

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## SECONDA DI QUARESIMA

### DOMENICA DELLA SAMARITANA

La seconda domenica di Quaresima presenta in tutti e tre i cicli il dialogo di Gesù con la donna di Samaria (Gv 4,5-42). La ricchezza della pagina permette di spezzare l'analisi esegetica tenendo conto del triplice ritorno ciclico. Sarà però importante in ognuno dei tre momenti tenere presente quale sia il referente storico-biblico che si cela nel personaggio di questa «donna», per evitare la banalizzazione di una delle più riuscite pagine giovanee.

In questo ciclo del lezionario (ciclo A), il passo giovanneo è commentato dalla *Lettura* di Es 20,2-24, le «Dieci Parole», testo fondamentale che riscrive Dt 5,6-21 nel quadro della prima alleanza del Sinai. Dio dona la sua *legge*, ma inevitabile è l'*impasse* in cui essa viene a trovarsi se il «cuore» non viene trasformato da Dio stesso e così possa veramente diventare obbediente alla *legge divina*. Vi è bisogno della circoncisione del cuore invocata dal Deuteronomio: «*Circoncidete il prepuzio del vostro cuore e non indurite più la vostra cervice*» (Dt 10,6). Tale trasformazione non si dà se non per intervento di **YADONAI**, mediante il dono del suo perdono, ovvero del suo Spirito: «*YADONAI tuo Dio circonciderà il tuo cuore e il cuore della tua discendenza, perché tu possa amare YADONAI tuo Dio con tutto il cuore e con tutta la vita e vivere*» (Dt 30,6).

Insieme al testo dell'Esodo, come *Epistola* la liturgia propone la pagina di Ef 1,15-23: contemplando *la pienezza* (τὸ πλήρωμα) di Cristo, dalla penna dell'Apostolo sgorga l'implorazione ardente che il Padre dia a tutti i suoi fratelli nella fede uno spirito di sapienza e di rivelazione per una profonda conoscenza del suo mistero (cf Ef 1,17).

LETTURA: Es 20,2-24

Es 19,1 – 24,11 sono un'unità narrativa compatta. In Es 19 è possibile distinguere con sufficiente chiarezza un preambolo (vv. 1-8) e due cicli teofanici (vv. 9-19 e 20-25). Il preambolo crea le premesse, ricordando la nuova situazione, quasi alla maniera di un «prologo storico» nei trattati di alleanza. Esso consta di un'introduzione (1-3a), di una parola di Dio in forma poetica (3b-6) e di una conclusione con lo stilema ordine-esecuzione (7-8).

Il primo ciclo teofanico (vv. 9-19) è costruito a simmetria concentrica, il cui centro è la ripresa delle disposizioni per mantenere lontano il popolo, già date in precedenza (vv. 12-13). Il secondo ciclo teofanico (vv. 20-25), sempre a simmetria concentrica ma più breve, gravita attorno al v. 23, con una nuova ripresa del tema della lontananza «sacrale».

Il cap. 24 è costruito a dittico, con un collegamento tra i due affreschi offerto dalla correlazione del v. 2 con il v. 12 e un aggancio al cap. 19, mediante l'inizio del v. 1. La prima scena (vv. 1-11) si apre con un comando divino (1-2) e si chiude con la sua esecuzione (10-11). La corrispondenza simmetrica degli elementi che compaiono nei vv. 3-

4 e 7-9, pone al centro della narrazione la preparazione dei sacrifici di comunione che verranno consumati alla fine del rito di alleanza.

Anche la seconda scena (vv. 12-18) si apre con un comando la cui esecuzione è narrata solo alla fine (il v. 18a $\beta$ -b corrisponde letteralmente al v. 12). Si tratta di un tessuto letterario più complesso, al cui centro vi è il «cuore» dell'incontro tra Mosè e Dio: una stretta inclusione con il tema della «nube» (vv. 15 $\beta$  e 16a $\beta$ ) e, nel mezzo, l'affermazione della «dimora» (*š'kîmâ*) della «gloria» divina. Tra il comando iniziale e questo nucleo centrale, troviamo ancora una stretta inclusione che narra della salita di Mosè e Giosuè sul monte, con una frase circostanziale nel mezzo (vv. 13-15a). Lo stesso accade tra il nucleo centrale e l'esecuzione del comando (vv. 16b-18a): un'inclusione che narra la chiamata-risposta di Mosè con al centro una frase circostanziale. Entrambe queste circostanziali sottolineano il *fascinans et tremendum* dell'esperienza sacrale.

Tra il cap. 19 e il cap. 24, stanno le «dieci parole» (Es 20,1-17) e i *mišpāṭîm* del «codice dell'alleanza» (20,22-23,33). Si può essere d'accordo con Noth e con Fohrer nel constatare che le «dieci parole» rompono la continuità del cap. 19 con 20,18-26 e con il cap. 24. Il posto del decalogo non era questo: a collocarlo dopo la teofania e prima della stipulazione dell'alleanza fu un teologo che ormai leggeva i comandi alla luce di una categoria di *b'rit* «alleanza» quale ci viene offerto dalla scuola deuteronomica o deuteronomistica.

La struttura letteraria di questa prima scena della sezione sinaitica è dunque la seguente:

**preambolo** (19,1-8)

- a. introduzione: 1-3a
- b. «parola di  $\overline{\text{ADONAI}}$ »: 3b-6
- a'. conclusione (ordine/esecuzione): 7-8

**A. primo ciclo teofanico** (19,9-19)

- a. annuncio dell'incontro: 9a
- b. Mosè riferisce al popolo: 9b
- c. comando di preparare il popolo: 10-11
  - x. *disposizioni per la lontananza dal «sacro»*: 12-13
- c'. esecuzione della preparazione del popolo: 14-16
- b'. Mosè conduce il popolo presso il monte: 17
- a'. l'incontro: 18-19

**B. secondo ciclo teofanico** (19,20-25)

- a. notizia: discesa di  $\overline{\text{ADONAI}}$  e salita di Mosè: 20
- b. ordine di Dio a Mosè: 21-22
  - x. *disposizioni per la lontananza dal «sacro»*: 23
- b'. nuovo ordine di Dio a Mosè: 24
- a'. notizia: Mosè scende dal monte: 25

**LE DIECI PAROLE (20,1-17)**

**conclusione dei cicli teofanici** (20,18-21)

**IL CODICE DELL'ALLEANZA (20,22 - 23,33)**

**Conclusione dell'alleanza** (24,1-11)

- a.  $\overline{\text{ADONAI}}$  ordina di salire: 1-2
- b. Mosè proclama *tutte le parole...*: 3a
- c. risposta ed assenso del popolo: 3b
- d. Mosè scrive tutte le parole di  $\overline{\text{ADONAI}}$ : 4
  - x. *preparazione dei sacrifici*: 5-6
- d'. Mosè legge il documento dell'alleanza: 7a

c'. risposta ed assenso del popolo: 7b  
b'. l'alleanza sancita con *tutte queste parole*: 8  
a'. esecuzione (cfr 1-2) e pasto di comunione: 9-11

– <sup>2</sup> Io sono <sup>YADONAI</sup>, tuo Dio, che ti ho fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla casa degli schiavi:

<sup>3</sup> Non avrai altri dei di fronte a me.

<sup>4</sup> Non ti farai idolo né immagine alcuna di quanto è lassù nel cielo, né di quanto è quaggiù sulla terra, né di quanto è nelle acque sotto la terra.

<sup>5</sup> Non ti prostrerai davanti a loro e non li servirai. Perché io, <sup>YADONAI</sup>, tuo Dio, sono un Dio geloso, che punisce la colpa dei padri nei figli fino alla terza e alla quarta generazione, per coloro che mi odiano, <sup>6</sup> ma che dimostra la sua bontà fino a mille generazioni, per quelli che mi amano e osservano i miei comandamenti.

<sup>7</sup> Non porterai invano il nome di <sup>YADONAI</sup>, tuo Dio, perché <sup>YADONAI</sup> non lascia impunito chi porta il suo nome invano.

<sup>8</sup> Ricordati del giorno del sabato per santificarlo. <sup>9</sup> Sei giorni lavorerai e farai ogni tuo lavoro; <sup>10</sup> ma il settimo giorno è il sabato in onore di <sup>YADONAI</sup>, tuo Dio: non farai alcun lavoro, né tu né tuo figlio né tua figlia, né il tuo schiavo né la tua schiava, né il tuo bestiame, né il forestiero che dimora presso di te. <sup>11</sup> Perché in sei giorni <sup>YADONAI</sup> ha fatto il cielo e la terra e il mare e quanto è in essi, ma si è riposato il settimo giorno. Perciò <sup>YADONAI</sup> ha benedetto il giorno del sabato e lo ha consacrato.

<sup>12</sup> Onora tuo padre e tua madre, perché si prolunghino i tuoi giorni nel paese che <sup>YADONAI</sup>, tuo Dio, ti dà.

<sup>13</sup> Non ucciderai.

<sup>14</sup> Non commetterai adulterio.

<sup>15</sup> Non ruberai.

<sup>16</sup> Non pronuncerai falsa testimonianza contro il tuo prossimo.

<sup>17</sup> Non desidererai la casa del tuo prossimo. Non desidererai la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo né la sua schiava, né il suo bue né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo.

<sup>18</sup> Tutto il popolo percepiva i tuoni e i lampi, il suono del corno e il monte fumante. Il popolo vide, fu preso da tremore e si tenne lontano. <sup>19</sup> Allora dissero a Mosè:

– Parla tu a noi e noi ascolteremo; ma non ci parli Dio, altrimenti moriremo!

<sup>20</sup> Mosè disse al popolo:

– Non abbiate timore: Dio è venuto per mettervi alla prova e perché il suo timore sia sempre su di voi e non pecciate.

<sup>21</sup> Il popolo si tenne dunque lontano, mentre Mosè avanzò verso la nube oscura dove era Dio.

<sup>22</sup> <sup>YADONAI</sup> disse a Mosè:

– Così dirai agli Israeliti: “Voi stessi avete visto che vi ho parlato dal cielo!

<sup>23</sup> Non farete dei d'argento e dei d'oro accanto a me: non ne farete per

voi! <sup>24</sup> Farai per me un altare di terra e sopra di esso offrirai i tuoi olocausti e i tuoi sacrifici di comunione, le tue pecore e i tuoi buoi; in ogni luogo dove io vorrò far ricordare il mio nome, verrò a te e ti benedirò”.

Norbert Lohfink,<sup>1</sup> studiando la redazione deuteronomica del decalogo, ha individuato una struttura che ha come centro la lunga formulazione del comandamento del sabato e, simmetricamente alternati, comandi formulati in modo breve o lungo:

I. adorazione di $\overline{\text{ADONAI}}$ :	Es 20,2-6	(= Dt 5,6-10)	<b>formulazione lunga</b>
II. nome di $\overline{\text{ADONAI}}$ :	Es 20,7	(= Dt 5,11)	<i>formulazione breve</i>
III. sabato:	Es 20,8-11	(= Dt 5,12-15)	<b>formulazione lunga</b>
IV. genitori:	Es 20,12	(= Dt 5,16)	<i>formulazione breve</i>
V. precetti sociali:	Es 20,13-17	(= Dt 5,17-21)	<b>formulazione lunga</b>

Vi è una prima lunga formulazione, segnata da una inclusione («io sono  $\overline{\text{ADONAI}}$ , tuo Dio»). Di seguito, un breve comandamento con una motivazione introdotta da *kî* «poiché». Al centro, un lungo comandamento – in formulazione positiva – riguardante il sabato, pure inquadrato da un’inclusione. A questo fa seguito un breve comandamento – anch’esso positivo – con l’unica finalità esplicitata, circa i genitori. Da ultimo, una serie di sei comandi apodittici a riguardo dei rapporti con il «prossimo» (vv. 13-17).

I vv. 18-24, come indicato più sopra, comprendono invece la conclusione della teofania sinaitica (vv. 18-21) e l’inizio del *Codice di alleanza* (vv. 22-24).

Per quanto riguarda la redazione esodica delle «Dieci Parole», le cose non sono molto differenti, segno anche questo di una rilettura dello stesso decalogo dtn, al di là di alcune diversità che saranno messe in evidenza.

L’organizzazione delle «Dieci Parole» può avere diverse spiegazioni. La constatazione fondamentale da cui partire è che il decalogo vuole abbracciare tutti i settori della vita, quello religioso, quello familiare, quello sociale e giuridico. Vi è però una discriminante fondamentale tra i primi comandamenti riguardanti  $\overline{\text{ADONAI}}$  e i seguenti. Anzi, si può dire che tutto il decalogo sia un’esplicitazione del primo ed originario comandamento e ancora più a monte dell’unica e fondamentale professione di fede: «Io sono  $\overline{\text{ADONAI}}$  tuo Dio che ti ho fatto uscire dall’Egitto, dalla casa di schiavitù».

Infine, si noti la prima e l’ultima parola:  $\text{’ānî } \overline{\text{ADONAI}}$  e  $\text{rē}^{\text{c}}\text{ekā}$ , «Io [sono]  $\overline{\text{ADONAI}}$ » e «il tuo prossimo». Le due coordinate, quella verticale e quella orizzontale, si intrecciano nella *magna charta* della liberazione a formare l’unica ed inscindibile dimensione etica della risposta umana al dono ricevuto.

### vv. 2-6: L’adorazione di Dio.

La *struttura formale* dei vv. 2-6. Entro la cornice dell’inclusione «Io sono  $\overline{\text{ADONAI}}$  tuo Dio», agganciata ad una professione di fede sia nel v. 2 sia nei vv. 5b-6, stanno tre formulazioni apodittiche negative, di cui la terza è raddoppiata:

Io sono  $\overline{\text{ADONAI}}$  tuo Dio (+ professione di fede)  
 $\text{lō}^{\text{p}} \text{jihjeh}$  «non ci sarà» ...  
 $\text{lō}^{\text{p}} \text{ta}^{\text{c}}\text{āseh}$  «non ti farai» ...  
 $\text{lō}^{\text{p}} \text{tištah}^{\text{v}}\text{veh lāhem w}^{\text{e}}\text{lō}^{\text{p}} \text{tā}^{\text{c}}\text{āb}^{\text{e}}\text{dēm}$  «non ti prostrerai a loro e non li servirai»  
 Io sono  $\overline{\text{ADONAI}}$  tuo Dio» (+ professione di fede)

<sup>1</sup> N. LOHFINK, *Dekalogfassung von Dt 5*, «Biblische Zeitschrift» 9 (1965) 17-32.

L'autopresentazione di Dio è il senso stesso del nome divino: il Dio presente, sempre accanto al suo popolo, come l'ha dimostrato l'esodo e la storia seguente, luogo di manifestazione della *hesed* e della «gelosia» di Dio.  $\overline{\text{YADONAI}}$  non è l'*ipse esse subsistens*, ma colui che cerca il suo partner. È un Dio che previene, che inaugura una nuova relazione, che per primo agisce, liberando il suo popolo, «creandolo» come dice Dt 32,6b.  $\overline{\text{YADONAI}}$  sta pronunciando una parola che obbliga: egli, ricordando la liberazione dalla casa di schiavitù, ricorda che essa può essere accolta solo nella «libertà». Solo questa è la condizione di possibilità per rispondergli con la legge e l'obbedienza alla sua volontà.

