contrario; esse, invece, implicano nor-

<sup>29</sup> A proposito delle cosiddette «*wh-*» *questions*, domande che aspettano una risposta differente da «sì» e «no», cf. A. MOSHAVI, «What Can I Say? Implications and Communicative Functions of Rhetorical “WH” Questions in Classical Biblical Hebrew Prose», in *VT* 64(2014), 93-108.

<sup>30</sup> Cf. W. GESENIUS – E. KAUTSCH, *Hebräische Grammatik*, Leipzig 1909 [da ora in poi GK] § 150*b* e JM § 161*e*.

<sup>31</sup> Cf. Nm 11,12; Is 10,15; 66,8; Ez 15,3; Gb 4,17; 38,33; 39,10; 40,27; Sal 77,10; 78,20; 94,9.

<sup>32</sup> Cf. W.A. BRUEGGEMANN, «Jeremiah's use of Rhetorical Questions», in *JBL* 92(1973), 367; BECKING, *Between Fear*, 22. Alcuni esegeti traducono Ger 31,20a con delle domande che aspettano una risposta positiva, cf. BOZAK, *Life «Anew»*, 99; KEOWN – SCALISE – SMOTHERS, *Jeremiah 26–52*, 120; J.R. LUNDBOM, *Jeremiah 21–36. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 21B), New York 2004, 445. Cf. R. GORDIS, «A Rhetorical Use of Interrogative Sentences in Biblical Hebrew», in *AJSL* 49(1933), 212.

<sup>33</sup> Cf. A. MOSHAVI, «Can a Rhetorical Question Have a Positive Answer in the Bible?», in *JSS* 56(2011), 273.

<sup>34</sup> Cf. MOSHAVI, «Can a Rhetorical Question», 256.

<sup>35</sup> Cf. E. FAVA, «Il tipo interrogativo», in L. RENZI – G. SALVI – A. CARDINALETTI (edd.), *Grande Grammatica italiana di consultazione. III. Tipi di frase, deissi, formazione delle parole*, Bologna 1995, 70-127, qui 123-124. Cf. MOSHAVI, «Can a Rhetorical Question?», 257: «Unlike the rhetorical question, which has been consistently shown to have reversed polarity across languages, several types of conducive questions have matched polarity». Gli autori che avevano notato precedentemente questo fenomeno sintattico avevano ipotizzato tre possibili spiegazioni: (i) le domande di questo genere sono un'eccezione alla regola (GORDIS, «A Rhetorical Use», 212-217); (ii) hanno forza *asseverativa* (GK § 150*e*); (iii) hanno un valore *esclamativo* (JM § 161*b*). Moshavi rifiuta queste tre spiegazioni.



malmente una richiesta di conferma<sup>36</sup> («devi davvero partire?») o manifestano una certa sorpresa («il treno è già partito?»).<sup>37</sup>

Sebbene questa ipotesi sia molto suggestiva, si deve riconoscere che Ger 31,20a non può essere interpretato in questo modo. Il v. 20, infatti, è una reazione al pentimento di Efraim (vv. 18-19) in cui non si manifesta nessuna incertezza. Inoltre, nelle parole di Dio non traspare alcuna sorpresa, YHWH non è stupito di fronte all'atteggiamento di Efraim e il comportamento del figlio non viene in nessun modo celebrato.<sup>38</sup>

Diversi esegeti, quindi, ritengono che YHWH voglia piuttosto accusare Efraim<sup>39</sup> con delle domande retoriche che aspettano una risposta *negativa*.<sup>40</sup> Questa spiegazione si accorda bene con la nostra analisi dei termini fatta in precedenza, ma crea problemi di carattere semantico, perché presuppone una negazione dell'amore divino nei confronti di Efraim. Accogliamo quindi questa soluzione, ma proponiamo una terza via.

In realtà, Ger 31,20 presenta una composizione formata da due interrogative seguite da una conclusione introdotta da ׀. Questo tipo di domande retoriche sono frequenti in Geremia e normalmente fanno

<sup>36</sup> Cf. MOSHAVI, «Can a Rhetorical Question?», 268. L'interlocutore cerca una *conferma* dalla persona interrogata (2Sam 14,19; anche 2Sam 12,19), verifica l'identità del destinatario (Gdc 13,11; 1Re 18,7-8; anche 1Sam 24,17; 26,17) o cerca di attirare l'attenzione su qualcosa che si trova nelle vicinanze (1Sam 10,24; 17,25; 1Re 20,13).

<sup>37</sup> Cf. A. MOSHAVI, «“Is That Your Voice, my Son David?”. Conducive Questions in Biblical Hebrew», in *JNSL* 36(2010), 65: «The conducive question is a question that expects a particular answer, e.g. *Didn't you go to work today?* The conducive question relates to information that the speaker suspects or assumes to be true, but is not entirely sure of». Le *conducive interrogatives* sono anche usate per manifestare una sorpresa (Nm 11,29; 1Sam 10,11; 1Re 17,20; 20,32).

