

ISSR – SFT
Scritti giovannei

Maurizio Marcheselli

**Gesù in Samaria (Gv 4,4-42):
commento esegetico-teologico**

Bologna 2012-13

L'incontro coi samaritani (Gv 4,4-42): il salvatore che viene dai giudei (v. 22) è salvatore del mondo (v. 42). - Da un lato, i giudei non sono fisicamente presenti sulla scena di questo episodio, ambientato in Samaria¹: i difficili rapporti che essi intrattengono coi samaritani vengono evocati dal narratore nell'ultimo stico del v. 9. Dall'altro, essi sono invece assolutamente in primo piano in questo racconto proprio attraverso Gesù, che la donna di Samaria – in quello stesso v. 9 – identifica correttamente come «un giudeo». Se, da un lato, per la prima volta nel QV compaiono sulla scena dei non giudei, dall'altro, è precisamente il rapporto dei samaritani con i giudei ad essere posto al centro dell'attenzione (vv. 9 e 22).

A parte 4,40, il racconto non contiene al suo interno indicazioni cronologiche; una serie di altri indizi narrativi ne suggeriscono l'articolazione in due parti principali (vv. 4-26 e vv. 27-42)². Fino al v. 27 il luogo degli eventi è costantemente il campo di Giacobbe, in cui si trova la sorgente; col v. 28 l'attenzione del narratore si sposta sulla città di Sicar. Fino al v. 26 Gesù e la donna samaritana sono gli unici personaggi presenti sulla scena; col v. 27 compaiono i discepoli, già menzionati al v. 8, ma come figure assenti. Il dialogo tra Gesù e la donna finisce precisamente col v. 26, dopo di che non ci sarà più uno scambio privato tra i due. Questi elementi bastano per riconoscere l'inizio di un secondo movimento al v. 27³. Le osservazioni che proponiamo di seguito, principalmente relative al lessico e allo stile della composizione giovannea, mostrano il profilo marcato di ciascuna delle due parti principali, contribuendo così a motivare ulteriormente l'articolazione proposta.

a) *Il dialogo al pozzo con la donna di Samaria: l'articolazione interna dei vv. 4-26.* - I vv. 4-26 si possono strutturare, dal punto di vista semantico, in tre campi principali: l'acqua e il bere; le nozze; il messia e il luogo del culto. (a) *L'acqua e il bere.* Questo campo semantico si concentra in 4,6-15, dopo di che scompare completamente per riapparire fugacemente al v. 28 (anfora, *hydria*)⁴. Ad esso appartengono numerosi vocaboli: sorgente (*pêgê*), 3 volte (vv. 6.6.14); acqua (*hydôr*), 8 volte (vv. 7.10.11.13.14.14.14.15); bere (*pinô*), 6 volte (vv. 7.9.10.12.13.14); attingere (*antleô*), 2

¹ Mentre lo sono stati costantemente, in ciascuno dei tre precedenti episodi (cfr. 2,18.20; 3,1; 3,25).

² Termini indicanti la Samaria e i samaritani si trovano sparsi nell'insieme del racconto, con una concentrazione comprensibilmente maggiore nei versetti iniziali: *Samareia* (3 volte: vv. 4.5.7); *samaritis* (2x: vv. 9.9; sempre assieme a «donna», *gynê*); *samaritai* (3x: vv. 9.39.40).

³ Contro F.J. Moloney, *Belief in the Word*, pp. 145-148.156 che vorrebbe prolungare la prima parte fino al v. 30 [verifica il suo commentario in Sacra Pagina @].

⁴ L'unico altro contesto giovanneo in cui si parla di anfore per l'acqua è il racconto dell'inizio dei segni (Gv 2,6-7).

volte (vv. 7.15); pozzo (*frear*), 2 volte (vv. 11.12)⁵; secchio (*antlêma*), 1 volta (v. 11); anfora (*hydria*), 1 volta (v. 28). (b) *Le nozze*. Questo campo semantico si concentra nei vv. 16-18; una sezione di testo brevissima. Il sostantivo *anêr*, che in greco significa tanto «uomo maschio», quanto «marito, sposo», compare 5 volte in questi pochi versetti (vv. 16.17.17.18.18)⁶. In 4,16-18 il narratore usa anche, un'unica volta (al v. 17), il termine *gynê* («donna», ma anche «moglie, sposa»)⁷. (c) *Il messia e il luogo del culto*. La sezione 4,19-26 è caratterizzata da un ulteriore, nettissimo spostamento di vocabolario, che può essere evidenziato raggruppando i vocaboli attorno a due nuclei: *alle estremità* sono presenti dei titoli cristologici, che la donna introduce secondo una chiara progressione (da «profeta» del v. 19 a «messia / cristo» del v. 25) e che Gesù accetta (implicitamente nel caso di «profeta», esplicitamente nel caso di «messia / cristo»: cfr. v.26); *al centro*, introdotta dalla donna al v. 20 e ampiamente sviluppata da Gesù nei vv. 21-24, abbiamo la questione del culto e del suo luogo proprio (cfr. le costruzioni introdotte dalla preposizione *en*)⁸. I titoli cristologici impiegati dalla donna in questa parte del dialogo sono unicamente «profeta» (*profêtês*) al v. 19; e «messia / cristo» (*messias / christos*) al v. 25⁹; «signore» (*kyrie*) non è un titolo cristologico: è soltanto un modo rispettoso di rivolgersi a Gesù, che la donna impiega tre volte (vv.