Anche i vv. 5b-6 sono una professione di fede, una presentazione di Dio che agisce efficacemente nella storia del suo popolo. In essa si parla di «Dio geloso» (*'el qannā'*): la gelosia di Dio è sempre collegata all'affermazione che Dio solo è il Signore di tutto. Gs 24,19 pone in parallelo la gelosia di Dio con la sua santità. Lo stesso contenuto viene espresso con un'immagine audace di Os 11,8-9:  $\overline{\text{YADONAI}}$  combatte con l'ardore della sua ira, ma alla fine prevale l'alterità del suo comportamento rispetto agli schemi umani. La gelosia di Dio è dunque conseguenza ed attuazione della sua sovranità assoluta e trascendente santità.

Entro questa cornice sono collocati i primi tre divieti apodittici, orientati al giusto rapporto con Dio.

A. *lō' jihjeh-<sup>l</sup>kā 'ēlōhîm 'āhērîm 'al-pānāj*

Ciò che fa più difficoltà in questo comando è la spiegazione e quindi la corretta traduzione di *'al-pānāj*: «oltre a me», «di fronte a me», «al mio fianco», «contro di me», «a mia onta»... È evidente che ciascuna di queste traduzioni fa riferimento ad una comprensione diversa del comando. Se si trovasse questo sintagma in Dt o in II-Is, sarebbe un'affermazione teoretica sull'unicità di  $\overline{\text{YADONAI}}$ , rispetto al quale gli idoli sono semplicemente «nulla» (cf Is 43,8-13 e in genere gli oracoli di polemica anti-idolatrice). La formulazione antica non sembra però essere un'affermazione teoretica di monoteismo, bensì un comando culturale «monolatrico», affinché ci si senta legati ad un solo Dio, senza prendere in considerazione in problema dell'esistenza degli altri dei. Per questo alcuni parlano di un periodo «enoteistico» nella storia della religione israelitica. Ma il concetto fondamentale espresso da questo primo comandamento è «esistenziale» ed è la scelta radicale che ispira la conduzione della propria esistenza. Si legga il commento di M. Buber, che esprime bene il senso del rapporto con Dio istituito dal primo comandamento:

La dottrina dell'unicità ha la sua ragione vitale non nel fatto che ci si formi un giudizio sul numero di dèi che ci sono e si cerchi magari di verificarlo, bensì nell'esclusività che regge il rapporto di fede, come esso regge il vero amore tra uomo e uomo; più esattamente: nel valore e nella capacità totale insito nel carattere esclusivo... L'unicità nel «monoteismo» non è, dunque, quella di un «esemplare», ma è quella del *partner* nella relazione interpersonale, finché questa non viene rinnegata nell'insieme della vita vissuta.<sup>2</sup>

B. *lō' ta'āseh-<sup>l</sup>kā pesel w<sup>o</sup>kol-<sup>l</sup>mînâ...*

Questo divieto è ambiguo nella sua formulazione: non si devono fare immagini che raffigurino  $\overline{\text{YADONAI}}$  oppure non si devono fare immagini idolatriche? Per la cultura dell'AVO

<sup>2</sup> M. BUBER, *Königtum Gottes*, in *Werke*, II, München 1964, pp. 628-629.

l'immagine era portatrice di una forza divina e per questo mediatrice di una potenza (cf *magia*). L'immagine era dunque la via per sperimentare e vivere la presenza trascendente di Dio nella storia dell'uomo e della natura. L'ambiguità del comandamento è confermata anche da questo fatto: da una parte, il divieto delle immagini è sempre collegato all'esclusione degli dèi stranieri; dall'altra parte, se si guarda il testo di Dt 27,15, si deve dire che il divieto non riguarda la «fabbricazione» degli idoli, bensì la raffigurazione stessa di  $\overline{\text{ADONAI}}$ .

L'ambiguità potrebbe essere spiegata diacronicamente: il divieto di raffigurare  $\overline{\text{ADONAI}}$  sarebbe più antico, mentre quello di fabbricare idoli più recente. Nel primo caso si sottolineerebbe la «diversità» del Dio del deserto: un Dio condottiero e pellegrino non può essere costretto da un'immagine cultica, come non può essere catturato da un «nome» magicamente pronunciato.

È difficile determinare quanto e come – nei diversi periodi – venisse osservato questo comandamento, specialmente se si volesse andare oltre il culto ufficiale. Clamorosa a questo proposito rimane la scelta del regno del Nord (1 Re 12,28b). Es 20,4b aggiunge al divieto alcune specificazioni «né figura alcuna di quanto è in alto nel cielo o di quanto è in basso sulla terra o di quanto è nelle acque sotto la terra». Dt 4,15-20.23-24 contiene la motivazione teologica che spiega questa aggiunta. Tutto è «linguaggio» per l'uomo (Gn 1; Sal 19) e la creatura è «linguaggio» del creatore: l'unica «immagine» di Dio è l'uomo, in quanto è capace di «ascoltare» Dio (cf Gn 1,27). Il testo di Deuteronomio spiega che Israele non ha visto Dio, ma può ascoltare la sua parola, una parola che chiama all'obbedienza, che è espressione della libertà divina e quindi non pienamente disponibile per l'uomo. L'uomo è interlocutore posto in essere da questa parola, non ne è padrone.

Questo dunque il significato del divieto delle immagini. Esso non ha a che fare con l'uso del linguaggio simbolico e antropomorfo per parlare di Dio. Di Dio si parlerà in tutto il Primo Testamento con simboli. Anche questo sarà però un modo per esprimere la forza della trascendenza divina. Finché le immagini non diventano un modo di imbrigliare la libertà di Dio, si devono usare; ma subito bisogna farne a meno, se questa libertà viene minacciata (cf Giobbe!).

### C. $\overline{\text{ADONAI}}$ *tištaḥweh lāhem w'ēlō' tā'āb'dēm*

Il terzo comando apodittico si collega direttamente al primo, per la sua formulazione al plurale (contro la 2° persona singolare del divieto delle immagini) e per lo stretto legame istituito nella letteratura dtr tra «altri dèi» e i due verbi cultici *ḥwh* e *'ābad*. «Avere altri dèi», per il modo d'intendere del Primo Testamento, non può significare altro che rendere loro il culto (cf Es 23,24; 32,8...). Si tratta dell'adorazione di Dio *nella pratica*, non nella speculazione sul numero degli dèi.

In conclusione, se è vero che le proibizioni culturali sono molto più antiche, dobbiamo dire che nel decalogo ci troviamo ad uno stadio successivo. Non si tratta più soltanto di proibizione culturale, ma dell'espressione di un'esigenza globale, dettata dall'«io» di  $\overline{\text{ADONAI}}$  al suo partner. Da questo punto di vista si deve dire che il primo comandamento è il trascendentale e il metro di misura della fede jahwista, che diventerà «*tôrâ*» nel profetismo e nelle grandi storiografie dell'antico Israele.

## v. 7: Il nome divino

È noto il valore del «nome» nell'ambito della cultura dell' Antico Vicino Oriente, non certo intaccata dal nominalismo. Il comandamento in questione va compreso alla luce anche della discussione sul significato del nome divino (cf Es 3,13-15).

Non si tratta qui di escludere totalmente l'uso del nome divino. Il nome di  $\overline{\text{ADONAI}}$  poteva essere usato, come di fatto attestato per le maledizioni o per le formule solenni di giuramento: *haj la $\overline{\text{ADONAI}}$  'im (lō)*... «per la vita di  $\overline{\text{ADONAI}}$ , giuro che non (*giuro che*)...» Ciò che invece viene proibito è «portare» (*nāsā*) il nome divino *laš-šāw*, ovvero alla maniera di un idolo. Si tratta quindi di spiegare anzitutto il senso della forma avverbiale *laš-šāw*.

Lo possiamo fare con diverse approssimazioni:

- *šāw* molte volte indica l'inutilità o l'infondatezza di un'azione (Sal 60,13; 108,13; 127,1; Ger 2,30; 4,30; 6,29; 46,11; Mal 3,14). Da questa prospettiva, il comandamento sarebbe da leggere in parallelo al detto evangelico: «Non chi dice: Signore, Signore...» (Mt 7,21) e alla «teologia della bestemmia» come sviluppata nei profeti dell'esilio (cf in particolare Ez 36,16-23);
- in contesti giudiziari, *šāw* indica l'inconsistenza della testimonianza: Es 23,1; Sal 24,4; 144,8,11; Is 59,4; Os 10,4. Il sinonimo in questo caso sarebbe *šeqer* «menzogna». Dt 5,20, in questo senso, parla di *'ēd šaw* «testimonianza vana» invece che di *'ēd šeqer* «testimonianza falsa» di Es 20,16;
- nei contesti profetici si parla spesso di venerazione o di culto a ciò che è *šāw* (Os 12,12; Ger 18,15; Giona 2,9), con un significato non del tutto chiaro. Più chiaro è l'uso di *šāw* nelle dispute contro i falsi profeti: si tratterebbe dell'inconsistenza di una parola non voluta da  $\overline{\text{ADONAI}}$  e costruita «su misura d'uomo», nel senso dell'arbitrio e del capriccio (cf Ez 13). La determinazione della storia spetta soltanto a  $\overline{\text{ADONAI}}$  ed è da Lui ispirata;
- il significato migliore che calza bene anche per il comandamento è dato dal Sal 139,20, a dire il vero un testo pure molto discusso: «*Essi parlano di te con inganno, abusano del tuo nome*».

L'alternativa positiva del comandamento sarebbe quindi la *santificazione* del nome divino (cf Is 29,23 e il «Padre nostro»).

## vv. 8-II: Il comandamento di *šabbāt*

La *struttura ebdomadaria* è una specificazione della struttura settenaria. Non si sa quando storicamente sia sorta la ripartizione del tempo in settimana. Bisogna comunque ricordare che nelle civiltà antiche il calendario non è mai un computo laico, ma è sempre agganciato alla cosmologia e al mito, rivissuto nel gesto rituale, il quale permette all'uomo di cogliere il vero senso delle cose, comunicando con l'archetipo mitico in un ritaglio di tempo «sacro», con la conseguente riduzione a grigia profanità il tempo feriale. A questo riguardo, vi sono due ipotesi principali, che si riferiscono al ciclo lunare e alla sequenza dei giorni nefasti.

Nella cultura mesopotamica, la luna svolse un ruolo importante per la determinazione del calendario. La luna con le sue fasi determinò l'estensione e la divisione del mese (cf *Enūma eliš* V, 11-22), e vennero così a stabilirsi le due feste principali: la festa del *novilunio*, detta in accadico (*w*)*arḫum*, corrispondente all'ebraico *jārē'ḥ*, e quella del *plenilunio*.

nio, in accadico *šapattum*, che richiama l'ebraico *šabbāt*. In questa prima ipotesi, la struttura ebdomadaria sarebbe quindi nata da una divisione regolarizzata del mese lunare. Vi è anche un'altra emerologia che ha una certa relazione con le fasi lunari, ma insieme possiede un ordinamento settenario magico e astratto: i cosiddetti *ūmū lemnūti*, «giorni nefasti», giorni taboo per ogni tipo di attività umana. Per quanto riesco a vedere, mi sembra più solida la prima ipotesi, strettamente collegata al ciclo lunare.

È invece piuttosto difficile stabilire quando sia stato introdotto lo schema ebdomadario. Nell'ambito cananaico, tale struttura è attestata già da alcune feste agricole che in seguito vennero «storicizzate» da Israele, come la festa degli azzimi e la festa delle settimane. In Canaan, vi è uno stretto legame tra la struttura ebdomadaria e il ciclo del tempo agro-lunario, legato all'«eterno ritorno» delle stagioni agricole.

In ogni modo, alla struttura ebdomadaria, sorta – a quanto pare – in contesto mitico e cosmologico, Israele ha apportato tre importanti correttivi:

a) la *demitologizzazione*: sia affermando che gli astri non sono dèi, sia inserendo la settimana della creazione come la prima settimana del tempo “storico”. Anche la creazione è vista come il primo evento del tempo, non come un atto compiuto da divinità al di fuori del tempo;

b) con un cosmo demitologizzato, si assiste al *tramonto della concezione ciclica del tempo*. La misura della prima settimana non dipende da una ciclicità naturalistica, ma dalla finalizzazione del lavoro di Dio verso il suo riposo;

c) si assiste così anche alla *decosmologizzazione* della settimana, perché essa è ormai staccata dalle fasi lunari, benché siano rimaste nella letteratura biblica reliquie (non corrette dagli autori successivi) della coincidenza di *šabbāt* con le feste lunari: Os 2,13; Am 8,5; Is 1,13 ci attestano infatti che la festa di *šabbāt* dell'VIII secolo a.C. era probabilmente una festa mensile (ovvero il *plenilunio*), che si alternava al *hōdeš* (ovvero il *novilunio*).

#### *Il significato del «settimo giorno» e il rapporto con il comandamento del «sabato»*

Fatta questa premessa, si può ora andare alla ricerca del senso del «settimo giorno». Anzitutto, bisogna chiarire il rapporto sussistente tra la settimana della creazione divina e la settimana dell'uomo. Lo faccio confrontando Gn 2,1-4a con i due passi del “decalogo” che riportano il comandamento circa il sabato, Dt 5,12-15 e il suo parallelo Es 20,8-11. L'ipotesi è che Gn 2,1-4a, per parlare dell'opera creazionale di Dio, abbia assunto lo schema ebdomadario dalla settimana umana, ma – in un secondo momento – la presentazione del “settimo giorno” di Dio abbia influenzato il modo di interpretare il comandamento del sabato. Più precisamente, Dt 5,12-15 precederebbe Gn 2,1-4a, mentre Es 20,8-11 sarebbe stato scritto definitivamente in epoca più tarda e avrebbe ormai una qualche relazione con il testo genesiaco. La connessione stabilita tra la settimana divina e quella umana crea così un ponte tra il livello umano e quello divino: il primo diventa segno per il secondo, il secondo fonda il primo.

Il confronto tra il comandamento e Gn 2,1.2b pone subito in luce che il verbo-*piṣvôt* del riposo è diverso: Gn 2,2b usa il verbo tecnico *šābat*, Dt 5 non ha alcun verbo al riguardo, mentre Es 20,11a ha il verbo generico *nū<sup>a</sup>ḥ*. Sarebbe strano se si dovesse supporre un testo precedente del decalogo o la previa conoscenza di Gn 2,2b con *šābat* e pensare che l'autore del decalogo abbia espunto un riferimento prezioso al «sabato» dell'uomo. Si deve supporre, al contrario, che Genesi dipenda dal comandamento, e abbia costruito la “settimana di Dio” a partire dal simbolo della “settimana dell'uomo”

già istituzionalizzata, introducendo così un nuovo senso al “sabato dell’uomo” in un testo che parla del “settimo giorno di Dio”. D’altra parte, però, la presenza di *bārēk* e *qiddēš* in Gn come in Es 20 è un indizio molto forte: sono infatti gli unici passi in cui le due radici sono unite con lo stesso oggetto. Si deve qui concludere a questo proposito che è il comandamento di Es 20 a dipendere da Gn. Dunque, l’autore di Es 20 ha ripreso il comandamento di Dt 5, trasformandolo alla luce del racconto di Gn.