<sup>38</sup> Se la domanda fosse «orientata» – «è un figlio caro per me Efraim? Sorprendentemente sì» – ci si aspetterebbe una conclusione di questo tipo: «infatti si è pentito del male fatto, lo ha riconosciuto» (cf. Ger 31,18-19). Al contrario il discorso ritorna sul locutore e insiste sulle azioni di Dio.

<sup>39</sup> Cf. anche W. MCKANE, *A Critical and Exegetical Commentary on Jeremiah. Vol. 2: Commentary on Jeremiah xxvi–lii* (ICC), Edinburgh 1996, 801. Riferendosi a Rashi, l'esegeta ritiene che il versetto presenti una denuncia; cf. Rashi su Ger 31,20.

<sup>40</sup> Cf. HOLLADAY, *Jeremiah* 2, 191. Cf. anche FISCHER, *Jeremia* 26–52, 161; per Fischer la difficoltà di Ger 31,20a esalta il mistero dell'amore divino: «Gottes eigenes Empfinden erscheint ihm ein Rätsel». La Vulgata traduce le domande di Ger 31,20 *Si filius honorabilis mihi Ephraim, si puer delicatus*, «se fosse un figlio onorabile per me Efraim, se fosse un figlio grazioso!». La protasi non seguita da apodosi fa supporre che Efraim non sia stato un figlio onorabile o grazioso.

parte di un ragionamento<sup>41</sup> con cui si può formulare un'accusa<sup>42</sup> (cf. Nm 11,12; Am 6,12; Mi 4,9; Gb 10,5-6) e che può avere il fine pragmatico di convincere l'uditore del male fatto.<sup>43</sup>

Si deve tuttavia riconoscere che, sebbene la struttura argomentativa di Ger 31,20 sia identica, in questo caso la conseguenza introdotta da יָרֹס rovescia la prospettiva in senso profondamente positivo. Nella Bibbia vi sono due testi molto simili che ci consentono di affermare che il caso del v. 20 non sia isolato; si vedano specialmente Is 66,8, «È forse messo al mondo (הָיָה) un paese in un giorno? O nasce (אָמַן) una nazione in un istante? Eppure (כִּי) appena sentiti i dolori, Sion ha dato alla luce i figli», e Is 49,24-26.

In base al confronto con questi ultimi testi, dunque, possiamo affermare che Ger 31,20 è costituito da un'esposizione in cui la conseguenza straordinaria contraddice le attese preparate nella prima parte dell'argomentazione. In questo modo, il brano ottiene un duplice effetto. Innanzitutto, Dio rievoca il male compiuto da Efraim perché sia chiaro che questi non ha meriti di fronte a YHWH.<sup>44</sup> D'altra parte, grazie a un sorprendente rovesciamento, le parole pronunciate in seguito acquisiscono una forza senza paragoni: anche se Efraim non è stato un figlio diletto, YHWH non può cessare di provare un profondo amore nei suoi confronti, la compassione divina è più forte del suo peccato.<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Cf. BRUEGGEMANN, «Jeremiah's use», 358-374; MOSHAVI, «Two Types of Argumentation», 32-46. Le domande retoriche con funzione argomentativa sono seguite da יָרֹס (Es 3,11) o da מְדַבֵּר (Ger 2,14). Così Ger 2,31; 8,4.19.22; 14,19; 18,14-15; 22,28. Cf. VAN SELMS, «Motivated Interrogative», 145; talvolta, il ragionamento termina con una sorta di *reductio ad absurdum* (cf. 1Sam 17,43).

<sup>42</sup> Cf. P. BOVATI, *Ristabilire la giustizia. Procedure, vocabolario, orientamenti* (AnBib 110), Roma 21997, 64-69.

<sup>43</sup> Cf. BRUEGGEMANN, «Jeremiah's use», 361.

<sup>44</sup> Cf. Ez 16,61; alla fine di un *rib* profetico, nel momento in cui YHWH concede il perdono e stipula così un'alleanza eterna (Ez 16,60), afferma: «allora ricorderai la tua condotta». Cf. O. PETTIGIANI, «Ma io ricorderò la mia alleanza con te». *La procedura del rib come chiave interpretativa di Ez 16* (AnBib 207), Roma 2015, 337: «Nel contesto di un innalzamento imprevedibile, qual è l'essere resa nuovamente madre, quello che la sposa sperimenta non è la sensazione di un giusto e meritato trionfo [...] bensì la confusione che deriva dall'essere ricolmati di benefici riconoscendo di non averne diritto».