⁵ Il termine *pêgê* è usato dal narratore (2 volte) e da Gesù (1 volta), mentre *frear* si trova soltanto in bocca alla donna (2 volte). Difficilmente l'alternanza può essere sfruttata teologicamente: come già nel racconto del tempio, siamo davanti ad una semplice variazione stilistica.

⁶ Lo usa tanto Gesù, quanto la donna. È un termine abbastanza raro nel QV: oltre che in questo passaggio, lo si trova soltanto in 1,13.30; 6,10. In 1,30 è impiegato per Gesù.

⁷ Nell'intero episodio questo vocabolo si trova ben 13 volte. Fatto salvo un uso per ciascuno da parte della donna (v. 9) e di Gesù (v. 21), tutti gli altri stanno nella penna dell'evangelista (vv. 7.9.11.15.17.19.25.27.28.39.42). Anche *gynê* è un termine che il QV usa con parsimonia; se, infatti, tralasciamo le 4 ricorrenze del racconto dell'adultera (8,3.4.9.10), al di fuori di Gv 4 esso si trova soltanto: (1) applicato per due volte alla madre di Gesù (2,4 e 19,26); (2) detto per due volte (dagli angeli e da Gesù) a Maria Maddalena (20,13.15); (3) nella parabola della donna che deve partorire (16,21). È possibile che i due personaggi femminili identificati esplicitamente come *gynê* (la madre di Gesù e Maria Maddalena) siano, nel QV, simboli del partner umano dell'alleanza (la sposa).

⁸ La Rigato ritiene che un po' dappertutto in Gv 4 affiorino indizi di un interesse per il culto da parte dell'autore del QV, ma non tutte le sue osservazioni risultano convincenti; da questa *mens* cultuale ella vorrebbe poi ricavare l'identità sacerdotale dell'autore del vangelo. Cfr. M.-L. Rigato, *Gv 4: la mente cultuale dell'evangelista. Gesù si rivela alla donna samaritana*, in L. Padovese (ed.), *Atti del V Simposio di Efeso su S. Giovanni Apostolo*, Istituto francescano di spiritualità, Roma 1995, pp. 27-84.

⁹ *Messias* è una forma grecizzata del termine aramaico (cfr. H. Balz, *Messias*, in *DENT @*); *christos* ne è, invece, la traduzione in senso stretto.

11.15.19)¹⁰. Il v. 19 è quello in cui avviene il passaggio del testimone tra un modo semplicemente rispettoso di rivolgersi a qualcuno («signore») e il livello dell'attesa messianica vera e propria («profeta»); a sua volta, il titolo di «profeta» è superato da «messia / cristo» (v. 25; cfr. anche v. 29)¹¹. La radice *proskyn-* che dà luogo a una formazione verbale (*proskyneô*, «adoro»: 9 volte) e a una nominale (*proskynêtês*, «adoratore»: 1 volta), connota massicciamente questa parte del dialogo: la si trova 10 volte tra il v. 20 e il v. 24¹². Tra i nomi di luogo vanno annoverati «monte» (*oros*), 2 volte¹³; «Gerusalemme» (*Hierosolyma*), 2 volte (vv. 20.21); «il luogo» (*ho topos*), 1 volta (v. 20)¹⁴.

Per un'adeguata comprensione del dialogo, bisogna indagare il senso di questi slittamenti semantici: c'è una connessione intrinseca dei contenuti, oppure si tratta di associazioni libere di idee o addirittura di espedienti per risvegliare l'attenzione del lettore? Possiamo dire fin da subito che il campo semantico delle nozze (vv. 16-18) e quello del culto, che si intreccia col motivo dell'identità del messia (vv. 19-26), sono assolutamente inseparabili¹⁵: con la maggior parte degli autori anche noi consideriamo i vv. 16-26 un segmento unificato. Che relazione sussiste, allora, tra la parte relativa all'acqua e al bere (vv. 4-15) e la parte sul messia e il culto (vv. 16-26)? L'analisi esegetica ci aiuterà a formulare una risposta.

b) Il modello letterario della scena di fidanzamento. - La rilevanza del motivo nuziale in Gv 4,4-26 deborda largamente dai ristretti confini dei vv. 16-18. L'intero incontro di Gesù con la donna di Samaria sembra essere stato costruito dal narratore secondo una scena-tipo veterotestamentaria, ben nota al lettore della Bibbia: la scena di fidanzamento¹⁶. I testi dell'AT in cui è immediatamente

¹⁰ Cfr. i greci all'indirizzo di Filippo in 12,21. Diversamente da R.E. Brown, *Giovanni*, @ non ci pare affatto che, nel dialogo al pozzo di Giacobbe, *kyrie* assuma progressivamente un significato sempre più profondo; cfr. M. Marcheselli, «Avete qualcosa da mangiare?». *Un pasto, il Risorto, la comunità* (Biblioteca di Teologia dell'Evangelizzazione 2), EDB, Bologna 2006, 198.

¹¹ Il titolo «messia / cristo» rappresenta l'apice della comprensione della donna samaritana ed è quindi anche il punto di partenza dei suoi concittadini, i quali a partire da esso si eleveranno fino a «salvatore del mondo» (v. 42).

¹² *Proskynêtês* è un *hapax* giovanneo (e del NT), mentre il verbo lo si ritrova in 9,38 e 12,20.

¹³ Sempre nell'espressione «adorare su questo monte» (vv. 20.21).

¹⁴ Cfr. anche Gv 11,48. «Il luogo», come espressione assoluta, negli scritti AT e del giudaismo indica il tempio: cfr. L. Cilia, *La morte di Gesù e l'unità degli uomini* (Gv 11,47-53; 12,32), pp. 23-25.