La prova sta nella struttura del comandamento di Es 20,8-11:

(Il v. 8 sarebbe un’enunciazione sintetica)

9-10: precetto

v. 11a: motivazione (*kî*)

v. 11b: conclusione (*‘al-kēn*)

Dal confronto con formulazioni parallele come Lv 17,10-12; Nm 18,23-25; Dt 15,8-11; 19,2-7 si evince che la conclusione con *‘al-kēn* è normalmente la ripetizione letterale del precetto precedentemente formulato. In Es 20, invece, la conclusione continua e sviluppa in modo diverso l’argomentazione a sostegno del comandamento: essa sarebbe una nuova motivazione, che sostituisce quella deuteronomica, legata alla liberazione esodica, e creerebbe un’inclusione con l’aggiunta sintetica iniziale del v. 8, il cui senso deriva dal racconto di Genesi.

Possiamo quindi concludere che Gn 2,1-4a desume il simbolo della “settimana” da Dt 5, ma poi ha influenzato il significato di *šabbāt* in Es 20. La festa di *šabbāt* era precedente a Gn 1 (come forse anche il tema del riposo di Dio). Tuttavia, Genesi ha rovesciato la prospettiva: dalla settimana e dal sabato dell’uomo si è costruito il simbolo del “settimo giorno di Dio”, per interpretare il senso dell’intera creazione. Es 20, invece, ha usato il “settimo giorno di Dio” per fondare il sabato umano con il tema del riposo.

In Gn 1,1-2,4a settimana e sabato dell’uomo offrono il linguaggio per interpretare la creazione divina; in Es 20, settimana e sabato di Dio offrono la motivazione per fondare la settimana umana. In Es 20, il sabato è una legislazione israelitica da giustificare; in Gn, esso diventa un simbolo universale.

#### *Il «settimo giorno di Dio», mèta di tutta la creazione, e l’anticipo di šabbāt*

Con la riflessione precedente si è condotti a cercare il senso della creazione e del “settimo giorno di Dio”. La teologia sacerdotale inserisce la settimana creazionale nello schema delle *tôlādôt*, in cui si trova il duplice movimento caratteristico della storia sacerdotale: il movimento *diastolico*, che sta a indicare l’espansione della benedizione divina sino agli estremi confini dello spazio e del tempo; e il movimento *sistolico*, che sta ad indicare la concentrazione e l’elezione: la genealogia conduce all’identificazione di un popolo, di una tribù, di un clan e, più ancora, di una particolare famiglia sacerdotale. La storia sacerdotale è, infatti, focalizzata attorno ai due momenti fondamentali della costituzione di un popolo e della realizzazione di il settimo giorno. Anzi, si potrebbe dire che è la settimana creazionale a fondare il ritmo di diastole e sistole, movimento portante per tutta la storia sacerdotale.

La settimana creazionale viene espressa da un settenario antitetico (6+1), in cui i due momenti sono tra loro in posizione polare asimmetrica. Il verbo che crea asimmetria in questa polarità è *qiddēš*, che indica la separazione dalla ferialità lavorativa e l’appartenenza esclusiva a Dio. La mèta dei sette giorni, il loro baricentro, è il settimo giorno.

Il “settimo giorno di Dio” è il fine dell’uomo e di tutta la creazione. Il riposo di Dio non è *ozio*, ma *attività nuova e completamento* del lavoro precedente. C’è una fecondità nuova del settimo giorno, che supera la fecondità dei giorni lavorativi. All’uomo, tuttavia, è concessa una *prolessi*, un anticipo di essa, nella festa e nel culto; in esso, Dio *benedice* l’uomo e l’uomo risponde a Dio con una *benedizione* di lode.

Per scoprire la ricchezza di questo pensiero, si leggano due altri testi della tradizione P, in cui si istituisce una peculiare relazione tra la «gloria» (*kêbôd* יְהוָה) e il «settimo giorno»: Es 24,12-18 ed Es 39-40. Il termine della costruzione, il “riposo”, coincide con la «dimora» della nube e della gloria nel santuario. Anche il «settimo giorno» di Es 24 era impostato sulla dialettica di nube e gloria: si può dedurre che la pienezza del «settimo giorno» è l’abitazione (*šêkînâ*) di Dio in mezzo al suo popolo.

#### «Sabato di Dio» e «sabato dell’uomo»

L’asimmetria polare tra lavoro e riposo assume, attraverso questi testi, il suo profondo significato. Il «sabato dell’uomo», attraverso il culto e la festa, dà significato alla temporalità dell’uomo, in quanto l’uomo entra in dialogo con Dio e riceve da Dio quella fecondità del «sabato di Dio», che è la meta della creazione. Nello *šabbāt*, l’uomo scopre il senso del suo lavoro e scopre la direzione del suo essere-tempo: *šabbāt* non è tanto la *manca* di lavoro, ma soprattutto la *presenza* di Dio. Attraverso *šabbāt*, la temporalità dell’uomo si dilata su Dio:

«La legge del Sabato cerca di convogliare corpo e spirito nella dimensione del sacro; essa cerca di insegnarci che l’uomo è in relazione non soltanto con la natura ma anche con il creatore della natura. Che cos’è il Sabato? È lo spirito sotto forma di tempo. Con il nostro corpo noi apparteniamo allo spazio, ma il nostro spirito, la nostra anima si leva verso l’eternità e aspira al sacro. Il Sabato è ascesa a un vertice [...] Il Sabato è un microcosmo dello spirito, come se riunisse in sé tutti gli elementi del macrocosmo dello spirito»<sup>3</sup>.

L’uomo non scopre il senso del suo essere-tempo nell’attivismo. Non è la sua capacità di *homo faber* a redimere i limiti della sua temporalità, ma la partecipazione al riposo di Dio: è la sua dimensione di *homo religiosus*, in quanto anticipa la metà del «settimo giorno di Dio». In essa egli troverà la sua piena dignità.

Se il *kêbôd* יְהוָה è «dimora» e «presenza» divina in mezzo al suo popolo e se il «settimo giorno di Dio» è in relazione a questa gloria, tale dimora di יְהוָה in mezzo al suo popolo è il vero traguardo del tempo. Ma allora si può concludere che il senso della temporalità umana è la comunione con Dio, che si dischiude nel simbolo del «settimo giorno di Dio». La storia va verso Dio. Il «settimo giorno» è un potente acceleratore del cammino della storia verso Dio.

Stupenda è la pagina conclusiva delle *Confessioni* agostiniane:

«Signore Dio, poiché tutto ci hai fornito, donaci la pace, la pace del riposo, la pace del sabato, la pace senza tramonto. Tutta questa stupenda armonia di cose assai buone, una volta colmata la sua misura, è destinata a passare. Esse ebbero un mattino e una sera.

Ma il settimo giorno è senza tramonto e non ha occaso. L’hai santificato per farlo durare eternamente. Il riposo che prendesti il settimo giorno, dopo compiute le tue opere buone assai pur rimanendo in riposo, è una predizione che ci fa l’oracolo del tuo Libro: noi pure, dopo compiute le nostre opere, buone assai per tua generosità, nel sabato della vita eterna riposeremo in te.

<sup>3</sup> Heschel, *Il Sabato*, 112ss.

Anche allora sarai tu a riposare in noi, come ora sei tu a operare in noi. Sarà, quello, un riposo tuo per mezzo nostro, come sono, queste, opere tue per mezzo nostro. Tu però, Signore, operi sempre e riposi sempre. Non vedi nel tempo, non ti muovi nel tempo, non riposi nel tempo, e tuttavia compi le nostre visioni temporali, il tempo stesso e il riposo dopo il tempo.

Noi vediamo dunque la tua creazione perché esiste; ma essa esiste perché tu la vedi. Noi vediamo all'esterno che è, all'interno che è buona; ma tu la vedesti fatta quando e dove vedesti che doveva essere fatta. [...] Possono alcune opere nostre essere buone, certamente per tuo dono, ma non eterne; eppure dopo di esse speriamo di riposare nella tua grandiosa santità. Tu però, Bene mancante di nessun bene, riposi eternamente, poiché tu stesso sei il tuo riposo.

La comprensione di questa verità, quale uomo potrà darla a un uomo? quale angelo a un angelo? quale angelo a un uomo? Chiediamo a te, cerchiamo in te, bussiamo da te. Così, così otterremo, così troveremo, così ci sarà aperto»<sup>4</sup>.

Da qui deve partire la rilettura neotestamentaria della domenica cristiana e la generazione di una nuova concezione del tempo. Il crocevia di tale riflessione non è più la dimora di Dio nel «sabato dell'uomo», ma la sua presenza nella Pasqua di Gesù di Nazaret: non più *šabbāt*, ma l'«ottavo giorno», che tuttavia non è la sostituzione di *šabbāt*, ma l'inizio del compimento escatologico.<sup>5</sup> Il rapporto tra *šabbāt* e domenica non è quindi concorrenziale: la figura profetica del primo non termina con il compimento della seconda e la pienezza celebrata nella seconda non impone l'abolizione della figura profetica che la precede. Una riflessione teologica equilibrata e sensibile alla rivelazione nella sua integrità dovrebbe avvertire l'esigenza di rendere ragione della presenza della spiritualità di *šabbāt* accanto a quella della domenica. E forse, sarebbe una provocazione non indifferente per l'uomo contemporaneo vivere la spiritualità di *šabbāt* insieme alla celebrazione della domenica. Al contrario, oggi si è ridotto il senso della temporalità in una struttura di *week-end* «a una sola dimensione».

## v. 12: Il rispetto per i genitori

I comandamenti circa il sabato e i genitori sono gli unici ad avere formulazione positiva. Ma anch'essi sono apodittici e dalla formulazione positiva non si deve dedurre alcuna affermazione a riguardo della cronologia della loro redazione. È solo un indizio ulteriore del carattere redazionale del decalogo, che proviene da formulazioni precedenti e da diversi contesti. Come tutti gli altri comandi, anche questo si rivolge ad adulti e non a bambini: si tratta più del problema degli anziani che non dell'obbedienza del bambino ai suoi genitori.

A chiarire questa prospettiva contribuiscono i passi legislativi paralleli, in cui si esprime il senso del comandamento in negativo: Es 21,15 («chi percuote...»); Es 21,17 («chi maledice...»); un parallelo pure interessante è il cosiddetto «decalogo sichecita» di Dt 27,16, in cui pure il comandamento ha formulazione negativa: «*maledetto chi maledice suo padre e sua madre*». Da rilevare che qui la maledizione segue immediatamente quella

<sup>4</sup> *Conf.*, XIII, 35-38: Augustinus Aurelius, *Le confessioni*, Testo latino dell'edizione di M. Skutella riveduto da M. Pellegrino, Introduzione, traduzione, note e indici a cura di C. Carena (Nuova Biblioteca Agostiniana. Opere di Sant'Agostino), Città Nuova, Roma 1965, 502s.

<sup>5</sup> Chi volesse approfondire questo tema, legga G. BORGONOVO, *Profezia della shabbat e compimento della domenica*, in L. NASON (a cura di), *Il giorno del Signore. Il settimo giorno e il primo dopo il sabato*, Prefazione di G. BOTTONI (Ecumenismo e Dialogo), Centro Ambrosiano, Milano 2009, 159-190.

sulle immagini ed apre la serie dei commi riguardanti il prossimo. Padre e madre sono sempre messi sullo stesso piano d'onore e addirittura la madre precede il padre<sup>6</sup> in Lv 19,3.

Quanto al significato del verbo *kabbēd*, originariamente doveva significare «rendere pesanti» ovvero «dar da mangiare» ai genitori (anziani). Da qui, una spiritualizzazione, ma anche un'evanescenza del comandamento, nel senso di «dare il giusto peso». Molte volte il verbo *kabbēd* ha come oggetto con Dio stesso: anche in questo caso, il significato originario era di «dar da mangiare» (agli dei, ovviamente, con i sacrifici e le offerte). Solo in seguito, vi è stata una “spiritualizzazione” del comandamento nel senso di «onorare Dio» come riconoscere *il giusto peso* della gloria (*kābôd*) divina.

Il testo più interessante al riguardo è quello di Mt 1,6, in cui è istituito uno stretto parallelo tra l'onore dovuto ai genitori e l'onore dovuto a Dio, come Lv 19,3, che giunge ad utilizzare per i genitori il verbo *jārē*<sup>7</sup> «temere», tipico della venerazione religiosa per  $\overline{\text{ADONAI}}$ .

Dietro la formulazione del decalogo, si potrebbe leggere l'evoluzione storica del comando. Da un rispetto etico-sociale nella società patriarcale, i.e. l'assicurazione di dare il sostentamento per la vita ai genitori anziani, si è passati progressivamente ad una considerazione religiosa del rispetto, tanto da porre il rispetto dei genitori a fianco di quello per  $\overline{\text{ADONAI}}$ , in quanto i genitori sono i responsabili della tradizione.

È a questo punto che le redazioni esodica e deuteronomica si distinguono: il primo suppone che il comandamento trovi già le sue forme di attuazione nelle consuetudini esistenti per il casato e la famiglia; il secondo invece specifica che il comandamento va osservato «come  $\overline{\text{ADONAI}}$  Dio tuo ti ha comandato», cioè in quella specifica forma contenuta nella legge deuteronomica.

Anche quanto alla promessa vi sono differenze nelle due redazioni, soprattutto perché Deuteronomio scinde la promessa della terra (*ʿereṣ*) da quella della lunga vita. Per Esodo, la promessa – l'unica nel decalogo esodico – è considerata ormai compiuta: siamo nel pieno del periodo persiano e il dono della terra è vissuto ogni giorno come un collegamento *teologico* con la storia dei padri. I genitori sono in questo contesto i garanti della trasmissione della *ʿereṣ*, della partecipazione al dono della terra. Per il Deuteronomio, invece, si è all'inizio del periodo del post-esilio, immediatamente dopo il ritorno (520-515 a.C.): la promessa assume un carattere condizionale, sperimentato nella catastrofe dell'esilio. Si disgiunge così il compimento della lunga vita da quello della terra: la lunga vita è una promessa che può stare anche senza la terra. I genitori diventano in questo contesto i garanti della perfetta trasmissione della Legge: la verità della promessa sta nell'aver sperimentato la verità della minaccia. Le cose sono andate male nella *ʿereṣ* data da  $\overline{\text{ADONAI}}$  a Israele, proprio perché si è trasgredita la tradizione del comandamento di cui i genitori erano portatori.

<sup>6</sup> Questa è una differenza di Israele con le legislazioni del mondo circostante, accattivante per la nostra sensibilità. Cf il *Codice di Hammurabi*: «Se un figlio ha fatto un torto tanto grave a suo padre da essere privato dell'eredità, per la prima volta si soprassederà; ma se questi incorre in un torto grave una seconda volta, allora il padre può privare dell'eredità il figlio» (§169); «Se un figlio ha picchiato suo padre, gli si taglierà via la mano» (§195). Due casi tipici, dove è l'onore del padre in gioco, mentre non si prende in considerazione legale il torto (o la violenza) usati contro la madre.

## v. 13: L'omicidio

I tre comandamenti seguenti non hanno oggetto esplicito e sono formulati nel modo più essenziale possibile: negazione più il verbo all'*jiqtol* («non ucciderai», «non commetterai adulterio», «non sequestrerai»). Tuttavia, ciò non significa che questo sia un indizio considerare tali comandamenti più arcaici degli altri.