<sup>45</sup> Cf. MCKANE, *Jeremiah. Vol. 2*, 801: «Yahweh is fully apprised of a lamentable history of apostasy [...] and his resolve to shew mercy to Ephraim is a "notwithstanding" of immeasurable generosity».



## La sanzione, la memoria, la misericordia

Il brano che conclude il v. 20 sembra non fornire alcuna informazione particolare, mentre lo studio della prima parte del versetto ci ha preparati a una rivelazione straordinaria dell'amore divino. È quindi utile, a questo punto, precisare il senso delle parole divine e mostrare con maggiore chiarezza la loro forza teologica.

### *L'accusa e la memoria*

Il versetto continua in maniera un po' enigmatica: «Ogni volta che parlo contro di lui, certamente lo ricordo ancora» (כִּי־מַדִּי דְבַרִּי בּוֹ זָכַרְתִּי). La traduzione dell'espressione דָּבַר + כִּי non è semplice, come si nota da una rassegna delle versioni e dei commentatori moderni;<sup>46</sup> il motivo di una tale disparità si deve attribuire alla polisemia della particella כִּי. Il sintagma, infatti, può significare sia «parlare con» (Dt 6,7; 11,19; 1Sam 25,39; Ab 2,1) che «parlare contro»<sup>47</sup> (Nm 21,5.7; Sal 50,20; 78,18-19; Gb 19,18). Il contesto e il discorso fatto a proposito delle domande di Ger 31,20, ci spingono a tradurre דָּבַר + כִּי «parlare contro». La prima parte del versetto, infatti, dimostra che Efraim è diventato motivo di dispiacere; per questo, דָּבַר + כִּי non può che riferirsi alla parola minacciosa indirizzata da YHWH al popolo per correggerlo.

Nel brano si insiste poi su una tematica importante per la Bibbia Ebraica: la memoria.<sup>48</sup> Ricordare, significa produrre delle conseguen-

<sup>46</sup> La LXX traduce «le mie parole sono in lui», mentre la Vulgata ha *ex quo locutus sum de eo*; il Targum interpreta: «ogni volta che metto le parole della mia Legge sul suo cuore per metterle in pratica», la Peshitta traduce letteralmente *dbzbn' dmmll 'n' bh*. Le versioni moderne rendono sia «parlare contro» (RSV, LB) che «parlare di» (TOB, BJ). Anche i commentatori hanno opinioni divergenti: MCKANE, *Jeremiah*. Vol. 2, 802; LUNDBOM, *Jeremiah 21-36*, 444; FISCHER, *Jeremiah 2*, 161 traducono «parlare contro». HOLLADAY, *Jeremiah 2*, 191 invece, preferisce mantenere l'ambivalenza.

<sup>47</sup> Nm 12,1-8 è un testo decisivo per interpretare il sintagma דָּבַר + כִּי. In esso si possono riscontrare contemporaneamente le due possibili sfumature di significato: ai vv. 1.8 דָּבַר + כִּי esprime l'accusa che rivolgono Miriam ed Aronne a Mosè, a causa del suo matrimonio con una donna etiopica; nei vv. 2.6.8, invece, è utilizzato per indicare la speciale rivelazione di Dio a Mosè. Cf. B.A. LEVINE, *Numbers 1-20. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 4), Garden City, NY 1993, 328-329.

<sup>48</sup> Cf. B.S. CHILDS, *Memory and Tradition in Israel* (SBT 37), London 1962; W. SCHOTTROFF, «Gedenken» *im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel Zakar im semitischen Sprachkreis* (WMANT 15), Neukirchen-Vluyn 1964.

ze nella realtà,<sup>49</sup> e questo è valido sia per il piano antropologico<sup>50</sup> sia per quello teologico.<sup>51</sup> Il riferimento alla memoria divina prepara talvolta l'annuncio di un intervento sanzionatorio, specialmente quando זכר è collegato al verbo פקד, il cui significato può essere sia «visitare»<sup>52</sup> (Ger 15,15; Sal 8,5; 106,4), sia «punire»<sup>53</sup> (cf. Ger 14,10; Os 8,13; 9,9). Tuttavia, l'atto del ricordare, in Dio esprime più comunemente l'intenzione di salvare, specialmente quando si impiega l'espressione «ricordare l'alleanza»; si pensi alla svolta dopo il diluvio (Gen 9,15-16) o alle indicazioni che si trovano in Es 2,24-25, quando YHWH si attiva in difesa del suo popolo.<sup>54</sup> Anche dove si afferma che Dio ricorda una persona, le conseguenze per colui che viene ricordato sono benefiche: cf. Gen 8,1;<sup>55</sup> 19,29; Gdc 16,28; Sal 74,2; 115,12. La memoria di Dio ha una forza vitale (Gen 30,22; 1Sam 1,11.19), mentre il suo oblio produce l'annichilimento (שחת, Dt 4,31). Il significato di questo membro è allora chiaro: la correzione divina e l'accusa rivolta a Efraim non sono esclusivamente manifestazioni di sdegno, ma sono segno di un'intenzione salvifica.