¹⁵ Un culto non autentico è, in effetti, un caso di adulterio, secondo la frequente immagine veterotestamentaria.

¹⁶ Cfr. specialmente R. Alter, *L'arte della narrativa biblica*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 65-83. La scena-tipo di fidanzamento prevede che il futuro sposo (o il suo sostituto / rappresentante) abbia compiuto un viaggio in un paese straniero; là egli incontra una ragazza (o delle ragazze) ad un pozzo; qualcuno (o l'uomo

riconoscibile questo stereotipo letterario sono Gn 24,10-61, Gn 29,1-20 ed Es 2,15b-21¹⁷.

L'incontro tra Rebecca e il servo di Abramo (Gn 24,10-61) presenta alcune affinità con Gv 4,4-26[-42]¹⁸, secondo un parallelismo largamente antitetico: l'ora sesta (Gv 4,6) // la sera (Gn 24,11); aveva avuto cinque mariti e si trovava in una posizione irregolare (Gv 16,18) // era vergine, nessun uomo le si era unito (Gn 24,16); resistenza a dare da bere (Gv 4,9) // disponibilità a dare da bere (Gn 24,17-20). È interessante soprattutto il modo in cui viene trasformato il motivo del pasto (Gv 4,8.31-34 // Gn 24,33): come il servo di Abramo, anche Gesù consuma un pasto, non però presso la famiglia della ragazza¹⁹. Anche nel racconto del fidanzamento di Giacobbe (Gn 29,1-14) troviamo materiale per un confronto con Gv 4,4-26[-42]: il fatto che lo sposo sia presente direttamente sulla scena (Gn 29,1-20); l'ambientazione in pieno giorno (Gn 29,7); Rachele che corre ad annunciare quanto è successo al pozzo (Gn 29,12b); Labano che conduce Giacobbe nella sua casa, dove l'ospite dimora per un mese (Gn 29,12b-14). Tutto il racconto giovanneo è pertanto svolto in modo allusivo, mediante l'assunzione di uno schema letterario che i lettori della Bibbia conoscevano

o la ragazza) allora attinge acqua dal pozzo; in seguito, la ragazza (le ragazze) corre (corrono) a portare a casa la notizia dell'arrivo dello straniero; infine, un fidanzamento viene concluso tra lo straniero e la ragazza, nella maggior parte dei casi solo dopo che egli è stato invitato ad un pasto. Anche l'annotazione dell'ora del giorno in cui avviene l'incontro al pozzo ha un qualche rilievo nell'insieme della scena. Questo schema (strutturato da Alter esclusivamente sulla base dei racconti dell'AT) è sorprendentemente aderente a Gv 4. Boismard aveva già sottolineato la rilevanza di questo sfondo veterotestamentario (in particolare di Gn 24) per l'interpretazione del racconto giovanneo: M.-É. Boismard, *Aenon, près de Salem (Jean III, 23)*, in *RB* 80 (1973) 223-226. Cfr. soprattutto il confronto dettagliato sviluppato da J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4). Utilité de l'Ancient Testament*, in *NRT* 118 (1996) 641-652; Ska ritiene che le anomalie di Gv 4 rispetto allo schema letterario soggiacente dei racconti di fidanzamento del Pentateuco si spieghino al meglio sulla base dell'oracolo di Os 2,4-25. A.E. Arterbury, *Breaking the Betrothal Bonds: Hospitality in John 4*, in *CBQ* 72 (2010) 63-83 ha radicalmente contestato questa linea interpretativa (una lettura sponsale del racconto sarebbe, tra l'altro, totalmente estranea all'interpretazione antica): non si tratterebbe affatto di una scena di fidanzamento, ma di ospitalità; Gesù divino visitatore sta in primo piano e non Gesù sposo. Si deve però osservare che in Gv 4 le allusioni a Gen 24 e 29, Es 2 e Os 2 sono troppo numerose per non essere intenzionali.

¹⁷ Ancora due casi meriterebbero un po' di attenzione: il libro di Rut e 1Sam 9,1-12. Alter parla di «allusione» e «trasfigurazione» per definire il rapporto tra questi ultimi testi e il modello consolidato.

¹⁸ Le peculiarità di questo racconto rispetto agli altri dello stesso genere sono il fatto che qui lo sposo (Isacco) è rappresentato da un altro (il servo di Abramo) e che è l'unico caso in cui è la ragazza (Rebecca) e non lo straniero ad attingere acqua.

¹⁹ L'esegesi mostrerà la natura del tutto speciale di questo pasto; cfr. *infra*.

perfettamente²⁰. L'utilizzo della convenzione letteraria dice che l'incontro di Gesù con la donna di Samaria va compreso secondo le categorie sponsali. Il messia che viene come sposo celebra le nozze con una sposa che non coincide più semplicemente con Israele, inteso come entità circoscritta in senso razziale-nazionale²¹: in questo patto nuziale escatologico sono chiamati ad entrare anche i samaritani, rappresentati inizialmente dalla donna e poi presenti come personaggio collettivo sulla scena del racconto.