La traduzione di *lō' tiršah* con «non uccidere» non è del tutto esatta, in quanto potrebbe far pensare al «non uccidere mai». Ma il verbo ebraico *rāšah* è troppo caratterizzato: non si usa mai per parlare dell'uccisione di animali o della morte causata da sciagure o nel caso della pena di morte. Il suo campo semantico è molto ristretto. Esso viene particolarmente usato nelle legislazioni del pentateuco e i seguenti tre passi ci illuminano circa il suo significato: Dt 22,26 (mancanza di difesa della vittima ed intenzione cattiva del reo), Gdc 20,4 (uccisione di un'inerte) e 1Re 21,19 (Navot, inerte, assassinato con uno stratagemma giudiziario). L'uccidere di *rāšah* è dunque caratterizzato da una mancanza di difesa della vittima e da una motivazione *non legale*.<sup>7</sup>

Quanto all'oggetto del «non uccidere», si leggano questi due paralleli:

- Es 21,12.15-17, una delle più antiche formulazioni, sembra far supporre che l'oggetto sia *ʾiṣ*, vale a dire il cittadino libero con pieni diritti. L'uccisione di chi non aveva pieni diritti ha infatti un trattamento a parte (cf Es 21,20); un secondo testo, nel decalogo sichecita, Dt 27,24, ha come oggetto «il prossimo» (*rēʿ*): anche qui il riferimento è dunque all'ambito sociale israelitico e alla categoria di persone aventi pieni diritti civili;
- un'altra formulazione (più antica?) circa l'omicidio si trova in Gn 9,6. Là si tratta di «versare il sangue» e l'oggetto di questa azione è genericamente l'uomo (*ʾādām*): la contrapposizione nel testo di Gn è solo tra l'uomo e l'animale<sup>8</sup>. A prima vista, in Gn si avrebbe un comando di estensione molto più ampia.

In verità il senso del comandamento è più preciso: si può «uccidere» (nel senso di *rāšah*) anche senza «versare sangue». Da questo punto di vista il comandamento allarga l'ambito della proibizione, circoscrivendo la «pena di morte» e salvaguardando la vita umana dall'arbitrarietà e dalla situazione indifesa della vittima.

Erano dunque permessi dei casi di «uccisione». Eppure, dobbiamo dire che c'è una tendenza nella legislazione antica circa gli omicidi verso una generale proibizione di uccidere. Il punto più maturo di tale riflessione si avrebbe in Gn 4,1-16, in cui Caino, pur essendo omicida, è protetto da *ʾādōnai*. È una tendenza testimoniata anche dalla formulazione stessa del decalogo, dal momento che l'oggetto non viene esplicitato<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Ricordando i testi di Nm 35; Dt 4,42 e Dt 19 (città rifugio), si potrebbe anche ipotizzare che il comandamento fosse in vista di un restringimento del diritto di vendetta.

<sup>8</sup> Questo testo genesiaco fa riferimento all'antichissimo *taboo* del sangue, sede della vita.

<sup>9</sup> Si dovrebbe trattare a parte del suicidio. Gb 3 non si immagina mai di suicidarsi: sarebbe la fine della sua istanza e la sua sconfitta radicale. Così anche Ger 15,10; 20,14ss sono testi che fanno parte del genere letterario che esprime l'assurdo non-senso della situazione in cui chi parla si trova a vivere. I cinque casi di suicidio presentati nel Primo Testamento sembrano potersi classificare nel genere dei «suicidi eroici», i.e. scelta di morire con le proprie mani prima che il nemico possa impadronirsi della vita: Gdc 9,54 (Abimelek); Gdc 16,23ss (Sansone); 1Sam 31,4ss (Saul); 2Sam 17,23 (Achitofel); 1Re 16,18 (Zimri). L'unico caso che può restare in dubbio è il suicidio di Achitofel.

## v. 14: L'adulterio

Anche il senso di questo comandamento si scopre a partire dal verbo usato, *nā'ap*. Il più delle volte è senza oggetto; quando l'oggetto è espresso è comunque sempre una persona. Per quanto riguarda il soggetto invece si tratta quasi sempre della donna (cf Os 3,1; 4,12-14; Ez 16,38; 23,45; Pro 30,20). La fattispecie tipica dell'adulterio è data dalla legge di Dt 22,22, ovvero la violazione dell'alleanza matrimoniale da parte di una donna. L'uomo è adultero in quanto viola l'alleanza matrimoniale di una donna, sia egli sposato oppure no.

Adulterio non è dunque il generico comportamento sessuale, ma la violazione di un contratto giuridico precedentemente stilato.<sup>10</sup>

Due sono i motivi per spiegare la «libertà» maggiore dell'uomo rispetto alla donna:

- la poligamia (solo l'uomo poteva avere più mogli, non esiste invece la poliandria);
- la protezione della purezza della stirpe.

Come si vede, le due motivazioni culturalmente sono dovute a una società dove ancora non si era presa coscienza della parità di diritti e doveri tra maschi e femmine; potremmo dire una società *implicitamente* maschilista...

Il comandamento non ha dunque a che fare con la proibizione di pratiche sessuali disordinate, quali la sodomia o l'omosessualità. Tuttavia, anche se non comprese in questo comandamento, esse sono sempre state considerate immorali nell'etica israelitica, contro la concezione della sessualità cananaica e il suo riferimento sacrale. La sessualità dall'Israele antico fu sempre vista sotto un'angolatura realistica (cf Pr 5,15ss; Cantico!), anche se si aveva coscienza che essa sottostava ad una legislazione divina.<sup>11</sup> «In Israele non si fa così» è spesso ripetuto.

Il comandamento fa riferimento soprattutto alla fase sedentaria e “civile”: in essa il pericolo dell'adulterio era sempre più frequente, mentre nel momento patriarcale e, in genere, pre-sedentaria il rischio maggiore era quello l'incesto (cf Es 21).

Nel decalogo non si parla qui di divorzio: l'adulterio è possibile in un rapporto giuridico matrimoniale in atto. Diverso è il problema di configurare la durata giuridica dell'istituto matrimoniale, che nella tradizione dello jahwismo è comunque *monogamico*.<sup>12</sup> Anche per noi cristiani, che nell'amore di Cristo abbiamo compreso il senso di

<sup>10</sup> Si ricordi che giuridicamente il matrimonio aveva inizio con un «contratto» stilato dalle due parti, normalmente dai genitori dei due sposi.

<sup>11</sup> Cf l'uso del termine «abominio», per parlare delle abominazioni sessuali in Lv 18, Dt 24...

<sup>12</sup> In effetti nessuna legge – né nella *Tôrâ*, né altrove – impone la monogamia, sebbene questa sia praticata da quasi tutta la tradizione dello jahwismo, eccettuati i re. Possiamo dirla generalizzata, se ci si limita ai sacerdoti e ai profeti. Del resto Gn 2,24 assume proprio il simbolismo monogamico uomo-donna, per parlare della relazione eziologica Israele-ADONAI. L'ideale della famiglia all'interno dello jahwismo era dunque la monogamia (si vedano J.F. McLaughlin - J.H. Greenstone - J. Jacobs, *Marriage*, in *The Jewish encyclopedia*, 12 voll., Managing editor I. Singer, Varda Books, Skokie IL 2004, VIII,335-340; A. Tosato, *Il matrimonio israelitico: una teoria generale*, Nuova prefazione, presentazione e bibliografia (Analecta Biblica 100), Editrice Pontificio Istituto Biblico, Roma 1982, 2001<sup>2</sup>; V.P. Hamilton, *Marriage*, in *ABD*, IV,559-569). Vi sono molte leggi che la presuppongono (Es 20,17; 21,5; Lv 18,8. 11. 14. 15. 16. 20; 20,10; 21,13; Nm 5,12; Dt 5,21; 22,22) e anche molti testi sapienziali sembrano farvi riferimento (Pro 12,4; 18,22; 19,13; 21,9; Qoh 9,9; Gb 31,1. 9-12; Sir 26,1-4). Non si possono tuttavia tacere alcune eccezioni: lasciando da parte il periodo pre-mosaico, che rimane volutamente *differente* come su altri aspetti rispetto al periodo successivo a Mosè (cf Lamec, con le due mogli Ada e Zilla, Gn 4,17-24; Abramo, con Sara e la schiava Agar, Gn 16 e 21; diverso è il caso di Keturà; Giacobbe, con le due mogli Lea e Rachele e le rispettive

un legame indissolubile, il comandamento ha ancora molto da dire: è il richiamo alle esigenze più profonde della «fedeltà» (cf Mt 5,27-30).

#### **v. 15: Il furto**

*gānab* è un verbo generico nell'AT. Non si può dunque giungere ad una precisazione del comandamento, semplicemente a partire dall'uso di questo verbo.

Formulato però in questa solenne brevità, il nostro comandamento sembra entrare in concorrenza con l'ultimo, in cui il «desiderio» si avvicina al furto. Secondo Albert Alt, la differenza tra i due comandamenti starebbe nella particolare severità con cui veniva punito il furto in tutto l'AVO<sup>13</sup>. Altri invece considerano il comandamento del furto e quello del desiderio solo due momenti della stessa tradizione giuridica.

Guardiamo anche qui alcuni passi della legislazione più antica per poter prendere posizione. In Es 21,16, troviamo questa legge: «Chi rapisce un uomo e lo vende, se lo si trova ancora in mano a lui, sarà messo a morte». L'oggetto in questo caso è *ʾiś* «uomo», cioè il cittadino libero a pieno diritto. Si tratta dunque della fattispecie «sequestro di persona» per venderla come schiavo, privandola quindi della sua libertà. La stessa legislazione, espressa in forma casuistica, si ritrova in Dt 24,7; anche qui la punizione è la pena di morte.

Sembrerebbe dunque che la distinzione tra il nostro comandamento e l'ultimo della serie stia nella fattispecie. Qui si tratterebbe del sequestro di persona e della conseguente vendita come schiavo della persona sequestrata. Questo almeno, al livello più antico della tradizione.

Nella redazione finale, tuttavia, l'oggetto non è più specificato, per cui la proibizione assume un carattere più generale e riguarda ogni tipo di furto. Anche se dobbiamo riconoscere che il contesto immediato degli altri comandamenti (non uccidere, non commettere adulterio, non pronunciare falsa testimonianza...) ci parla di un oggetto comune: il «prossimo» (*reʿac*), che è espresso al termine di tutta la sequenza dei comandamenti (v. 16).

#### **v. 16: La falsa testimonianza**

Non si tratta della generica «bugia». La bugia, anzi, nella letteratura sapienziale dell'AVO fa parte di quella dote di scaltrezza di cui ciascun saggio deve essere munito per riuscire nella vita. La costruzione del verbo in questione (*ʿānâ bʿ*) ci indica invece che il contesto in cui collocare il comandamento è quello giudiziario: cf Nm 35,30;<sup>14</sup> 1 Sam 12,3; Mic 6,3.

schiave, Gn 29) ed escludendo anche i re (soprattutto Davide e Salomone), le eccezioni si riducono a Elkana, con Anna e Peninna (1 Sam 1,2), e a Gedeone, con le sue «molte mogli» (Gdc 8,30). Anche il codice dtn (Dt 21,15-17) sembra presupporre almeno la possibilità di un matrimonio poligamico, anche se poi è solo per il re l'invito a non moltiplicare le mogli (Dt 17,17). Se non vi è alcuna legge che istituisce la monogamia, come mai la tradizione dello jahwismo è così compatta? E come mai, una volta abbandonato lo jahwismo come ha fatto l'islām, si è subito tornati alla pratica poligamica?

<sup>13</sup> Cf ad es., il codice di Hammurabi, § 6: «Se un cittadino ha rubato la proprietà di un tempio o di un palazzo, sia messo a morte; così sia messo a morte colui che ha ricevuto dalle sue mani mercanzie rubate.

<sup>14</sup> Per la necessità di avere due testimoni per il caso di pena di morte, si legga Dt 17,6.

In Es 20 si parla di «testimonianza menzognera»: è molto di più di un discorso falso; è lo stravolgimento dell'organo principale della giustizia, il tribunale. Il passo di legislazione antica in riferimento al giudizio, ci indica qual è il bene minacciato dalla falsa testimonianza: è la minaccia di morte che viene fatta cadere sull'innocente (cf Es 23,1-3.6-9).

È infatti soprattutto nel caso di vita o di morte che la testimonianza assume valore decisivo. Lv 5,1 specifica il senso della testimonianza: non si tratta solo dell'accusa ingiusta, bensì anche del non accusare quando si sa, i.e. il caso di omertà:

«Se una persona pecca perché nulla dichiara, benché abbia udito la formula di scongiuro e sia essa stessa testimone o abbia visto e sappia, sconterà la sua iniquità».

Dt 17,7 dimostra che il testimone non aveva solo una funzione verbale; egli doveva anche «scagliare la prima pietra». Se dunque la sua deposizione fosse stata falsa, si sarebbe addossato la colpa del sangue di quell'innocente.

Ogni testimonianza sembra fosse preceduta dal giuramento, cioè dall'invocazione di Dio come testimone della propria parola (cf Ger 7,9). Forse per questa ragione il testo di Deuteronomio ha cambiato «menzogna» (*šeqer*) con «vanità» (*šāw*), ponendo così in connessione il comandamento della testimonianza con quello del «portare invano il nome di Dio». In questo modo, però, il redattore ha spostato l'accento del comandamento: da un comandamento che voleva salvaguardare la funzione corretta del testimone si è passati ad un comandamento che ne sottolinea la sua natura: è un testimone «nullo», fondando la sua parola su un giuramento nullo. Ora prevale l'aspetto teologico su quello giuridico.

Anche questo comandamento esprime l'anima del decalogo: salvaguardare la vita del prossimo e quindi l'onore, la sua libertà e il suo status sociale. Non è un comandamento intimistico o personale, ma riguarda la sfera della giustizia sociale e giuridica, in primo luogo il rispetto della vita altrui che la giustizia deve proteggere.

## v. 17: Il desiderio

Le due redazioni, Es e Dt, divergono nella formulazione di questo duplice comandamento. Es 20 ha per due volte lo stesso verbo *hāmad* e distingue tra la «casa del prossimo» e tutto il resto. Dt 5 ha invece due verbi distinti: *hāmad* per la donna del prossimo e *hit'awweh* per tutto il resto.

Il significato di *hāmad*<sup>15</sup> è molto più concreto del nostro «desiderare»: si tratta di un desiderio che è già un progettare per conquistare.<sup>16</sup> Al di là della possibile ricostruzione della formulazione originaria, possiamo intuire lo scopo del comandamento: era in gioco la difesa della parte di «eredità» (*nahālā*) di ciascun israelita, i.e. ciò che gli permetteva di partecipare a pieno titolo alla storia della salvezza professata nel suo «credo». Tutto questo, ovviamente, presuppone ormai la condizione sedentaria in Canaan e non più il periodo nomadico. Il v. 17b, sia o no aggiunta, si presenta come la specificazione di quanto precede. A questo punto dell'evoluzione culturale di Israele, la donna è una delle componenti dei possedimenti dell'uomo maschio libero.

<sup>15</sup> Cf E. Gerstenberger, in *THAT*, I,579-81.

<sup>16</sup> Cf Es 34,24; Dt 7,25; Gs 7,21; Mic 2,2, un testo che dà anche la motivazione teologica sottesa a questo divieto: è la difesa dell'«eredità» (*nahālā*) di ciascuno, come segno dell'appartenenza alla promessa posta in atto.

La redazione di Dt 5 si distingue invece in due punti, creando due comandamenti diversi, con la variazione del verbo e la separazione della donna dal resto degli oggetti desiderati. Il verbo *hāmad* con oggetto personale (cf Pro 6,25; Ct 2,3) mantiene il suo significato fattitivo e non semplicemente sentimentale. In questa formulazione il ruolo della donna appare più alto e tenuto in particolare considerazione.