### *La misericordia viscerale*

Il v. 20 si conclude con due proposizioni collegate: על־כֵּן הָמוּ מְעִי לוֹ רַחֵם אֲרַחֲמֶנּוּ. La preposizione על seguita da כֵּן («per questo») crea un nesso di causa ed effetto con ciò che precede,<sup>56</sup> precisando il legame tra

<sup>49</sup> J. PEDERSEN, *Israel. Its Life and Culture I-II*, London 1926, 106-107.

<sup>50</sup> CHILDS, *Memory*, 45-65. Quando l'oggetto del ricordo è una persona, come in Ger 31,20, il riferimento alla memoria insiste sulle conseguenze concrete dell'atto. Cf. Gen 40,23 e 1Sam 25,31.

<sup>51</sup> CHILDS, *Memory*, 33-34.40.

<sup>52</sup> Cf. G. ANDRÉ, *Determining the Destiny. PQD in the Old Testament* (Coniectanea Biblica – Old Testament Series 16), Lund 1980.

<sup>53</sup> Cf. ANDRÉ, *Determining*, 191. Cf. anche Es 32,34-35; Ger 5,9.29; 6,15; 11,22.

<sup>54</sup> Cf. J.-L. SKA, «Our Fathers have told us». *Introduction to the Analysis of Hebrew Narratives* (SuBib 13), Roma 2000, 90-91. Es 2,23b-25 marca un forte cambiamento nell'intreccio del libro dell'Esodo: per la prima volta nel libro dell'Esodo il narratore fa riferimento all'intervento di Dio. Cf. Es 6,5; Lv 26,42.45; Sal 105,8; 106,45.

<sup>55</sup> Cf. B.W. ANDERSON, «From Analysis to Synthesis: The Interpretation of Gen 1-11», in *JBL* 97(1978), 23-39. Per l'autore il racconto del Diluvio (Gen 6-9) è organizzato attorno a un centro strutturale e tematico che si manifesta in Gen 8,1 con il riferimento alla memoria di Dio.

<sup>56</sup> Cf. JM § 170b. על־כֵּן compare 149 volte nella Bibbia Ebraica e nella maggioranza dei casi ha valore analettico (cf. ad es.: Gen 2,24; 10,9; 16,14; 20,6; 25,30; Es 5,8).

le affermazioni che stiamo per analizzare e quanto si è detto sinora: la misericordia è effetto della memoria.

Il verbo *המה* significa «turbare, agitare» e indica sia il trambusto, sia il rumore fragoroso causato da un forte movimento.<sup>57</sup> Se il soggetto è personale, il verbo si riferisce a una profonda agitazione interiore (Sal 55,18; 77,4). Il termine *מֵעָה*, invece, denota le «viscere», gli organi interni che frequentemente sono collegati alla generazione, sia per quanto riguarda il padre (Gen 15,4; 2Sam 7,12; 16,11; 2Cr 32,21) che la madre (Gen 25,23; Is 49,1; Sal 71,6; Rt 1,11); le «viscere» sono anche la sede delle emozioni più forti: la paura o l'angoscia (Sal 22,15; Gb 30,27; Lam 1,20; 2,11<sup>58</sup>), l'agitazione (Is 16,11) o l'amore (Ct 5,4). L'espressione *המה + מֵעָה* (cf. proprio Is 16,11 e Ct 5,4) implica, quindi, la manifestazione di una forte emozione.<sup>59</sup>

La commozione di Ger 31,20 si traduce quindi in compassione:<sup>60</sup> *רַחֵם אֶתְרַמְנוּ*. Dal punto di vista sintattico abbiamo una costruzione intensiva in cui l'infinito assoluto rafforza lo *yiqtol* e implica una modalità deontica.<sup>61</sup> Questa forma grammaticale serve per evidenziare l'impegno preso in prima persona da parte di chi formula la proposizione.<sup>62</sup> Si potrebbe tradurre: «certamente ne voglio avere misericordia», realizzando, in questo modo, un parallelismo con *זָכַר אֶתְרַמְנוּ עוֹד* «certamente lo voglio ricordare ancora»; in questa associazione abbiamo un'ulteriore conferma che la memoria e la misericordia sono legate.