c) *Il dialogo coi discepoli e la fede dei samaritani: l'articolazione interna dei vv. 27-42.* - La seconda parte del racconto è caratterizzata da una struttura concentrica: il dialogo tra Gesù e i suoi discepoli (vv. 31-38) è, infatti, incorniciato da due segmenti di tipo più narrativo, in cui sono coinvolti la donna samaritana e gli abitanti di Sicar (vv. 27-30 e vv. 39-42). *Prima cornice* (4,27-30). Il narratore descrive l'ingresso in scena dei discepoli (v. 27), poi torna subito alla donna di Samaria (vv. 28-30)²²; col v. 28 anche i samaritani fanno la loro apparizione nel racconto²³. *Dialogo centrale* (4,31-38). Solo a partire da 4,31 l'attenzione si rivolge stabilmente ai discepoli; comparsi al v. 27, essi spariscono completamente dall'orizzonte dopo il v. 38. *Seconda cornice* (4,39-42). I personaggi menzionati in 4,39-42 sono unicamente i samaritani, Gesù e la donna²⁴. La donna di Samaria, protagonista assoluta della prima parte del racconto (vv. 4-26), conserva una notevole importanza anche nelle due cornici che abbracciano il dialogo tra Gesù e i suoi: ella è frequentemente menzionata, tanto dal narratore nel primo piano del racconto, quanto nelle parole dei suoi concittadini.

Tre indizi mostrano in modo inequivocabile che il dialogo tra Gesù e i suoi discepoli (vv. 31-38) si svolge contemporaneamente a quanto descritto ai vv. 28-30 e 39-40a. (1) La contemporaneità

²⁰ Sui modelli che non si vedono più e di cui resta solo l'impronta, cfr. L. Alonso-Schökel, *Hermeneutica de la Palabra, vol. II. Interpretación literaria de textos bíblicos*, Cristianidad, Madrid 1987, pp. 220-221.

²¹ Abbiamo qui la formulazione sotto categorie sponsali di quello che, altrove nel QV, viene proposto con un'altra immagine biblica, quella pastorale (Gv 10,16): un unico pastore e un unico gregge, formato però da pecore che non provengono dal medesimo ovile.

²² La donna è il soggetto dei verbi principali dei vv. 28-29 («lasciò», «se ne andò», «dice»); il v. 29 riporta il suo annuncio nella forma di un discorso diretto.

²³ Solo col v. 30 gli uomini della città diventano il soggetto dei verbi principali («uscirono» e «venivano»); già al v. 28 sono stati però evocati col termine *anthrôpoi* e il discorso diretto del v. 29 è rivolto a loro.

²⁴ I samaritani sono il soggetto di tutti i verbi principali di questi quattro versetti, salvo «rimase» (*emeinen*) di 4,40c, che è riferito a Gesù.

è esplicitamente indicata dal narratore con l'avvio del v. 31: «nel frattempo» (*en tô(i) metaxy*)²⁵. (2) Essa è confermata, poi, da uno sguardo all'uso dell'espressione «venire a lui» (*erchesthai pros auton*) in 4,40a rispetto a 4,30: il v. 40a riprende all'aoristo (*êlthon pros auton*) la medesima espressione che era stata impiegata all'imperfetto in 4,30 (*êrchonto pros auton*)²⁶. Riannodando in questo modo la sequenza interrotta precedentemente, il narratore mostra che quanto sta in mezzo (vv. 31-38) deve essere inteso come contemporaneo alla cornice. (3) Il desiderio di creare un effetto di contemporaneità rispetto al dialogo centrale, è infine evidentissimo nella ripresa quasi letterale in 4,39 delle parole che la donna rivolge ai i suoi concittadini in 4,29: «mi ha detto tutto quanto [tutto ciò] che ho fatto»²⁷.

In 4,27-42 abbiamo pertanto un insieme costruito concentricamente: (a) vv. 27-30; (b) vv. 31-38; (a') vv. 39-42. Esso è formato da due scene (a+a' e b) che, dal punto di vista cronologico, si sovrappongono parzialmente: il dialogo al pozzo tra Gesù e i suoi (vv. 31-38) occupa il tempo coperto dal viaggio della donna fino alla città (v. 28ab), dal suo annuncio di quanto le è accaduto al pozzo (vv. 28c-29), fino all'uscire dei samaritani – mossi dalla parola della donna – per venire a lui (vv. 30.39-40a). La coincidenza temporale veicola una relazione di omogeneità: la cornice narrativa che avvolge il dialogo ne rappresenta la trasposizione drammatica; quanto raccontato in 4,28-30 e 4,39-40a getta luce sulle parole di Gesù ai discepoli e riceve da quelle parole un chiarimento decisivo.

[4,4-6] *Esposizione*. - Fino al v. 6 incluso non si può dire che l'azione sia cominciata; nessuna attesa è ancora sorta nel lettore e la situazione descritta potrebbe prolungarsi per un tempo indefinito. Tre notazioni a-temporali (v. 4, v. 6a e v. 6c) intervallano la narrazione vera e propria, che è composta unicamente di due frasi: al v. 5 un presente storico (*erchetai*) descrive l'arrivo di Gesù in Samaria e al v. 6b un imperfetto dello stato continuato (*ekathezeto*) lo ritrae seduto alla sorgente. La prima notazione a-temporale (v. 4) informa della necessità di passare per la Samaria; la seconda (v. 6a) e la terza (v. 6c) contengono rispettivamente un'informazione geografico-spaziale («C'era là una sorgente di Giacobbe») e una cronologico-temporale («Era circa l'ora sesta»). Questi tre versetti rispondono ad esigenze di esposizione, in quanto la maggior parte degli elementi necessari al racconto vengono introdotti qui: il *dove* (in una città della Samaria chiamata Sicar, alla

²⁵ Cfr. J.E. Botha, *Jesus and the Samaritan Woman. A Speech Act Reading of John 4:1-42* (NTSupp 65), Brill, Leiden 1991, p. 168.