Per tutte le altre cose, si usa invece un verbo parallelo che indica più l'atteggiamento dell'invidia (*hit'awweh*). In Dt, la formulazione si avvicina dunque alla lettura di Gesù circa il desiderio interiore.

Un'altra variazione significativa di Dt sta nel modo diverso di intendere «casa»: qui essa è contrapposta a «campo», il che significa che non è più sentita come equivalente all'«eredità», proprio perché l'«eredità» è ormai persa per gli israeliti. Siamo nel periodo esilico!

In Dt il comandamento designa semplicemente l'atteggiamento di non invidiare una qualsiasi proprietà al prossimo. È l'attualizzazione di un comandamento in un periodo sociale diverso, un comandamento che altrimenti non sarebbe più stato compreso.

## Il decalogo nel contesto esodico

Il contesto immediato del decalogo nella sua redazione esodica esprime una *fondamentale caratteristica della morale biblica*. Con una formulazione divenuta patrimonio comune dopo un articolo di Bultmann del 1924, si può dire che per la morale biblica l'indicativo precede e fonda l'imperativo. Essa è risposta ad una salvezza ricevuta in dono e ad un Dio che senza ambiguità si presenta come il liberatore «dall'Egitto e dalla casa di schiavitù». Non si tratta dunque di morale «naturale», ma il tutto dei comandamenti è orientato alla situazione storica in cui Dio ha già collocato e interpellato l'uomo. Anche il contesto deuteronomico non sminuisce, bensì accentua questo rapporto, mostrando la realtà di quel rapporto in negativo: aver trasgredito il primo comandamento e le esigenze di giustizia reclamate dal decalogo ha provocato il fallimento della storia d'Israele, ponendo in evidenza la condizionalità delle promesse, senza tuttavia cancellarle.

Il contesto remoto dell'esodo ci apre ad una *seconda riflessione*. Collocato all'inizio della storia d'Israele come popolo, il decalogo mostra il suo carattere «fondazionale». Vale a dire, Israele è nato come popolo al Sinai e continuerà a sussistere in quanto saprà vivere e rispondere a Dio secondo quella *magna charta* che l'ha reso popolo di יְהוָה. In un testo del *midraš* di *Cantico Rabbâ*, commentando Ct 8,2, si dice:

Io ti condurrò nella casa di mia madre», vale a dire il Sinai. Rabbi Berakia chiese: «Perché il Sinai si chiama «casa di mia madre?» «Perché là i figli d'Israele divennero figli neonati.

Questa esperienza segna il cammino morale e religioso dell'Israele storico. Un'esperienza che si muove lungo due direttrici: l'assoluto di יְהוָה e l'esigenza di giustizia quale espressione di questo assoluto. Le due direttrici sono anche le linee fondamentali delle *requisitorie profetiche*. Al di là di qualche citazione del decalogo più o meno esplicita nei testi profetici,<sup>17</sup> quel che sorprende è la piena consonanza di queste direttrici fondamentali. Ancora di più l'intervento dei profeti ha mostrato con sempre maggiore fermezza che l'assoluto di Dio non solo esclude altri dèi, bensì è una pretesa totalizzante su tutto l'uomo. Si pensi a questo proposito alla «negazione dialettica» del culto: יְהוָה non può

<sup>17</sup> Si pensi, ad es., a Ger 7,9; Sal 50,16-20; Os 4,2...

essere imbavagliato da un culto sfarzoso che vuole nascondere una vita priva di giustizia. Le esigenze di  $\overline{\text{YADONAI}}$  coprono invece tutta la realtà esistenziale dell'uomo.<sup>18</sup>

Da questo confronto, possiamo comprendere il significato di *giustizia* reclamato dai profeti. Il comun denominatore di tutti i comandamenti che riguardano il prossimo, a cominciare da quello dell'onore dovuto ai genitori, è quello del rispetto della vita del «prossimo», i.e. della sua libertà, del suo onore, dei suoi possedimenti e delle sue relazioni. Questa conclusione è molto più importante delle singole affermazioni, perché ci dimostra che le dieci parole sono più un insegnamento che una legge. Il decalogo descrive l'esigenza di giustizia che deve animare i rapporti dell'uomo, ma non esaurisce questa descrizione. È forse anche per questo che i profeti evitano di fare un semplice elenco di cose da fare e si fermano a contestare gli atteggiamenti contrastanti la giustizia, lasciando quasi come un trascendentale l'affermazione di fondo, che va categorializzata in ogni situazione.

Se il decalogo è «istruzione» e non semplicemente «legge», significa che esso è ispiratore di una legge morale e non è attuato se non nello spirito che deve innervare questa legge in ogni situazione della vita. Se è «istruzione» e non semplicemente «legge», significa che esso indica la «via» per risolvere l'interrogativo morale, senza voler dare una risposta completa ed esauriente.

Le due esigenze dell'assolutezza di Dio e della giustizia sono strettamente collegate nel decalogo e nel profetismo, anzi la seconda è il modo di attuazione della prima. La fede jahwista fu fin dall'inizio espressa nella prassi e nell'etica. Tutta la vita umana è chiamata a riconoscere che solo  $\overline{\text{YADONAI}}$  è. Questo è il traguardo della professione dello *š'mā* (Dt 6,4-9). E questa sarà anche l'ermeneutica del decalogo offerta da Gesù: «Amerai il Signore Dio tuo... Amerai il prossimo tuo... Non c'è altro comandamento (*al singolare!*) più importante di questo» (cf Mc 12,28-31 e parr.).

L'accostamento al profetismo ci dice anche che il decalogo è il frutto di una lunga storia di riflessione teologica. Ciò equivale ad affermare che fu l'evolversi della fede jahwista a selezionare e scegliere le «dieci parole». Ora, se questo è evidente per i comandamenti che riguardano  $\overline{\text{YADONAI}}$ , potremmo legittimamente chiederci qual è stato il criterio di discernimento per gli altri comandamenti. Frasi del tipo «non uccidere», «non desiderare»..., possono trovarsi in ogni esperienza culturale umana: come possiamo allora dire che esse sono espressione dell'assolutezza di  $\overline{\text{YADONAI}}$ ?

Qui si mette in luce un processo teologico fondamentale per la fede biblica, che appare anche in altri ambiti.<sup>19</sup> L'esperienza di fede d'Israele è il punto emergente di tutta la storia umana e come tale è capace di assumere anche le norme etiche «umane», finalizzandole per esprimere una nuova intenzionalità. L'assoluto di  $\overline{\text{YADONAI}}$  fu il criterio selettivo ed informante le istruzioni del decalogo. E il decalogo mostra che questa assolutezza non era considerata come una trascendenza disumana, ma era vista sempre presente nel principio della giustizia e nel rispetto della vita dell'altro.

<sup>18</sup> Cf la conclusione di due tra i più penetranti *rib* della letteratura profetica, Is 1,10-17 e Mic 6,1-8.

<sup>19</sup> Basti pensare all'utilizzo dei «miti» in Gn 1-11 e nella letteratura apocalittica...

**℟ Signore, tu solo hai parole di vita eterna.**

<sup>8a</sup> La *Tôrâ* di **יְהוָה** è compiuta,  
fa riprendere vita;

<sup>9b</sup> il comandamento di **יְהוָה** è brillante,  
fa luce agli occhi. **℟**

<sup>10</sup> Il timore di **יְהוָה** è puro,  
sta per sempre;  
i giudizi di **יְהוָה** sono verità  
e tutti giusti. **℟**

<sup>15</sup> Siano secondo la tua volontà  
le parole della mia bocca  
e la ruminazione del mio cuore davanti a te,  
**יְהוָה**, mia roccia e mio redentore. **℟**

**EPISTOLA: Ef 1,15-23**

La lettera agli Efesini normalmente era suddivisa in due parti di lunghezza abbastanza bilanciata (Ef 1,3 – 3,21 e 4,1 – 6,22), incluse in un breve indirizzo (Ef 1,1-2) e nella benedizione finale (Ef 6,23-24); la prima parte più a carattere kerygmatico-argomentativo, la seconda di tono didattico-parenetico.

È tuttavia meglio suddividere la lettera in tre sezioni (Ef 1,15 – 2,22; 3,1 – 4,24; 4,25 – 6,20) precedute dal saluto (Ef 1,1-2) e dalla solenne benedizione (Ef 1,3-14) che funge da prologo di tutta la lettera, e seguite dalla conclusione con la benedizione finale (Ef 6,21-24). La pericope liturgica odierna si situerebbe quindi all'inizio della prima sezione, come accorata intercessione perché «il Dio del Signore nostro Gesù Cristo, il Padre della gloria, vi dia uno spirito di sapienza e di rivelazione per una profonda conoscenza di lui» (v. 17).

<sup>15</sup> Perciò anch'io, avendo avuto notizia della fedeltà che c'è tra voi al Signore Gesù e dell'amore che avete verso tutti i santi, <sup>16</sup> non smetto di rendere grazie per voi facendo memoria nelle mie preghiere, <sup>17</sup> affinché il Dio del Signore nostro Gesù Cristo, il Padre della gloria, vi dia uno spirito di sapienza e di rivelazione nella piena conoscenza di lui, <sup>18</sup> così che voi – con gli occhi illuminati del vostro cuore – possiate capire qual è la speranza della sua chiamata, qual è la ricchezza della gloria della sua eredità fra i santi <sup>19</sup> e qual è la sbalorditiva grandezza della sua potenza per noi credenti in misura dell'energia della forza della sua potenza, che <sup>20</sup> Egli mise all'opera in Cristo, quando lo risuscitò dai morti e lo fece sedere alla sua destra nei cieli, <sup>21</sup> al di sopra di ogni Principio, Potenza, Forza, Signoria e

di ogni nome nominato non solo in questo eone ma anche in quello venturo; <sup>22</sup> e tutto Egli sottomise sotto i suoi piedi e lo diede come capo su tutte le cose alla Chiesa, <sup>23</sup> la quale è il corpo di lui, il compimento perfetto di tutto in tutti.

Come la solenne benedizione di Ef 1,3-14, anche questo passo è composto di una sola lunga proposizione, il che crea un effetto retorico molto solenne (asiano), ma rende anche difficile trovare ragioni di strutturazione formale al suo interno, perché lo snodarsi del pensiero crea uno stile “a ondate” successive.

L’apostolo che scrive inizia con il ringraziare Dio per la fede di tutti i santi (vv. 15-17), passando poi subito a intercedere per il dono dello Spirito di sapienza e di rivelazione che faccia comprendere il tesoro dell’eredità divina (vv. 18-19). La forza divina è lodata in forma lirica in quanto si è manifestata con la risurrezione di Cristo e con la sua intronizzazione nei cieli (vv. 20-21). Il passo si chiude con la brevissima descrizione di ciò che per la chiesa è Cristo, il Signore che domina su tutte le potenze cosmiche: egli fu fatto suo capo e la chiesa è suo corpo che egli riempie di sé (vv. 22-23).

**vv. 15-17:** Forse è meglio intendere *καὶ γὰρ ἀκούσας τὴν καθ’ ὑμᾶς πίστιν ἐν τῷ κυρίῳ Ἰησοῦ* con «avendo avuto notizia della fedeltà che c’è tra voi al Signore Gesù» per il parallelo di Col 1,4. Non si tratta tanto della fede vissuta interiormente, ma della sua manifestazione nella comunità (*τὴν καθ’ ὑμᾶς πίστιν*), e quindi della fedeltà più che della fede (cf Gal 5,22). Lo stesso carattere pratico va attribuito alla testimonianza dell’amore nella frase che segue *καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους* «e dell’amore che avete verso tutti i santi». Questo testo va mantenuto, nonostante che nel P<sup>46</sup>, nel codice Vaticano B e nel codice Sinaitico **Ⲡ** (prima mano) e in altri codici minori (anche in un manoscritto usato da Origene) si abbia solo *καὶ τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους*, «e verso tutti i santi», facendo dipendere questo complemento dalla prima parte della frase.<sup>20</sup>

Il ringraziamento è senza pausa (*οὐ παύομαι*) e dal ringraziamento si passa alla supplica, facendo memoria davanti a Dio dei doni spirituali degli interlocutori. L’intercessione è che «il Dio del Signore nostro Gesù Cristo» e il «Padre della gloria» portino alla comunità due particolari doni: uno riguarda la maturità cristiana qui e ora, l’altro si apre alla prospettiva salvifica futura.

La maturità cristiana è caratterizzata dall’azione spirituale che si manifesta come *πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ* «spirito di sapienza e di rivelazione nella conoscenza di lui». In realtà si tratta di tre aspetti di un’unica realtà spirituale dinamica, in cui si fa esperienza del vero Dio, non nel senso di un’introversione intimistica, ma di quella esperienza matura della fede che è capace di mantenere viva la tensione verso la salvezza fino al suo compimento definitivo.

**vv. 18-19:** La preghiera si trasforma in intercessione per avere «illuminati gli occhi del cuore» (*πεφωτισμένους τοὺς ὀφθαλμοὺς τῆς καρδίας*) così da giungere a comprendere la realtà definitiva della salvezza inaugurata dalla chiamata di Dio. È la spiritualità della “caparra”: qualcosa già ci è stato dato e sulla base della potenza divina e della sua fedeltà

<sup>20</sup> Questa variante, tra l’altro, è un motivo in più per tradurre *πίστιν* – nella prima frase – con «fedeltà» e non con «fede».

già sperimentata possiamo guardare con fiducia al nostro futuro *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κράτους τῆς ἰσχύος αὐτοῦ* «in misura dell'energia della forza della sua potenza» (v. 19). Questa sequenza di vocaboli, quasi impossibile da tradurre, definisce l'agire di Dio nella storia come *ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τῆς κληρονομίας αὐτοῦ ἐν τοῖς ἁγίοις* «la ricchezza della gloria della sua eredità fra i santi» (v. 18). Al di là di un certo gusto retorico per queste formulazioni debortanti, tali sottolineature servono a sottolineare l'afflato spirituale che unisce il mittente con i suoi destinatari. Certo rimane il fatto che il punto di partenza rimane *questa esperienza* riletta alla luce della fede, come un prolungamento dell'evento della Pasqua del Signore che si trova al centro della professione di fede cristiana: la risurrezione di Gesù e la sua esaltazione alla destra di Dio.

**vv. 20-23:** La formula di fede soggiacente a questi versetti è davvero singolare. La morte in croce rimane un presupposto sottaciuto, che non viene confessato dalle parole della confessione, mentre vi sono ben quattro verbi utilizzati a descrivere il cammino dalla risurrezione (*ἐγείρας αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*), all'esaltazione (*καθίσας ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*), alla glorificazione (*ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου*) sino all'intronizzazione nei cieli (*πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*).

Due sono in particolare le citazioni salmiche, più o meno esplicite, che danno il linguaggio tradizionale per descrivere l'esaltazione di Cristo Signore: il Sal 110 e il Sal 8 (in particolare Sal 8,7). Ma tali citazioni sono assunte in una prospettiva tipicamente enochica, soprattutto per quanto riguarda la speculazione di 1Enoc 6,1. 10-11 circa le diverse potenze «angeliche». Il Cristo risorto e intronizzato domina incontrastato su tutte le potenze (*ἀρχὴ καὶ ἐξουσία καὶ δύναμις καὶ κυριότης*), sia nel tempo presente sia nel tempo futuro (altri testi in Paolo su queste potenze sono 1 Cor 15,24; Rm 8,38-39; Col 1,16 e 2,10).