<sup>57</sup> La LXX traduce *המה* con *ταράσσω* «agitare» (Is 51,15) e *κυμάτω* «gonfiarsi», per le acque (Is 17,12; Ger 6,23); in altri casi, è reso con dei verbi che implicano un'emissione sonora: *ἠγγέω* «rumoreggiare» (1Re 1,41), *βοάω* «gridare» (Is 22,2), *βομβέω* «fare un forte rumore» (Ger 31,35 – 38,36 [LXX]).

<sup>58</sup> Cf. B. COSTACURTA, *La vita minacciata. Il tema della paura nella Bibbia ebraica* (AnBib 119) Roma 2007, 217.

<sup>59</sup> Soggetto di *המה* può essere anche il cuore (Ger 4,19; 48,36) e l'anima (Sal 42,6.12; 43,5). Anche in questo caso la combinazione di parole manifesta una forte emozione di paura o di tristezza.

<sup>60</sup> Cf. S.D. SPERLING, «Biblical *rhm* I and *rhm* II», in *JANES* 19(1987), 149-159; E. FARFAN NAVARRO, «*רחם*, un Estudio Previo», in *EstBib* 57(1999), 227-238; D. ERBELE, «Gender Trouble in the Old Testament». Three Models of the Relation Between Sex and Gender», in *SJOT* 13(1999), 131-141.

<sup>61</sup> Cf. JM § 123d: «Placed before the verb, the infinitive absolute generally has a stronger nuance than when it follows it, and it is easy to see why, since putting an accusative before a verb reinforces the emphasis». Cf. Gen 2,17; 18,10.

<sup>62</sup> Cf. S.N. CALLAHAM, *Modality and the Biblical Hebrew Infinitive Absolute* (AKM 71), Wiesbaden 2010. In Ger 31,20 si trovano due infiniti assoluti che servono per esprimere una modalità deontica commissiva: *ibid.*, 166: «Speakers use commissives to indicate commitment either to do something or to refrain from doing something». Cf. Gen 22,17; Es 17,14; 2Sam 5,19.

Il verbo רחם è usato quasi sempre per un'azione il cui soggetto è Dio stesso: «avere compassione». <sup>63</sup> La radice fa parte del vocabolario della misericordia e può esprimere l'atto del perdono. <sup>64</sup> Attraverso questa affermazione si esalta l'attenzione che Dio ha per la persona: YHWH perdona Efraim peccatore perché lo ama come un figlio. <sup>65</sup> Qualcosa di simile succede in Os 1,6, anche se in senso contrario: Dio dice a Osea di chiamare «non amata» (לֹא רַחֲמָהּ) la figlia che è frutto delle prostituzioni della moglie, perché il suo nome dovrà esprimere il suo rigetto <sup>66</sup> («non tornerò più ad amare»). La vicenda familiare di Osea esprime simbolicamente il distacco tra Dio e il popolo: egli rifiuta di perdonarli <sup>67</sup> («certamente non li perdonerò», כִּי־יִנְשָׂא אֶשְׂפָא לָהֶם). In questo caso la relazione tra misericordia, perdono e paternità viene affermata per via negativa; come il padre umano, per esprimere il rigetto nei confronti della figlia, la segna con un nome che afferma una radicale mancanza di compassione nei suoi confronti, allo stesso modo Dio interromperà la sua relazione con il popolo non perdonandolo. Esiste quindi una certa somiglianza tra l'amore che lega un genitore al proprio figlio, espresso dalla radice רחם, e l'atto di misericordia verso il colpevole.

### Ricapitolazione: la misericordia di Dio e la sua paternità

Prima di concludere il nostro studio è utile ricapitolare quanto detto sinora, riflettendo criticamente sulla convinzione di quegli studiosi che spiegano le azioni divine del v. 20 come un'espressione del suo amore «materno». <sup>68</sup> Questa interpretazione, infatti, non sembra perti-

<sup>63</sup> I casi in cui il soggetto di רחם è umano sono elencati nella nota 71. Ad essi si può aggiungere Sal 18,2. Quando invece si descrive un'azione divina, il verbo ha spesso come oggetto la persona misera o debole e significa «compatire» (cf. Is 49,13); Dio prova compassione per lo stato penoso degli esiliati (Is 14,1; Zc 10,6), per gli afflitti e i miseri (2Re 13,22-23; Sal 116,5-6), per l'orfano (Is 9,16; Os 14,4).

<sup>64</sup> Cf. Es 33,19; Is 54,8.10; Mi 7,19.

<sup>65</sup> Cf. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 136: il vocabolario della misericordia «ha la funzione di rivelare la disposizione del cuore di colui che ha promosso il rib».

<sup>66</sup> Cf. F.I. ANDERSEN – D.N. FREEDMAN, *Hosea. A New Translation with Introduction and Commentary* (AncB 24), New York 1980, 188. La forma *pual* dell'aggettivo «implies a completed act of rejection».