²⁶ L'aoristo della proposizione temporale con cui si apre il v. 40 deve essere tradotto con un trapassato prossimo italiano («Quando dunque i samaritani furono venuti da lui»).

²⁷ L'unica differenza è la sostituzione di *hosa* (tutto quanto) con *ha* (tutto ciò) in 4,39.

fonte di Giacobbe, nel campo che egli diede a Giuseppe suo figlio); il *chi* (Gesù); il *quando* (circa all'ora sesta).

L'esposizione parla, inizialmente, di un *campo* dato da Giacobbe a Giuseppe (nel primo piano della narrazione: v. 5); poi, di una *sorgente* di Giacobbe (incidentalmente, in una intrusione del narratore: v. 6a)²⁸. Sicar si trova vicina al campo dato da Giacobbe a Giuseppe; in quel campo nei pressi di Sicar c'è la sorgente di Giacobbe²⁹. In che senso era necessario (*edei*) che Gesù passasse per la Samaria (v. 4)? Più che un obbligo imposto dalla convenienza del viaggio (non è affatto chiaro da dove parta Gesù e una necessità pratica è difficile da dimostrare), si tratta di una necessità teologica: è conforme al piano di Dio che Gesù passi per la Samaria³⁰. L'indicazione dell'affaticamento di Gesù (v. 6b) non ha in sé nulla di strano: la fatica è sufficientemente motivata dal viaggio. Si deve tuttavia rilevare che il medesimo verbo impiegato qui (*kopiaō*) compare di nuovo più avanti nel racconto (2 volte al v. 48, dove troviamo anche il sostantivo *kopos*), con una chiara connotazione missionaria: la fatica in 4,48 è quella del lavoro apostolico. L'ora sesta (v. 6c) è l'ora più calda del giorno³¹; anche Giacobbe incontra Rachele in pieno giorno (Gn 29.7), ma forse

²⁸ L'AT parla unicamente del *campo* che Giacobbe diede a Giuseppe (Gn 33,19 e 48,22; Gs 24,32) e la città presso la quale esso si trova è Sichem. La Genesi racconta di *pozzi* scavati dai patriarchi, ma non da Giacobbe: Gn 21,22-34 (Abramo); Gn 26,15-18 (Abramo e Isacco); Gn 26,19-33 (Isacco).

²⁹ Girolamo pensava che *Sychar* fosse un'errata trascrizione di *Sychem*: Sichem, però, era stata distrutta da Giovanni Ircano I, nel 128 a.C. «Sicar dovrà essere considerata [...] come la grande colonia samaritana situata nelle immediate vicinanze del pozzo. Sicar potrebbe essere individuato [controllare il maschile @] specialmente nella località 'askar (alla base sud-orientale dell'Ebal). [...] 'askar potrebbe essere sorta al posto dell'antica Sicar ed ha forse serbato un'eco dell'antico nome»: H. Balz, *Sychar*, in *DENT* 2,1517. Khirbet el-Askar si trova 1 km a nord-est del pozzo, sulla strada che va dalla Giudea alla Galilea. Cfr. M. Hengel, *Das Johannesevangelium als Quelle für die Geschichte des antiken Judentums*, in *Kleine Schriften, vol II. Judaica, Hellenistica et Christiana* (WUNT 109), Mohr, Tübingen 1999, pp. 297-308.

³⁰ X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, pp. @ arriva a sostenere che il disegno di Dio soggiacente a tale necessità è la riunificazione dei due regni di Giuda e di Israele, simboleggiata secondo lui nel racconto successivo.

³¹ R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, vol. I, p. 634: «l'indicazione dell'ora (circa mezzogiorno) rende comprensibile la sua spossatezza e la sua sete».

l'ora interessa all'evangelista soprattutto a motivo del sincronismo con la conclusione del processo di Gesù davanti a Pilato (19,14)³²: la fatica di Gesù prende luce dalla sua morte.

[4,7-15] *Il dialogo sull'acqua viva*. - Dopo l'avvio narrativo (v.7a), la scena si compone di tre interventi di Gesù di estensione progressivamente sempre maggiore (v. 7b; v. 10; vv. 13-14), seguiti da tre interventi della donna samaritana introdotti, salvo il primo, dal vocativo *kyrie* (v. 9a; vv. 11-12; v. 15). Il narratore si inserisce per due volte nel dialogo tra i personaggi, dando direttamente al suo lettore alcune informazioni necessarie per capire davvero la conversazione (v. 8 e v. 9b).

[vv. 7-9] Con l'indicazione «viene una donna di Samaria ad attingere acqua» (v. 7a) comincia il racconto. Ciò che viene annunciato si realizzerà? La donna attingerà davvero acqua? Quale acqua e da quale sorgente? Il primo intervento di Gesù è una richiesta formulata alla seconda persona singolare (v. 7b: «Dammi da bere»). In questo racconto s'intreccia pertanto una doppia sete: anche la sete di Gesù deve essere tenuta in conto (v.7b) e non solo quella della donna (v. 7a). Il v. 8 ci offre una notazione di sfondo: il narratore fornisce al suo lettore un'informazione rispetto a qualcosa che è accaduto in precedenza. In questa intrusione compare un campo semantico – quello del cibo (*trofê*) – che non ha rilievo alcuno nella prima parte del racconto, ma che diventerà decisivo nel dialogo tra Gesù e i discepoli dei vv. 31-38. La città in cui si sono recati i discepoli si deve ritenere sia la stessa da cui proviene la donna; mentre la donna si muoveva dalla città al campo, i discepoli hanno, pertanto, compiuto il movimento contrario (dal campo alla città). La sorpresa della donna (v. 9a) è propriamente duplice: un giudeo non parla con un samaritano; un uomo non parla con una donna mai vista prima³³. In effetti, se l'intrusione immediatamente successiva (v. 9b) attira l'attenzione del lettore sull'anomalia di un dialogo tra giudei e samaritani, al v. 27 i discepoli mostreranno la propria sorpresa per il fatto che Gesù si sia messo a parlare con