L'inno raggiunge il suo acme, teologico e spirituale insieme, nei vv. 22-23. In essi si celebra il ruolo di Cristo risorto nell'universo mediante la sua posizione di «capo» (*κεφαλὴ*) della chiesa, che è il suo «corpo» (*σῶμα*) e la sua «pienezza» (*πλήρωμα*). È la prima volta che in Efesini occorre il vocabolo *ἐκκλησία*, sebbene sin dall'inizio della lettera in diversi modi si parli della sua entità come unione dei credenti segnati dallo Spirito, uniti dallo stesso amore vicendevole e sorretti dalla medesima speranza. Nel contesto simbolico biblico, l'immagine del «capo» suggerisce l'idea di dominio e di sovranità e l'immagine del corpo (cf anche Rm 12,4-5; 1 Cor 10,17; 12,12-27), acquista una nuova accezione in riferimento alla chiesa intesa in senso universale come totalità dei credenti in Cristo. L'unione delle due immagini in questo contesto rimarca non solo la signoria di Cristo sulla chiesa, ma anche la totale dipendenza della chiesa da lui.

Tale prospettiva ecclesiale si allarga a dimensioni cosmiche quando si parla della *ἐκκλησία* come «pienezza»<sup>21</sup> di colui che domina completamente tutta la realtà. In questo contesto di Efesini, il *pleroma* riferito alla chiesa può essere inteso solo in senso passivo: la chiesa è quello spazio spirituale dove si rivela e si realizza la piena signoria di colui che riempie di sé tutto e tutti.

<sup>21</sup> Il termine e la nozione corrispondente di *πλήρωμα* «pienezza», sembrano essere una rielaborazione originale del nostro autore o dell'ambiente in cui si muovono i due scritti di Efesini e Colossesi.

I protagonisti di questa manifestazione salvifica sono: Dio, il Cristo risorto e glorificato, la sua chiesa e il mondo intero. In altre parole, è Dio che rivela la sua potenza in Cristo risorto e glorificato per mezzo della chiesa a favore di tutto il mondo.

Da queste poche righe si può avere una prima percezione della profonda coscienza della chiesa posseduta dall'apostolo che scrive questa lettera. La *ἐκκλησία* è una comunione di fede, rinsaldata dall'amore verso tutti i fratelli, aperta alla speranza di un futuro che è garantito dalla fedeltà e dalla potenza di Dio. Ma è una chiesa che dipende totalmente dal suo capo, il Cristo risorto, l'unico Signore. Questo fatto la sottrae a tutte le altre potenze spirituali e storiche, strutture, sistemi culturali e istituzioni che pretendono di sostituirsi all'unico Signore, rivelazione della giustizia di Dio.

La libertà della chiesa non deve degenerare in trionfalismi inutili, perché la chiesa è chiamata a *stare nel mezzo* tra Dio e il mondo. Di fatto, la signoria di Dio si rivela e si attua nella storia e nel mondo tramite la stessa chiesa.

VANGELO: Gv 4,5-42

L'opposizione dei farisei costringe Gesù ad abbandonare il territorio della Giudea e a tornare in Galilea, una regione lontana da Gerusalemme e dal suo centro di potere religioso, rappresentato dai sacerdoti. La Galilea è per Gesù una regione ove egli può circolare più liberamente (cf Gv 7,1).

L'attraversamento di queste regioni non è casuale. Gesù appare come un viandante che con il suo cammino riunisce territori divisi: Giuda (con la memoria dell'antico Regno della Casa di Davide), Israele e la Samaria (con la memoria della gloriosa Casa di Omri) e la Galilea, territorio delle genti (Is 8,23). La terra della promessa è divisa, da sempre spaccata, al tempo di Gesù spartita tra i quattro figli di Erode. Proprio il "re" della Giudea e Samaria, Archelao, per incapacità aveva già dovuto abbandonare il suo regno nell'anno 6 d.C. e il controllo del suo territorio era stato preso direttamente da Roma. Gesù *doveva* passare dunque per la Samaria: la sua missione era proprio di riunire insieme i figli di Dio dispersi (Gv 11,52).

L'incontro di Gesù con la donna di Samaria rappresenta quindi l'incontro di tutta la storia di Israele con il suo Messia, che rivela un nuovo modo di rendere culto a Dio, «prostrarsi al Padre con Spirito e Verità» (Gv 4,23).

Il dialogo è lungo, ma la complessità è magistralmente dominata dalla tecnica narrativa dell'evangelista. Sebbene si riconosca nei vv. 16-26 il centro del dialogo, con la manifestazione del nuovo culto e dell'identità messianica di Gesù, è necessario lasciare alla narrazione la sua tensione progressiva, evidenziata dai diversi titoli dati a Gesù, di cui parlerò in seguito. In sintesi questi sono i momenti principali del dialogo:

vv. 4-6: ambientazione presso il pozzo di Giacobbe, verso l'ora sesta

vv. 7-15: la donna di Samaria, l'acqua del pozzo e l'acqua dello Spirito

vv. 16-26: i culti del passato e il nuovo culto del Messia

vv. 27-38: i discepoli, l'annuncio della donna e la mietitura

vv. 39-42: la realtà del raccolto ovvero la fede dei samaritani

<sup>4</sup> [Gesù] *doveva* passare per la Samaria.

<sup>5</sup> Arriva così ad una città della Samaria chiamata Sicar, nei pressi del pozzo che Giacobbe aveva dato a suo figlio Giuseppe. <sup>6</sup> Ora, lì c'era la

fonte di Giacobbe. Gesù dunque, affaticato del viaggio, sedeva alla bocca di quella fonte. Era circa l'ora sesta.

<sup>7</sup> Arriva ad attingere acqua una donna dalla Samaria. Gesù le dice:

– Dammi da bere!

<sup>8</sup> I suoi discepoli infatti erano andati in città a comprare cibo. <sup>9</sup> La donna samaritana allora gli dice:

– Come mai tu, che sei giudeo, chiedi da bere a me, che sono una donna samaritana?

I Giudei in effetti non hanno rapporti con i samaritani. <sup>10</sup> Gesù rispose e le dice:

– Se tu conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti chiede: “Dammi da bere!”, allora avresti glielo avresti chiesto e lui ti avrebbe dato acqua viva!

<sup>11</sup> [La donna] gli dice:

– Signore mio, non hai di che attingere e questo pozzo è profondo! Da dove hai dunque l'acqua viva? <sup>12</sup> Non sarai più grande del nostro padre Giacobbe, che ci diede questo pozzo, e ne bevve lui stesso, i suoi figli e il suo bestiame?

<sup>13</sup> Gesù le rispose e le disse:

– Chiunque beve di quest'acqua, avrà sete ancora. <sup>14</sup> Ma chi beve dell'acqua che io gli darò, non patirà più sete in eterno, anzi l'acqua che io gli darò diventerà in lui una sorgente d'acqua zampillante per la vita eterna!

<sup>15</sup> La donna gli dice:

– Signore, dammi quest'acqua perché non abbia più sete e non debba più venir qui ad attingere!

<sup>16</sup> Le dice:

– Va' a chiamare tuo marito e torna qui!

<sup>17</sup> La donna rispose e gli disse:

– Non ho marito.

Le dice Gesù:

– Dici bene: “Non ho marito”. <sup>18</sup> Infatti ne hai avuti cinque e l'uomo che ora hai non è tuo marito! In questo dici il vero.

<sup>19</sup> Gli dice la donna:

– Signore, vedo che sei profeta! <sup>20</sup> I nostri padri hanno fatto prostrazione su questo monte, ma voi dite: “In Gerusalemme sta il santuario in cui bisogna fare prostrazione!”.

<sup>21</sup> Le dice Gesù:

– Credimi, donna, che viene l'ora in cui né su questo monte, né in Gerusalemme farete prostrazione al Padre! <sup>22</sup> Voi vi prostrate a colui che non conoscete, noi ci prostriamo a colui che conosciamo, poiché la salvezza proviene dai giudei. <sup>23</sup> Ma viene l'ora – ed è adesso – in cui i veri adoratori si prostreranno al Padre in Spirito e verità. Infatti il Padre cerca chi si prostri a lui in quel modo. <sup>24</sup> Dio è Spirito e bisogna che quanti fanno prostrazione si prostrino a Lui in Spirito e verità!

<sup>25</sup> Gli dice la donna:

– So che verrà un Messia (che è detto Cristo)! Quando verrà, ci annuncerà ogni cosa!

<sup>26</sup> Le dice Gesù:

– Io sono, io che ti parlo!

<sup>27</sup> In quel momento giunsero i discepoli e si meravigliavano che stesse a parlare con una donna. Nessuno tuttavia disse “Che cosa cerchi?” oppure “Perché parli con lei?”. <sup>28</sup> La donna dunque lasciò lì la sua brocca, andò in città, e dice alla gente:

– <sup>29</sup> Venite a vedere un uomo che mi ha detto tutto quanto ho fatto! Non sarà forse lui il Cristo?

<sup>30</sup> Uscirono dalla città e vennero da lui.

<sup>31</sup> Nel frattempo i discepoli lo pregavano dicendo:

– Rabbi, mangia!

<sup>32</sup> Ma egli dice loro:

– Io ho da mangiare un cibo che voi non conoscete!

<sup>33</sup> Allora i discepoli si dicevano l’un l’altro: “Che qualcuno gli abbia portato da mangiare?”. Gesù dice a loro:

– <sup>34</sup> Mio cibo è far la volontà di Colui che mi ha mandato e compiere la sua opera! <sup>35</sup> Non dite voi forse: “Ancora quattro mesi e viene la mietitura”? Ebbene, vi dico: “Alzate gli occhi e contemplate i campi già bianchi in vista della mietitura!”. Già <sup>36</sup> il mietitore riceve la paga e raccoglie frutto per una vita piena, perché il seminatore gioisca con il mietitore. <sup>37</sup> In questo momento si realizza il detto: “C’è uno a seminare e un altro a mietere”: <sup>38</sup> io vi ho inviato a mietere ciò per cui voi non avete faticato; altri hanno faticato e voi siete subentrati nella loro fatica!».

<sup>39</sup> Molti samaritani di quella città credettero in lui per la parola della donna che attestava: “Mi ha detto tutto quello che ho fatto!”. <sup>40</sup> Come dunque i samaritani giunsero da lui, lo pregavano di rimanere presso di loro. Ed egli vi rimase due giorni. <sup>41</sup> E molti di più credettero per la sua parola, <sup>42</sup> mentre alla donna dicevano:

– Non crediamo più per ciò che racconti tu, ma noi stessi lo abbiamo ascoltato e sappiamo che costui è veramente il salvatore del mondo!

**vv. 4-6:** *Ambientazione presso il pozzo di Giacobbe, verso l’ora sesta.*

Sicar è la versione greca di *škem* ovvero di Sichem, un luogo che porta in sé tante memorie storiche, a partire proprio dal tempo di Giacobbe, il quale acquistò il suo primo appezzamento di terreno proprio a Sichem (Gen 33,18-19) e lo diede in eredità a Giuseppe (Gen 48,21-22). Anche il tempo dell’incontro è registrato con insistita precisione: «era circa l’ora sesta», verso mezzogiorno. Entrambi gli elementi sono però solo l’aggancio per una valenza simbolica ben più profonda, come è solito fare il Quarto Vangelo.

Nei racconti patriarcali, il pozzo è il luogo vitale per i pastori e le loro greggi (cf Gen 29,1-8) e il possesso di un pozzo significa vita o morte (cf le lotte dei pastori di Abramo in Gen 21 e dei pastori di Isacco in Gen 26): scavare un pozzo di acqua sorgiva («acqua

viva») è una delle opere degne di memoria per un pastore della steppa (cf Gen 26,19). Il pozzo è spesso un luogo di incontro in vista del fidanzamento e del matrimonio: il servo di Abramo vi incontra Rebecca (Gen 24,15-25), Giacobbe vi incontra Rachele (Gen 29,9-14), Mosè vi incontra Zippora, figlia di Ietro (Es 2,15). Nell'episodio giovanneo questo scenario d'amore è coerente con l'ispirazione oseana dell'incontro con la donna di Samaria. Anche la letteratura sapienziale assume questo simbolo per l'intreccio tra sapienza e la propria donna, contro la donna straniera, emblema della stoltezza (cf Pro 5,15; nei deuterocanonici Sir 26,12; Bar 3,12; Sap 7,25). Mediante un antichissimo canto, anche Nm 21,16-18 trasforma il pozzo nel simbolo del dono di **ADONAI** per il suo popolo peregrinante nel deserto.

Quanto all'*ora sesta*, si è subito rimandati a Gv 19,14: Pilato conduce fuori Gesù con la corona di spine che i flagellatori gli avevano imposto sul capo per prendersi gioco di lui e proclama davanti ai Giudei: «Ecco il vostro re!». Anche nell'incontro con la donna di Samaria si assiste a una progressiva rivelazione dell'identità di Gesù: «giudeo» (v. 8), «più grande del nostro padre Giacobbe» (v. 12), «signore» (v. 15), «profeta» (v. 19), «Messia-Cristo» (vv. 25 e 29), «Io sono» (v. 26), «il Salvatore del mondo» (v. 42).

**vv. 7-15:** *La donna di Samaria, l'acqua del pozzo e l'acqua dello Spirito.*

a) *L'identità della donna di Samaria.* La donna si identifica con la «Samaria» ovvero con la storia dell'Israele del Nord. Per comprendere a fondo il simbolo nuziale dello sposo-Messia che va in cerca della sposa infedele è necessario rileggere Os 2,4-25. Osea fu profeta in Samaria, negli anni 750-730 a.C., dal tempo di Geroboamo II sino a quasi alla caduta di Samaria, in un momento di particolare scontro tra il Regno di Giuda e quello di Israele, quella che Lutero per primo chiamò la guerra della lega siro-efraimita contro Gerusalemme. Di fronte alla sposa-Israele, prima accusata di essere una prostituta infedele e perciò ripudiata (Os 2,4-16), **ADONAI** stesso cambia modo di agire: ricomincia con la sposa un rapporto di amore come quello delle origini del deserto e stipula con lei un patto nuziale eterno (Os 2,17-25; si possono anche leggere alcune riscritture successive del medesimo simbolo in Is 1,21-26; 54,1-10; Ger 2; Ez 16...). La conclusione del *rîb* di Osea, che abbiamo appena letto nell'Ultima domenica dopo l'Epifania, è un ciclo di benedizione che da **ADONAI** giunge alla madre terra e da essa a tutte le relazioni di alleanza coinvolte:

<sup>23</sup> E avverrà, in quel giorno

– oracolo di **ADONAI** –

io risponderò al cielo

ed esso risponderà alla terra;

<sup>24</sup> la terra risponderà al grano,

al vino nuovo e all'olio

e questi risponderanno a *fizr<sup>ec</sup> 'el*.

<sup>25</sup> Io li seminerò di nuovo per me nel paese

e amerò *Lo<sup>2</sup>-ruhama*,

e a *Lo<sup>2</sup>-ammî* dirò: “Popolo mio”,

ed egli mi dirà: “Dio mio”. (Os 2,23-25).