<sup>67</sup> Cf. ANDERSEN – FREEDMAN, *Hosea*, 189-192. Il sintagma נשָׂא + לָּ può essere tradotto «perdonare» (Nm 14,19; Is 2,9).

<sup>68</sup> Cf. P. TRIBLE, *God and the Rhetoric of Sexuality* (OBT), Philadelphia, PA 1978, 39-53; R.P. CARROLL, *Jeremiah. A Commentary* (OTL), London 1986, 600; HOLLADAY, *Jeremiah* 2, 191.

nente<sup>69</sup> e gli argomenti contrari sono diversi. Innanzitutto, il contesto di Ger 30–31 insiste in maniera esplicita sulla paternità di Dio e non sulla sua maternità: «Io sono un padre per Israele ed Efraim è il mio figlio primogenito» (Ger 31,9). Inoltre, sebbene רחם sia stato spiegato come un verbo denominativo derivato dal sostantivo רֶחֶם, «ventre»,<sup>70</sup> e interpretato come una radice che mette in risalto la maternità del soggetto verbale, quando è usata in ambito antropologico può avere soggetti diversi dalla madre e non denota sempre una tenerezza di carattere «materno». <sup>71</sup> Nella Bibbia ebraica, poi, troviamo almeno due occorrenze in cui la misericordia divina, espressa mediante רחם, è esplicitamente collegata alla paternità (oltre a Os 1,6 di cui abbiamo parlato). In Is 63,15<sup>72</sup> il profeta, usando il registro della supplica, chiede a Dio di rivolgere il suo sguardo sul popolo («Guarda dal cielo e vedi, dalla tua dimora santa e gloriosa») e si domanda: «Dov'è il tuo zelo e la tua forza, il fremito delle tue viscere (הֲמוֹן מֵעֵיֶדֶ) e la tua misericordia (וְרַחֲמֶיךָ)?», affermando nel v. 16: «Perché tu sei nostro padre, poiché Abramo non ci conosce e Israele non ci riconosce; tu YHWH sei nostro padre». <sup>73</sup> Come in Ger 31,20, quindi, si associa רחם a המה + המָעָה e, anche se il linguaggio antropomorfo<sup>74</sup> potrebbe far pensare a una reazione fortemente emotiva e istintiva,<sup>75</sup> la reazione è collegata in maniera chiara con la paternità (אב) è ripetuto ben due volte in Is 63,16). Il Sal 103,13 – «Come un padre ha misericordia dei suoi figli, YHWH ha misericordia di coloro che lo temono» – richiama altri due temi che appaiono in Ger 31,20: Dio, misericordioso come un padre (רחם, v. 13), perdona perché «ricorda che polvere noi siamo» (זכר, v. 14), conosce la sua costitutiva debolezza.<sup>76</sup> Per questi motivi, riteniamo che sia meglio associare le azioni divine di Ger 31,20 al comportamento di un padre.

<sup>69</sup> Non tutti i commentatori concordano con l'interpretazione di Tribble; cf. ad es. MCKANE, *Jeremiah*. Vol. 2, 801-802; LUNDBOM, *Jeremiah 21–36*, 446.

<sup>70</sup> Cf. TRIBLE, *God and the Rhetoric*, 33.

<sup>71</sup> Il soggetto di רחם è solo una volta femminile (Is 49,15). Il verbo רחם è inoltre usato per indicare la clemenza dei vincitori verso i vinti nel contesto militare (1Re 8,50; Is 13,18; Ger 6,23; 21,7; 42,12); soprattutto questo secondo impiego non sembra richiedere una lettura «materna».

<sup>72</sup> Cf. S. PAUL, «Literary and Ideological Echoes of Jeremiah in Deutero-Isaiah», in *World Congress of Jewish Studies* 5(1969), 118-120.

<sup>73</sup> Cf. J.L. KOOLE, *Isaiah III. Vol. 3 / Isaiah 56–66* (HCOT), Leuven 2001, 374-376.

<sup>74</sup> Cf. J. SCHILDENBERGER, «Darum schlägt ihm mein Herz – Ich muss mich seiner erbarmen (Ger 31,20)», in *GeLe* 36(1963), 163-178.

<sup>75</sup> Cf. FISCHER, *Jeremiah 26–52*, 162.

<sup>76</sup> Cf. F. FICCO, «Mio figlio sei Tu» (*Sal 2,7*). *La relazione Padre-figlio e il Salterio* (Tesi Gregoriana. Teologia 192), Roma 2012, 287-293.