³² Già Lightfoot ipotizzava una connessione col racconto della passione: R.H. Lightfoot, *St. John's Gospel. A Commentary*, Clarendon, Oxford 1956, p. 122; cfr. anche G. Segalla, *Volontà di Dio*, @, pp. 158-159.

³³ Il testo normalmente citato a proposito del tipo di considerazione che i giudei avevano delle donne samaritane è m.Nid 4,1: «Le figlie dei *kùttîm* [= le donne samaritane] sono [considerate impure come] mestruali fin dalla culla». Meier ricorda che si deve, tuttavia, ammettere che ci sia stata l'attività di censori, i quali introdussero nei testi rabbinici il riferimento ai samaritani al posto di altre designazioni originarie. Inoltre, non si dimentichi che la visione rabbinica sui samaritani varia considerevolmente da testo a testo. Cfr. J.P. Meier, *The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?*, in *Bib* 81 (2000) 229.

una donna. L'uso di «giudeo» (*ioudaios*) al v. 9a è importante per l'economia dell'intero racconto³⁴: questa dichiarazione della donna rappresenta, infatti, lo sfondo per comprendere l'affermazione di Gesù del v. 22 («la salvezza viene dai giudei»). La seconda intrusione del narratore (v. 9b) presenta un problema di traduzione: il verbo *synchraomai* può significare infatti: «uso insieme con un altro», oppure «ho rapporto con». La frase pertanto può essere letta in due modi diversi: «i giudei non utilizzano [oggetti] insieme ai samaritani» e allora si tratterebbe di un riferimento specificamente legato al bere dallo stesso secchio; oppure «i giudei non hanno relazioni coi samaritani» e saremmo di fronte ad un'indicazione di tipo generale³⁵.

[v. 10] Una parola densissima e misteriosa di Gesù risuona al v. 10: essa avvia il meccanismo del fraintendimento giovanneo³⁶. Questo secondo intervento di Gesù è più articolato del precedente (v. 7b): si tratta di un periodo ipotetico formato da una protasi con *ei* («se conoscessi») e da una doppia apodosi («avresti chiesto e ti avrebbe dato»)³⁷. Gesù ricorda la propria richiesta iniziale («Se conoscessi [...] chi è colui che ti sta dicendo “Dammi da bere”»), ma ora il motivo del bere si rovescia: pur continuando a dichiarare la propria sete, egli passa a parlare della sete della donna («gliene avresti chiesto tu e ti avrebbe dato acqua viva»). Nell'evoluzione del dialogo, dunque, Gesù prima chiede da bere e poi offre da bere. Soprattutto due sintagmi esigono di essere interpretati: «il dono di Dio» (*hê dôrea tou theou*) e «acqua viva» (*hydôr zôn*). *Il dono di Dio*. Sono state fatte molte ipotesi sul significato dell'espressione «il dono di Dio», che potrebbe essere riferita ai doni di Dio in senso generale, a Gesù, al colloquio stesso. Dal punto di vista dei suoi antecedenti letterari, il dono di Dio potrebbe essere identificato con la legge, ma anche con lo Spirito³⁸. *L'acqua viva*. «Acqua viva» è uno dei frequentissimi casi di espressione giovannea a doppio livello di

³⁴ Non si tratta in nessun modo di un uso negativo, come d'altro canto non erano negativi neppure gli usi in 3,1 e 3,25; qui *ioudaios* indica in modo neutro, oggettivo, l'appartenenza etnica di Gesù.

³⁵ Questo è l'unico significato ammesso da G. Schneider, *synchraomai*, in *DENT* 2,1438. Di diverso parere è J.P. Meier, *The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?*, in *Bib* 81 (2000) 229, con la nota 54. Egli preferisce la posizione di Daube («usare in comune»), pur ammettendo che la traduzione alternativa («avere a che fare con») resta una possibilità.

³⁶ A differenza di 2,19-21 e 3,3-5, questa volta non si trova un'immediata risoluzione dell'equivoco, né da parte del narratore (come in 2,21), né da parte di Gesù (come in 3,5).

³⁷ Pare trattarsi di un periodo ipotetico dell'irrealtà: *ei* con l'indicativo di un tempo con l'aumento contrassegna la supposizione come non conforme alla realtà.