La conclusione del *rîb* di Osea è particolarmente importante anche per comprendere i vv. 27-42 della presente pericope, la semina e la mietitura e il loro rapporto con le sezioni precedenti.

b) *L'acqua del pozzo e l'acqua dello Spirito.*

Il pozzo dà *majm hajim* «acqua viva» ovvero «acqua corrente» molto migliore dell'acqua piovana stagnante nelle cisterne (*majm lō' zōm'rim*). Si capisce bene allora quale sia la «doppia colpa» di Israele nei confronti di  $\overline{\text{ADONAI}}$ , stando alla denuncia di Geremia 2,12-13:

<sup>12</sup> O cieli, siatene esterrefatti,

inorriditi e spaventati. Oracolo del Signore.

<sup>13</sup> Due sono le colpe che ha commesso il mio popolo:

ha abbandonato me, sorgente di acqua viva,

e si è scavato cisterne, cisterne piene di crepe,

che non trattengono l'acqua.

Il pozzo è vita per una comunità di umani, per sé e per i propri animali (cf Gn 24,15-25; 29,1-14). Per questa ragione l'acqua è uno dei simboli più amati nel Quarto Vangelo per alludere allo Spirito (cf Gv 7,38-39; 9,7; 19,34) e per questo il contrasto tra «battezzare nell'acqua» e «battezzare nello Spirito» diventa un simbolismo al quadrato (Gv 1,32-34; 3,5).

Isaia promette a Israele di mettere a tacere la fame e la sete attraverso una bevanda e un cibo che non si acquisisce con il denaro (Is 55,1-5). Questo stesso simbolo fu adottato dai sapienti per parlare del desiderio della via divina della Sapienza (Sir 24,21 e 1 Enoc 48,1). La donna di Samaria rappresenta in questo desiderio non solo l'Israele della fede, ma anche l'Israele peccatore e incredulo, e tutta l'umanità che anela a far parte del medesimo corpo di Cristo, perché Gesù è «il Salvatore del mondo» e non solo di Israele.

**vv. 16-26: I culti del passato e il nuovo culto del Messia**

Dal simbolo dell'acqua/Spirito si passa in modo evidente a quello dei mariti: il salto logico sarebbe incomprensibile senza i riferimenti scritturistici sottesi. Gesù non vuole fare l'indovino per stupire la donna, né vuole darle una lezione di moralità, tanto è vero che con il v. 19 sembra che il tema sfoci nel nulla. Per comprendere questo paragrafo è necessario ricordare i profeti, e in particolare Osea.

In Osea, la prostituta (Os 1,2) e l'adultera (3,1; cf anche la prima parte del grande *rīb* di Os 2,4-25) sono simboli del regno di Samaria. La sua prostituzione e il suo adulterio consistevano nell'aver abbandonato  $\overline{\text{ADONAI}}$  (Os 2,4. 7-9. 15; 3,1) per seguire altri dei. In 2 Re 17,24-41, si ricordano infatti cinque santuari di dei stranieri, accanto al culto di  $\overline{\text{ADONAI}}$ . A questo passo fa allusione Gesù. Ecco il senso del «passaggio matrimoniale». Samaria è insoddisfatta del suo passato e Gesù le offre qualcosa di nuovo. Ma Gesù vuole che prima riconosca la sua situazione affinché rompa con essa; la rottura non può essere generica (non tornar più al pozzo), ma deve superare la sua situazione concreta. Sul piano in cui si muove la narrazione, il marito (in ebraico *ba'al*, oltre al nome della divinità cananaica significa anche «marito, padrone, signore») ha una connotazione religiosa; rappresenta la ricerca illusoria di sicurezze opposte a  $\overline{\text{ADONAI}}$ , la pretesa ingannevole di trovare salvezza al di fuori di lui.

Davanti alla richiesta d'acqua da parte della donna, Gesù l'invita a prender coscienza che il suo culto si è prostituito. Ciò spiega come mai la donna passi immediatamente al tema del tempo.

È Gesù, l'inviato da Dio, ad aver aperto il dialogo con la Samaria e a personificare l'atteggiamento di Dio che cerca i samaritani (4,4: «doveva passare per la Samaria»). Dio desidera ricucire le relazioni con loro e a chiamarli di nuovo suo popolo (Os 2,25: «a Non-mio-popolo dirò: "Popolo mio", ed egli mi dirà: "Mio Dio"»). Con ciò finirà la

ricerca di mariti-padroni (Os 2,21-22: «ti farò mia sposa per sempre, ti farò mia sposa nella giustizia e nel diritto, nella benevolenza e nell'amore, e tu conoscerai <sup>ADONAI</sup>»).

Il paragone fra Giacobbe e Gesù, fatto dalla donna (4,12) e che Gesù aveva già insinuato con la sua offerta di acqua, mostra che siamo davanti a un nuovo inizio: Giacobbe sta all'origine di Israele, Gesù sta all'inizio della nuova umanità, che supera ogni distinzione etnica.

La denuncia di Gesù fa chiarezza sulla situazione della donna e le fa comprendere che egli è un profeta. Tuttavia, per lei l'incontro con il vero Dio si riduce ancora a una questione di culto. Vuole sapere qual è il culto vero e quale il falso. Mostra insicurezza; non sa con certezza se la sua tradizione sia legittima. La causa del primo scisma era stato Geroboamo, che aveva proibito agli abitanti del regno di Samaria di andare in pellegrinaggio al tempio di Gerusalemme, e aveva eretto i suoi propri altari (1 Re 12,25-33). Lo scisma era divenuto poi definitivo quando, al tempo di Esdra, i Giudei proibirono ai Samaritani di partecipare alla ricostruzione del tempio di Gerusalemme (Esd 4,1-3), il che li indusse a costruire un loro tempio sul monte Garizim.

Il profeta deve dunque risolvere questo scisma. Ella si sente figlia di Giacobbe: e se vi è stato uno scisma, la soluzione deve essere trovata senza uscire da tale genealogia.

Gesù espone la sua novità (v. 21) con chiarezza. Non si tratta di scegliere fra le due possibilità storiche, culto samaritano o culto giudaico. Anche il tempio di Gerusalemme si è prostituito ed egli ne ha già annunciata la fine (Gv 2,13ss). Gesù parla di un cambiamento radicale. Non ci sarà più tempio! L'alternativa è Gesù stesso: è in lui che si ha la comunicazione con Dio (Gv 1,51), è lui il nuovo santuario (Gv 2,19-22; cf 1,14), è da lui che sgorga l'acqua dello Spirito (Gv 7,37-39; 19,34).

<sup>ADONAI</sup> acquista ora un nome nuovo, quello di Padre, che stabilisce fra Dio e l'uomo un vincolo familiare e personale e cambia il carattere del culto, che passa ad essere anch'esso personale, com'è la relazione figlio-Padre. Il Padre, il Dio che dà vita e ama l'uomo, fa cadere le barriere, perché egli non dà il suo Figlio a un popolo privilegiato, ma all'umanità intera (Gv 3,16).

Siamo a mezzogiorno, la luce piena (cf v. 6). La paternità di Dio, diretta e senza intermediari, rende possibile l'unione di tutti e fa sparire ogni particolarismo. Samaria non dovrà più sopportare l'umiliazione di un ritorno alle tradizioni giudaiche. Con Giacobbe spariscono entrambe le tradizioni.

La frase: *ciò che non conoscete* (v. 22) è allusione a Dt 13,7: «se ... ti incitano di nascosto proponendoti: "andiamo a render culto a dei stranieri, sconosciuti a te e ai tuoi padri"» (LXX: «che tu non conoscevi e nemmeno i tuoi padri ...»; cf 13,3.14). Gesù denuncia l'idolatria dei samaritani. Tra Gerusalemme e il Garizim il vero culto è quello di Gerusalemme. Per questo la salvezza proviene dalla comunità giudaica, non da quella samaritana. Il salvatore deve essere inviato dal vero Dio.

Inoltre i Samaritani, a causa del loro scisma, non hanno ricevuto il messaggio profetico, che assicurava la continuità della rivelazione; i Giudei invece, malgrado le loro infedeltà, hanno in mano le testimonianze che Dio aveva lasciato nella storia, e che preparavano il cammino al Messia (Gv 5,39). Ma la storia giudaica è terminata con Giovanni Battista (Gv 1,31). Gesù proviene dalla comunità giudaica (Gv 2,1: *la madre di Gesù*). La salvezza che «proviene dai giudei» è Gesù stesso come Messia (Gv 4,26), «il re dei Giudei» (Gv 18,33; 19,3. 19). Il suo regno, però, è universale, poiché egli non morirà soltanto per la nazione, ma per riunire i figli di Dio dispersi (Gv 11,52). E proprio tale

universalità del salvatore sarà riconosciuta dai samaritani (cf v. 42: «il Salvatore del mondo»).

In alcuni punti della sua narrazione, Giovanni anticipa gli effetti della morte di Gesù e della sua «ora» (cf Gv 2,4; 13,1; 17,1). Anche in questo punto si parla del culto nuovo che sgorga dal costato di Cristo sulla croce e che sopprimerà il culto samaritano e quello giudaico: un culto per il Padre, unito all'uomo da un rapporto personale e che si realizza «in spirito e verità». Questo sintagma è parallelo a quello del prologo (Gv 1,14): «pieno di amore e verità». D'altra parte, in questo dialogo con la donna, lo Spirito è stato simboleggiato dall'acqua viva, che è il dono di Gesù (v. 14). Lo Spirito, acqua che sgorga dal costato aperto, è il dono dell'amore comunicato, in corrispondenza con il sangue, l'amore che Gesù dimostra dando la sua vita (Gv 19,34). Lo Spirito è la fonte di vita-amore e in quanto «santo» consacra (Gv 17,17!), dando all'uomo la verità della sua risposta d'amore. In Gv 1,14.17, l'amore si esprime in termini di benevolenza disinteressata e generosa; lo spirito esprime il medesimo amore in termini di forza, vita e azione: è il suo dinamismo, il suo principio attivo. Il culto «in spirito e verità» è pertanto per l'uomo la risposta d'amore all'amore fedele. Render culto al Padre è collaborare nella sua opera creatrice, ponendosi a favore dell'uomo. Per lui l'antico culto dei templi della religione non significa nulla, come già aveva detto Os 6,6, passaggio a cui Giovanni allude: «amore voglio, non sacrifici; conoscenza di Dio, più che olocausti».

Gesù definisce Dio stesso Spirito (v. 24), vale a dire un dinamismo di amore che si è espresso nella creazione dell'uomo e continua ad agire fino al suo compimento; di qui il suo nome di Padre: colui che per amore comunica la sua propria vita. In 1 Gv 4,7s si esprime la stessa duplice realtà dell'amore: *l'amore procede da Dio* e *Dio è amore*. Il culto di Dio cessa di essere verticale, poiché egli è presente nell'uomo attraverso lo Spirito; il Padre e Gesù sono compagni di vita di colui che vive l'amore (Gv 14,23).

La donna si dichiara disposta ad accettare il Messia quando egli giungerà (vv. 25-26). Sebbene Gesù, dicendo che è giunta l'ora (v. 23), abbia implicitamente dichiarato il cambiamento di epoca, la donna non l'ha ancora riconosciuto, ma comprende che le sue parole annunciano l'era messianica. Dinanzi a questa sua disponibilità, Gesù le anticipa la rivelazione della croce: «Sono io che ti sto parlando».

**vv. 27-30:** L'incontro è con la Samaria ovvero con l'Israele del nord. Gesù ha messo in esecuzione il proposito sorprendente espresso da Osea 2,16: «*Perciò, ecco, io la sedurrò, la condurrò nel deserto e parlerò sul suo cuore*». La sorpresa dei discepoli rimanda al testo di Osea. Tutto sembrava finito e ormai era apparso chiaro che <sup>ADONAI</sup> non avrebbe più voluto aver a che fare con Israele, quando Osea per la terza volta fa risuonare il minaccioso *lākēn* «perciò» (cf Os 2,8. 11 e 16); al contrario, <sup>ADONAI</sup> stesso cambia modo di agire e sceglie di ricominciare. Così Gesù intesse un dialogo con la donna di Samaria, a partire dalla manifestazione della croce. «*Dammi da bere*» è un evidente collegamento con l'ultima parola di Gesù crocifisso prima del compimento: «*Ho sete*» (Gv 19,28).

L'anfora vuota lasciata dalla donna vicina al pozzo, in disparte, anche nel nome (*ὕδρῳ*) ricorda le giare vuote del segno di Cana (Gv 2,6): in entrambi i passi le *ὕδρῳ* stanno a significare l'impossibilità della Legge di rendere praticabile la Legge con le sole proprie forze, senza lo Spirito della *nuova alleanza*, l'«acqua viva che zampilla per la vita definitiva» (v. 14). Il coraggio di lasciare la materialità della Legge permette a Israele di trovare la pienezza di ciò che la Legge offriva, la benedizione per la vita (cf *prima lettura*).

La donna di Samaria, portando la notizia ai suoi concittadini, sottolinea che quell'uomo le ha detto tutto quanto aveva fatto: Gesù le ha svelato il passato, come afferma l'oracolo di Os 6,11b – 7,1a: «Quando io cambierò la sorte del mio popolo, quando guarirò Israele, si scoprirà il peccato di Èfraim e la malvagità di Samaria, perché si pratica la menzogna». In altre parole, la donna annuncia alla sua città che è giunto il momento promesso per mezzo di Osea a Samaria. Di qui deriva la sorprendente disponibilità dei samaritani di correre verso Gesù, in opposizione alla refrattaria risposta delle autorità di Gerusalemme.

**vv. 31-38:** Il *rib* di Os 2,4-25 si conclude con la promessa di benedizione che da <sup>ADONAI</sup> giunge a Israele passando attraverso la fecondità della madre terra (*ʿeres*). La benedizione della nuova alleanza non si realizza più nella promessa di una fecondità materiale (cf ancora la *prima lettura*), ma in una pienezza di vita che coinvolge la realtà dello Spirito. L'alimento di cui Gesù parla porta a compimento ciò che la *prima alleanza* del Sinai non riusciva a trasmettere, come l'acqua da lui promessa realizza una pienezza inedita per chi pensava di attingere solo fisicamente l'acqua del pozzo. Questo alimento è per Gesù il dono dell'acqua-Spirito (v. 14): egli assimila la volontà del Padre e da tale assimilazione riceve vita; l'umanità è chiamata ad «assimilare» Gesù stesso e da lui riceve la vita di Dio. Vi è dunque una duplice assimilazione o identificazione da vivere, perché possa comunicarsi la vita piena all'umanità: assimilazione di Gesù col Padre e assimilazione dell'umanità con Gesù. È quanto dice in modo sintetico Gv 6,57: «Come il Padre, che ha la vita, ha mandato me e io vivo per il Padre, così anche colui che mangia me vivrà per me». Così si compie pienamente quella trasformazione dei nomi promessa da Osea: «...questi risponderanno a *ʿel*... amerò *Loʿ-ruḥama* e a *Loʿ-ʿammî* dirò: “Popolo mio” ed egli mi dirà: “Dio mio”» (Os 2,23-25).