Il collegamento tra la paternità e la misericordia «viscerale» è in linea con diversi testi della Bibbia ebraica in cui si afferma che Dio perdona perché padre,<sup>77</sup> la riconciliazione è possibile proprio grazie alla forza generatrice del genitore. Il contatto tra il ricordare e la paternità, invece, è solitamente meno considerato, anche se non può essere ritenuto insolito. La famiglia, infatti, è il santuario della tradizione e il genitore è custode di quelle memorie<sup>78</sup> che contribuiscono a formare l'identità del figlio negli anni della sua educazione.<sup>79</sup> Una simile connessione tra memoria e contesto familiare si ritrova, oltre che in Sal 103,13-14, anche in Ez 16,60, al termine di un lungo testo di accusa; nel versetto, infatti, YHWH risale a un passato remoto che è precedente alla colpa:<sup>80</sup> «Ma io ricorderò la mia alleanza con te, nei giorni della tua giovinezza e farò sussistere in tuo favore un'alleanza eterna». L'annuncio di un'alleanza eterna si fonda sulla relazione che ha legato Dio alla donna sin dalla giovinezza, quando YHWH, passandole accanto e trovandola abbandonata, l'ha adottata ed è diventato suo padre (Ez 16,4-7).<sup>81</sup>

Quindi, il v. 20b contraddice le attese suscitate nel v. 20a, perché se la parola si è manifestata nei confronti di Efraim con il tono minaccioso dell'accusa, YHWH dimostra che il suo scopo è stato sempre quello di salvare il figlio tramite la riconciliazione. Inoltre, Dio, attraverso il perdono, dimentica il misfatto e cessa di vivere la relazione con chi ha commesso la colpa a partire dal male che questi ha compiuto.<sup>82</sup> In questo modo, il passato viene liberato dal peso della colpa e la persona

<sup>77</sup> Cf. FICCO, «*Mio figlio sei Tu*», 303-310.

<sup>78</sup> Cf. P. RICOEUR, *La mémoire, l'histoire, l'oubli* (Essais 494), Paris 2000. Nell'ultima parte del suo lavoro, Ricoeur riflette sulla capacità tipicamente umana di costituire la propria identità trattenendo alcuni avvenimenti nella memoria e dimenticandone altri.

<sup>79</sup> Cf. M. PAVAN, «La memoria nel Salterio: un'interpretazione del Sal 78», in M.I. ANGELINI – R. VIGNOLO (edd.) *Un libro nelle viscere. I salmi, via della vita* (Sestante 29), Milano 2011, 195: «La memoria è strettamente collegata all'identità e all'appartenenza. Si può dire che “ricordare” è “appartenere” non solo nel senso che “si è ciò che si ricorda”, ma anche che l'appartenenza a un determinato ambito di relazioni, a una tradizione, determina la memoria». Cf. anche J.-P. SONNET, *Generare è narrare*, Milano 2014.

<sup>80</sup> Cf. PETTIGIANI, «*Ma io ricorderò la mia alleanza con te*», 329: «Tale decisione si fonda su una memoria che risale indietro nel tempo. Infatti, se nel passato prossimo della sposa ci sono solo azioni abominevoli, in un passato più remoto, si era vissuto un periodo di alleanza felice».

<sup>81</sup> Cf. PETTIGIANI, «*Ma io ricorderò la mia alleanza con te*», 329.

<sup>82</sup> Cf. BOVATI, *Ristabilire la giustizia*, 130-132. Il sintagma לֹא + זָכַר «non ricordare» può esprimere l'atto del perdono accordato al peccatore; Is 43,25; 64,8; Ger 31,34; Sal 25,7; 79,8.



riceve in dono la possibilità di ricominciare,<sup>83</sup> perché YHWH «ricorda» il colpevole e si preoccupa di lui.

## Conclusione

Alla fine del nostro lavoro, possiamo riconoscere un primo motivo che giustifica l'interesse per Ger 31,20: la sintassi enigmatica. YHWH parla di Efraim, utilizzando la terza persona, come per rivolgersi a uno spettatore esterno. In questo modo, entra in dialogo con ogni ascoltatore e ogni lettore, aprendo il suo cuore e chiamando l'interprete a un «impegno» esegetico importante. Infatti, Dio formula il suo pensiero con un'argomentazione complessa formata da due domande retoriche – «Efraim è forse un figlio prezioso, un bambino diletto?» – e da una conseguenza. Negli interrogativi, l'accento cade sugli aggettivi e l'analisi ha dimostrato che la risposta attesa è negativa: no, Efraim non è stato un figlio prezioso, né una gioia per il padre. Nonostante ciò, il discorso è inaspettatamente rovesciato da quanto viene detto nella seconda parte.