³⁸ Secondo il Prologo la legge è il dono di Dio (*edothê*) fatto per mezzo di Mosè (1,17); in Atti, il vocabolo *dôrea* impiegato qui da Gv, caratterizza costantemente lo Spirito: 2,38; 8,20; 10,45; 11,17. Cfr. anche le fonti giudaiche citate da I. de la Potterie, *La vérité*, @.

significato. Al livello materiale, l'acqua viva indica l'acqua corrente (di sorgente o di pozzo freatico) ed è questo l'unico significato che la donna inizialmente percepisce. Per decodificare il livello profondo, è il legame con la vita (*zôn*) ad essere decisivo. Nel QV, la famiglia di vocaboli *zôê / zô* (vita / vivere) non è mai impiegata ad un livello superficiale³⁹: quando l'evangelista si esprime con questo lessico egli intende sempre la vita divina, la vita eterna. Quest'acqua ha pertanto una connessione con la vita come Dio la possiede. Come per il dono di Dio, anche per l'acqua viva si possono identificare degli antecedenti letterari. (a) L'acqua viva è la *legge*. Nei profeti (Is 55,1-3.10-11; Ger 2,13.18-20), negli scritti sapienziali (Sir 24,22-32), negli scritti rabbinici (@), il significato simbolico dell'acqua corrente è spesso in relazione all'insegnamento divino, alla legge, alla sapienza. Nel nostro testo troviamo, poi, l'accostamento tra acqua viva e pozzo di Giacobbe: ora, anche la simbolica del pozzo nel giudaismo del secondo tempio è collegata al tema della Legge⁴⁰. Lungo questa linea interpretativa, l'acqua viva sarebbe pertanto un simbolo della rivelazione, della parola di Dio, della verità. (b) L'acqua viva è lo *Spirito*. Vanno ricordati innanzitutto i testi di Ez 36,25-27 e di Zc 12,10 - 13,1⁴¹. Soprattutto, è l'evangelista stesso che, nell'unico altro impiego del sintagma «acqua viva» (7,38) decodifica il simbolo identificandolo con lo Spirito Santo (7,39). Tuttavia, proprio questo testo solleva una difficoltà, perché dichiara che fino al momento della piena glorificazione di Gesù lo Spirito non c'è ancora: come può pertanto essere questo il dono di Gesù alla samaritana? Cos'è allora l'acqua viva di cui Gesù parla alla donna di Samaria? Per il momento la tensione dev'essere lasciata irrisolta; si potrà rispondere alla domanda soltanto dopo aver commentato il resto del dialogo. Ci accontentiamo di precisare che i due sintagmi che caratterizzano il v. 10 («dono di Dio» e «acqua viva») non indicano due realtà distinte: nella nostra valutazione si tratta di due espressioni omogenee per designare una medesima realtà⁴².

³⁹ Fatto salvo quanto indicato *infra*, al termine dell'esegesi di Gv 4,43-54.

⁴⁰ Cfr. il Documento di Damasco, @.

⁴¹ Si potrebbero aggiungere Is 32,15-20 e 44,3-4. Lo studio di F. Manns, *Le symbole eau-esprit dans le judaïsme ancien* presenta una cospicua antologia di testi (AT, Qumran, giudaismo palestinese di tipo apocalittico ma non solo, giudaismo ellenistico, letteratura rabbinica, NT) in cui affiora – a livelli diversi di riconoscibilità – il nesso simbolico acqua-spirito.

⁴² Un legame (sostenuto da R.E. Brown, *Giovanni*, p. @) tra l'acqua viva e il motivo battesimale che caratterizza l'inizio del dialogo con Nicodemo ci pare poco convincente. Nel contesto di questa scena di fidanzamento si può piuttosto ipotizzare che l'acqua viva corrisponda al *mohar* del messia che viene come sposo, cioè alla dote che egli porta con sé per ottenere la sposa. Tra i testi biblici che parlano del *mohar* versato dal futuro sposo (al padre della sposa), va annoverato anche un episodio ambientato in Samaria (Gn

[vv. 11-12] Il secondo intervento della donna di Samaria occupa due versetti (vv. 11-12), che traboccano della tipica ironia giovannea. Anche qui, come già nel primo caso (v. 9), ella insiste con le domande. La donna, che – senza alcuna implicazione teologica – chiama l’interlocutore «signore», comincia col rilevare l’assurdità della dichiarazione di Gesù, rispetto alla situazione in cui egli materialmente si trova: come può pensare di offrirle da bere acqua viva dal pozzo freatico⁴³, visto che non ha alcun strumento per attingere? Come sempre avviene nel meccanismo del fraintendimento, la donna ha preso in modo estremamente materiale la dichiarazione di Gesù. Nelle parole superficiali della donna troviamo tuttavia inconsapevolmente accennato un motivo che per il QV è di primaria importanza, quello dell’origine dei doni di Gesù⁴⁴. L’avverbio di luogo *pothen* («da dove?») è già comparso nel racconto giovanneo in due passi importanti (1,49 e 2,9; cfr. anche 3,8). Come abbiamo visto, la questione della provenienza dei doni di Gesù (2,9) o dell’origine della sua conoscenza soprannaturale (1,49) solleva quella della provenienza della sua persona. Come Natanaele (1,49) e il maestro di tavola (2,9), anche la samaritana si pone, pertanto, la domanda giusta. L’ironia raggiunge il culmine al v. 12, perché – nell’intenzione di chi la pone – la seconda domanda attende una risposta negativa (*mê*): «Forse che tu sei più grande del nostro padre Giacobbe?». Il lettore, però, intuisce qual è l’unica risposta possibile secondo l’evangelista: «Sì, Gesù è davvero più grande del patriarca Giacobbe»⁴⁵. Il conflitto di percezioni, tra la samaritana e il lettore, quanto alla risposta da darsi alla domanda crea un effetto fortemente ironico.

[vv. 13-15] Il terzo intervento di Gesù (vv. 13-14) è più lungo ed articolato del secondo e con esso si chiude la rivelazione sull’acqua viva e la prima parte del dialogo. È composto di due frasi condizionali, costruite la prima con un participio (*pas ho pinôn*) e la seconda col pronome relativo

34,11-12): si tratta del tentativo di Sichem, figlio di Camor, di convincere Giacobbe e i suoi figli a dargli in moglie Dina.