«Ancora quattro mesi e viene la mietitura» (v. 35). Il proverbio usato dai discepoli e contestato da Gesù ha in sé il simbolismo numerico del “4”, numero che è una completezza indefinita e imprecisata, come i quattro punti cardinali, in contrapposizione con il “7” che invece indica una completezza definita. Il “4” ritornerà due volte nel segno della risurrezione di Lazzaro (Gv 11,17. 39) e un'ultima volta sotto la croce, quando i soldati dividono il mantello di Gesù in quattro parti (Gv 19,23). I «quattro mesi» indicherebbero un futuro indeterminato e di là da venire: è la mentalità dei discepoli, come di Marta, che pensano a una salvezza solo escatologica. Gesù invece invita i discepoli a rendersi conto della nuova realtà e sottolinea che la salvezza è qualcosa che si dà già qui e ora, perché la *nuova alleanza*, che si compie sulla croce nella consegna dello Spirito, vince la sterilità di Gerusalemme e della Giudea, trasformandosi nella fecondità della Samaria. Lo sposo-Messia ha rinnovato il suo patto con Samaria, perché in Giudea hanno rifiutato la sua testimonianza (Gv 3,32).

Il disegno del Padre è seminazione e mietitura (v. 36). Giovanni lo dirà ancora, immediatamente prima dell'ultima settimana che precede la pasqua dell'agnello immolato sulla croce: «Se il chicco di frumento, caduto in terra, non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto» (Gv 12,24). L'ora della mietitura inizierà con la morte in croce di Gesù, quando il progetto del Padre «sarà compiuto» (*τετέλεσται*: Gv 19,30); da quel momento il dono dello Spirito del Crocifisso Risorto può davvero radunare tutti i figli di Dio dispersi, proletticamente raffigurati dal rapporto tra la Donna-madre e il figlio-discepolo (Gv 19,25-27). Tutti quindi *possono* partecipare alla gioia della nuova creazione e della nuova umanità che nasce dalla croce di Gesù.

Ma la realtà della storia umana conosce anche il lato oscuro dell'opposizione e della mancata risposta. Come in Deuteronomio e nei contesti di alleanza, vi è dunque una dialettica di *benedizione* e di *maledizione*. E la maledizione consiste soprattutto nell'essere esclusi dai proventi della propria seminazione e nel non partecipare alla gioia del raccolto: «*Pianterai una vigna e non ne potrai cogliere i primi frutti*» (Dt 28,30; cf anche Lv 26,16; Am 5,11; Mic 6,15). Di contro, i discepoli – come i figli di Israele entrando nella terra della promessa – godono di doni non procurati dalla loro fatica. Si ricordi soprattutto Dt 6,10-12:

<sup>10</sup>Quando <sup>ADONAI</sup> tuo Dio ti avrà fatto entrare nella terra che ai tuoi padri Abramo, Isacco e Giacobbe aveva giurato di darti, con città grandi e belle che tu non hai edificato, <sup>11</sup>case piene di ogni bene che tu non hai riempito, cisterne scavate ma non da te, vigne e oliveti che tu non hai piantato, quando avrai mangiato e ti sarai saziato, <sup>12</sup>guardati dal dimenticare <sup>ADONAI</sup>, che ti ha fatto uscire dalla terra d'Egitto, dalla condizione servile».

Come dunque la terra fu un dono di <sup>ADONAI</sup> per Israele, così la realtà messianica dello Spirito per i discepoli è un dono che viene dall'alto a produrre la gioia della mietitura.

**vv. 39-42:** *La realtà del raccolto ovvero la fede dei samaritani*

La grazia del perdono è la condizione prima della *nuova alleanza* (cf soprattutto Os 6,11b – 7,1a; e i grandi testi di Ger 31,31-34 ed Ez 36,24-28). Gesù è la vera discendenza di Abramo (Gal 3,16), nella quale si adempie la benedizione promessa al padre della fede: «*Saranno benedette nella tua discendenza tutte le nazioni della terra, perché tu hai obbedito alla mia voce*» (Gen 22,18).

Quanto al tempo di permanenza presso i samaritani di quella città, qui si adempie un'altra parola di Osea, sebbene con un significato negativo nel contesto originario: «*In due giorni ci ridarà la vita e il terzo ci farà risorgere*» (Os 6,2). Non è forse tramite Gesù che è giunta la vera vita a quella città?

L'adesione a Gesù non è qualcosa di imparaticcio, è un'esperienza personale e singolare che ciascuno deve sperimentare per se stesso (vv. 41-42): «*Non crediamo più per ciò che racconti tu, ma noi stessi abbiamo ascoltato e sappiamo che costui è veramente il Salvatore del mondo!*». Costoro hanno davvero capito che lo sposo-Messia non è solo per Giuda o per Samaria, ma la sua missione è veramente universale:

<sup>14</sup>Egli infatti è la nostra pace, colui che di due ha fatto una cosa sola, abbattendo il muro di separazione che li divideva, cioè l'inimicizia, per mezzo della sua carne. <sup>15</sup>Così egli ha abolito la Legge, fatta di prescrizioni e di decreti, per creare in se stesso, dei due, un solo uomo nuovo, facendo la pace, <sup>16</sup>e per riconciliare tutti e due con Dio in un solo corpo, per mezzo della croce, eliminando in se stesso l'inimicizia (Ef 2,14-16).

Egli è davvero «il salvatore del mondo» (v. 42). Questo titolo richiama la confessione del Battista: «*Ecco l'Agnello di Dio, colui che porta il peccato del mondo*» (Gv 1,29); e il riconoscimento della dimensione universale dell'amore di Dio: «*Dio non ha mandato il Figlio nel mondo per giudicare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo di lui*» (Gv 3,17; cf anche 12,47; Is 49,6; 1 Gv 4,14; 2 Cor 5,19). I samaritani – eterodossi – hanno capito il messaggio di Gesù; i Giudei – i capi dell'ortodossia giudaica, come Nicodemo – non ne hanno compreso la potenziale forza. Credere in Gesù è aderire con tutta la persona a lui, permettendogli così di donare a chi crede la pienezza della vita: «*Colui infatti che Dio ha mandato dice le parole di Dio: senza misura egli dà lo Spirito. Il Padre ama il Figlio e gli ha dato in mano ogni cosa. Chi crede nel Figlio ha la vita eterna*» (Gv 3,34-36a).

## PER LA NOSTRA QUARESIMA

1. Ecco una pagina evangelica che “zampilla”, una parola viva sulla nostra vita (chi può dire non frantumata?).

Un chiarore dal quale istintivamente proviamo a difenderci.

A proteggere quasi la nostra arsura di autenticità.

È la nostra nascita per dono di Dio.

Lo scarto tra la nostra umanità e quell’acqua viva rimane aperto, ma come promessa ed energia. Uno sguardo trasfigurato dallo Spirito ci insegna a “bere” quell’acqua, che rigenera e ci conduce ad avere sete della volontà del Padre.

Non c’è una salvezza nell’aridità dei nostri sforzi.

Siamo sete e desiderio.

Siamo arsura e invocazione dell’“acqua della vita”.

Viviamo nel fango dei giorni e aneliamo alla limpidezza.

Diffidiamo e cerchiamo fiducia in ciò che è saldo.

Dalla sete del bisogno al suo più profondo desiderio: adorare Dio come Padre in Spirito e Verità (Gv 4,21-24).

È il dono del Messia: l’ora che comincia con Lui.<sup>22</sup>

2. ...Doveva attraversare la Samaria

Gesù per ridursi in Galilea avrebbe potuto seguire il Giordano come nell’ultimo suo ritorno e come fanno tutti i Giudei preoccupati di evitare la Samaria, regione disprezzata e maledetta da quando dei coloni assiri vi avevano introdotto i loro idoli. [...] Se Gesù seguiva questa strada, attraverso le messi di Samaria, era per incontrare un’anima, non certo meno macchiata né meglio disposta di tante altre; per lei, pertanto e non per un’altra egli si addentrava in territorio nemico.

Sposato, siede sull’orlo del pozzo che Giacobbe ha scavato, un po’ prima di arrivare alla piccola città di Sichar. [...]

La prima anima... Gesù prende ciò che trova, raccoglie qualsiasi cosa, purché il suo regno arrivi. La guarda e decide che oggi stesso ella si impadronirà di Sichar in suo nome e fonderà in Samaria il regno di Dio. Un’intera notte gli è toccato di faticare per catechizzare un dottore della Legge, per fargli intendere che cosa significa morire e rinascere. La donna dei sei mariti capirà a tutta prima ciò che il teologo non ha afferrato.<sup>23</sup>

3. In ogni cosa, solo quel che ci viene da fuori, gratuitamente, di sorpresa, come un dono del caso, senza che lo si sia cercato, è gioia pura. [...] Il dono viene dal di fuori, dopo una tensione lunga e sterile che si conclude nella disperazione, quando non ci si aspetta più nulla. Quello sforzo ha distrutto una parte della falsa pienezza che è in noi. Il vuoto divino, più pieno della pienezza, è sceso dentro di noi.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

<sup>23</sup> F. MAURIAC, *Vita di Gesù*, Introduzione di C. BO (Oscar Guide), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1974, pp. 42-43.

<sup>24</sup> S. WEIL, *L’ombra e la grazia*, Introduzione di G. HOURDIN, Traduzione di F. FORTINI (Testi di Spiritualità), Rusconi Editore, Milano 1985, p. 85.

4. La profondità sembra essere uno spazio ben differente dagli altri. [...] Profondo è lo spazio creato dall'azione di qualcosa che non è predisposta a stare nello spazio e che lo crea affinché chi vive nello spazio e lo percorre possa entrare in contatto con esso. La profondità ha molte pretese ed è tanto misteriosa perché è lo spazio che sentiamo crearsi, grazie all'azione di qualcosa che è sul punto di tradire il suo essere per offrirlo in una consegna suprema. [...] La profondità è un appello amoroso. Per questo ogni abisso attrae.<sup>25</sup>

5. Il riconoscimento di Gesù come Messia e Salvatore avviene come un fatto improvviso ed esplosivo quando Gesù rivela la sua divina capacità di scavare nel cuore e di scrutare gli inviolabili abissi della coscienza; ma insieme matura lentamente, attraverso un paziente itinerario nel quale la donna è invitata a risvegliare in sé una sete nuova e pura, oltrepassando la sete per l'acqua materiale, che appaga solo il corpo e solo per breve tempo. [...]

Gesù, dunque, si presenta come verità dell'uomo attraverso parole, gesti, segni, dai quali traspare che egli conosce come è fatto l'uomo, sa quale è il suo vero bene, ha una visione luminosa del mistero che avvolge e spiega la sua vita; ma vuole che questa verità, che è la sua parola, che è la sua venuta tra noi, che è lui stesso, incontri noi come cercatori della verità; come persone disposte a pagare tutti i prezzi che la ricerca della verità comporta; come ragionatori pacati e coraggiosi, che discutono il senso delle cose, valutano l'importanza e la fragilità degli incontri interpersonali, si interrogano sugli aspetti contrastanti della libertà, la quale, per un verso, ci si presenta come un valore ultimo, assoluto, totalmente appagante, per un altro verso è bene sfuggente, non ha contorni precisi, non sa darsi contenuti positivi, è in cerca di valori veramente assoluti, per i quali impegnarsi e nei quali realizzarsi.

Tra la scoperta della verità, che è Gesù, e la ricerca della verità, per cui ogni uomo è fatto, può nascere una benefica cospirazione.

È vero che, ultimamente, è proprio la verità recata da Gesù che rivela noi a noi stessi, ci dice perché siamo fatti in questo modo, ci spiega perché siamo cercatori della verità, ci incoraggia a non stancarci della ricerca, ci libera dalle ombre e dagli intoppi che ostacolano o interrompono del tutto il nostro cammino verso la verità.

Ma è anche vero che una vigile e incessante chiarificazione dei nostri modi di pensare, di giudicare, di fare progetti ci dispone ad accogliere con un frutto maggiore la luce della verità che proviene dall'incontro con Gesù.

Ecco perché alle soglie dell'incontro con Gesù non è inutile una battuta d'arresto sulla nostra condizione spirituale di cercatori della verità, per cogliere il senso e la portata di tale ricerca, insieme con i limiti e le oscurità che la affliggono. Tanto più che questa attenzione alla nostra situazione umana diventa indispensabile per comprendere il messaggio evangelico come portatore di una interpellanza vitale per la nostra esistenza.<sup>26</sup>

<sup>25</sup> M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, Traduzione di E. NOBILI, Edizione italiana a cura di R. PREZZO (Minima 31), Raffaello Cortina Editore, Milano 1996, p. 51.

<sup>26</sup> L. SERENTHÀ, *Passi verso la fede: una nuova esposizione delle ragioni della fede*, Prefazione di C.M. MARTINI (Testi di Teologia per Tutti), ElleDiCi, Leumann TO 1984, <sup>2</sup>1987, pp. 10-11.

6. Dall'umano di Gesù prende senso la verità del nostro umano. La verità dell'umano non è, dunque, un'idea: è la concretezza di un assoluto. Questo è il paradosso. Il fatto che Gesù Cristo sia l'assoluto dell'umano si realizza come la verità dell'umano. Allora, eccedente, assolutamente eccedente, realizzazione del cuore secondo l'Alleanza, che rende possibile il costruirsi di questo cuore anche per noi mentre ne svela le contraddizioni, non può non dire la nostra verità.

Gesù non potrebbe dire all'uomo come dovrebbe essere se non dicendogli che l'uomo vero è quello dell'Alleanza; non può dirglielo in altro modo. E può dirglielo, perché è il Figlio di Dio, è Dio.

Non può non dirci che il nostro cuore è sbagliato, che non è secondo l'Alleanza; ma insieme ci dice che è possibile che il nostro cuore raggiunga la sua verità. È una grazia, una possibilità che si apre.<sup>27</sup>

7. Profondo è il pozzo. Non dovremmo dirlo insondabile? [...] avviene che quanto più si scavi, [...] quanto più si penetri e cerchi, tanto più i primordi dell'umano si rivelano insondabili e, pur facendo discendere a profondità favolose lo scandaglio, via via e sempre più retrocedono verso abissi senza fondo.

Giustamente abbiamo usato le espressioni “via via” e “sempre più”, perché l'insondabile si diverte a farsi gioco della nostra passione indagatrice, le offre mete e punti di arrivo illusori, dietro cui, appena raggiunti, si aprono nuove vie [...] come succede a chi, camminando lungo le rive del mare, non trova mai termine al suo cammino, perché dietro ogni sabbiosa quinta di dune, a cui voleva giungere, altre ampie distese lo attraggono più avanti, verso altre dune.<sup>28</sup>

8. Udivo come non avessi orecchi.

Ma una parola viva  
fino a me venne dalla vita:  
compresi allora di udire.

Vedevo come se i miei occhi  
a un altro appartenessero, finché  
venne qualcosa – e so che fu la luce,  
perché perfettamente li appagava.

Vivevo come se io non vi fossi,  
vi fosse solo il mio corpo,  
finché una forza mi scoperse  
e rimise al suo posto la mia essenza.

Si rivolse lo spirito alla polvere:  
“Tu mi conosci, vecchia amica”.  
E il tempo uscì per dare la notizia  
ed incontrò l'eternità.<sup>29</sup>

<sup>27</sup> G. MOIOLI, *Il centro di tutti i cuori*, a cura di D. CASTENETTO, Glossa, Milano 2001, pp. 53-54.

<sup>28</sup> TH. MANN, *Le storie di Giacobbe*, Traduzione di B. ARZENI, Introduzione di L. RITTER SANTINI (Oscar Narrativa 250), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1996, p. 23.

<sup>29</sup> E.E. DICKINSON, *Tutte le poesie*, a cura e con un saggio introduttivo di M. BULGHERONI (I Meridiani), Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1997, <sup>6</sup>2001.