Il padre ha minacciato e accusato Efraim, ma non ha mai perso la memoria della loro relazione. Proprio per questo motivo desidera manifestare la propria compassione attraverso il perdono, mostrando che la relazione con il popolo non è stata infranta dall'esilio. La reazione di Dio, quindi, non è una semplice risposta al pentimento di Efraim, ma dipende da una gratuita benevolenza che precede la conversione.<sup>84</sup> Attraverso il motivo della memoria, infatti, YHWH risale sino all'origine della relazione con Efraim, rivelando, in questo modo, che il legame con il figlio non può essere cancellato. Mediante il riferimento alla sua compassione «viscerale», poi, rende manifesta la profonda correlazione tra il perdono e la paternità, e quindi tra la riconciliazione e l'atto del «generare».

<sup>83</sup> Cf. RICOEUR, *La mémoire*, 637. Parlando del perdono di una colpa imperdonabile, l'autore afferma: «Tout se joue finalement sur la possibilité de séparer l'agent de son action. Ce déliement marquerait l'inscription, dans le champ de la disparité horizontale entre la puissance et l'acte, de la disparité verticale entre le très haut du pardon et l'abîme de la culpabilité. Le coupable, rendu capable de recommencer, telle serait la figure de ce déliement qui commande tous les autres».

<sup>84</sup> Cf. P. BOVATI, *Vie della giustizia secondo la Bibbia. Sistema giudiziario e procedure per la riconciliazione* (Biblica), Bologna 2014, 92: «Va sottolineata la libertà di colui che perdona [...]; il perdono nasce dall'amore gratuito per l'altra persona e, come tale, non ha legge. Solo la vittima è autorizzata a perdonare».

In conclusione, è utile segnalare una possibile apertura per una prossima ricerca. Il canto di Ger 31,15-22 si conclude con il v. 22 in cui l'evento della salvezza del popolo viene descritto in questo modo: «YHWH ha creato una cosa nuova sulla terra». La «novità» escatologica mantiene l'analogia con la storia passata di Israele, ma non si limita a ripresentare il passato in altra forma.<sup>85</sup> Il «nuovo» è una creazione, un atto originario che apre un orizzonte completamente inaspettato.<sup>86</sup> Quindi, mentre Dio libera il peccatore dal passato segnato dalla colpa, interviene come creatore e padre, e con la sua forza generatrice restituisce al popolo la speranza nella possibilità di un futuro completamente differente rispetto a un passato di peccato.<sup>87</sup>

FABRIZIO FICCO  
 Collegio Redemptoris Mater  
 Via della Tenuta della Maglianella, 88  
 00166 Roma  
 fab.ficco@gmail.com

### Parole chiave

Ger 31,20 – Domande retoriche – Memoria – Misericordia – Paternità di Dio

### Keywords

Jer 31,20 – Rhetorical questions – Memory – Mercy – Fatherhood of God

### Sommario

L'articolo si concentra su Ger 31,20, notevole soprattutto per la sua qualità letteraria e teologica. In esso YHWH interviene direttamente e parla di Efraim

<sup>85</sup> Cf. Is 41,15; 42,9; 43,19; 48,6; 62,2; 65,17; 66,22; Ez 11,19; 36,26. Cf. G. VON RAD, *Theology of the Old Testament. II. The Theology of Israel's Prophetic Traditions* (OTL), New York 1965, 113-119.247. Il verbo  $\text{וַיַּבְרֵא}$  può implicare che l'intervento divino è capace di realizzare una salvezza inattesa.

<sup>86</sup> Cf. J. MOLTSMANN, *The Coming of God. Christian Eschatology*, London 1996, 27-28: «What is new announces itself in the judgment on what is old. It does not emerge from the old; it makes the old obsolete. It is not simply the old in new form. It is also a new creation. That is why *barah* is used - the word employed exclusively for the divine creation».

<sup>87</sup> Questo articolo è una versione compatta e aggiornata di un lavoro presentato diversi anni fa al Pontificio Istituto Biblico. Desidero esprimere la mia gratitudine a p. Pietro Bovati che mi ha guidato negli studi in quegli anni e nei successivi.

in terza persona, come per coinvolgere nel suo ragionamento un ascoltatore esterno. Attraverso un'argomentazione complessa, formata da due domande retoriche e da una conseguenza, lo conduce a una sorprendente conclusione: Efraim non è stato un figlio che ha procurato gioia al genitore, eppure, l'amore di YHWH non è venuto meno. Dio non ha perso la memoria della relazione con il popolo e per questo ha manifestato una profonda compassione per Efraim e una misericordia paterna.

### Summary

The article concentrates on Jer 31,20, which is remarkable above all for its literary and theological quality. In this passage, YHWH intervenes directly and speaks about Ephraim in the third person, as if involving an external listener into his reasoning. Through a complex argumentation, consisting of two rhetorical questions and a consequence, YHWH guides the reader to a surprising conclusion: even though Ephraim was not like a son who brought joy to his parent, YHWH's love did not fail. God has remembered the relationship with Ephraim and has therefore shown both deep compassion towards him and a fatherly mercy.