⁴³ La parola *frear* può significare «cisterna, pozzo». «In Gv 4,11.12 *frear* (*bathy*) indica invece [diversamente da Lc 14,5] il *pozzo* (profondo oltre 30 m) di Giacobbe presso Sicar, che in quanto pozzo freatico (a differenza della cisterna) dà *hydôr zôn* (vv. 10s.; cfr. *Gen.* 21,19; 26,29)» (H. Balz, *phrear*, in *DENT* 2,1828-1829).

⁴⁴ Anche questo è un tratto tipico della scrittura giovannea: un personaggio dice cose che sono passibili di una lettura ad un livello di profondità di cui egli non è assolutamente consapevole.

⁴⁵ Come la donna di Samaria mette Gesù a confronto con il patriarca Giacobbe (4,12: «Forse che tu sei più grande del nostro padre Giacobbe?»), così i giudei di Gerusalemme lo porranno a confronto con Abramo (8,53: «Forse che tu sei più grande del nostro padre Abramo?»): le due formulazioni sono assolutamente identiche. Per l’una e per gli altri è chiaro che la domanda retorica attende una risposta negativa, mentre il lettore giovanneo sorride pensando che davvero Gesù supera tanto Giacobbe, quanto Abramo.

(*hos d'an pié(i)*): l'uso del participio presente nella prima delle due apodosi («chiunque continua a bere di quest'acqua») sottolinea come il bere sia, in questo caso, un'azione che si ripete; l'uso dell'aoristo nella seconda potrebbe, per contrasto, essere premuto nel senso del momento iniziale («chi però cominciasse a bere dell'acqua che io gli darò»). Alle due diverse condizioni ipotizzate, seguono due diverse conseguenze: i due esiti sono presentati in un rigoroso parallelismo antitetico, col secondo formulato più enfaticamente («avrà sete di nuovo» // «non avrà mai più sete»). La seconda conseguenza si espande poi in un'ulteriore promessa: «l'acqua che gli darò diventerà in lui sorgente d'acqua zampillante, per la vita eterna». Il v. 14 descrive pertanto un processo in due tappe: dapprima (v. 14a), l'acqua viva viene donata da Gesù e ricevuta da colui che gliela chiede (cfr. v. 10); poi (v. 14b), essa sgorga da chi l'ha ricevuta. Si ipotizza così per il credente il passaggio da una fase passiva ad una attiva: dall'essere ricettacolo dell'acqua viva ad esserne sorgente. La donna, per il momento, sembra persistere nel suo fraintendimento e ancora pensa ad un'acqua materiale, per una sete puramente fisica (v. 15)⁴⁶. Per la prima volta, però, ella formula una richiesta e non si limita ad ostentare sorpresa (v. 9a) o a tentare maldestramente di fare del sarcasmo (vv. 11-12)⁴⁷.

La cristologia di questo primo segmento di dialogo è tutta implicita, veicolata dall'ironia. La donna ha identificato Gesù come un giudeo (v. 9) e questo elemento avrà un notevole peso in seguito. Ella si è messa, poi, a chiamarlo «signore» (vv. 11 e 15), ma senza alcun significato teologico. Ironicamente – e quindi in modo del tutto inconsapevole – ha, infine, indicato che Gesù è più grande di Giacobbe (v. 12): visto che Giacobbe è particolarmente rilevante per i samaritani, abbiamo qui un pezzo importante per la cristologia del racconto.

[4,16-26] *Il dialogo sulle nozze, il messia e il luogo del culto.* - La rivelazione sull'acqua pare terminata. Un nuovo campo semantico emerge in primo piano, quello coniugale. Il dialogo sembra cambiare completamente oggetto.

[vv. 16-17a] Gesù ha avviato il dialogo al v. 7b ed è ancora lui ad imprimergli questa svolta inattesa. Come già all'inizio (v. 7b), anche in questo caso egli comincia col formulare una richiesta: «Va a chiamare tuo marito e vieni qua» (v. 16). La somiglianza di questo versetto con il v. 7 è

⁴⁶ Nelle parole della donna il sintagma «quest'acqua» indica l'acqua promessa da Gesù, che lei intende ancora in senso materiale; al v. 13 questa stessa espressione (sulla bocca di Gesù) indicava l'acqua materiale del pozzo di Giacobbe.

⁴⁷ Le parole della donna in questa circostanza sono del tutto simili a quelle della folla in occasione della rivelazione sul pane della vita (6,34). Né il personaggio individuo del c. 4, né quello collettivo del c. 6 mostrano tratti negativi; con la loro richiesta la donna e la folla evidenziano semplicemente un'incapacità a comprendere realmente cosa Gesù stia loro dicendo.

accresciuta dal fatto che Gesù dice alla donna di «venire» qua (*elthe*), come in 4,7a è stato descritto il suo «venire» ad attingere (*erchetai*): in una sorta di nuovo inizio, le viene chiesto di ripercorrere il medesimo movimento da cui ha preso avvio il racconto, dalla città verso il luogo in cui si trova Gesù. La donna reagisce alla richiesta di Gesù (v. 17a) secondo una modalità nuova; il tono della sua risposta («Non ho marito») è diverso rispetto alle precedenti. Stavolta ella risponde in modo corrispondente alla domanda: non cerca di fare dell'ironia, non fraintende, non controbatte con domande.

[vv. 17b-18] La parola di Gesù dei vv. 17b-18 è abbracciata da un'inclusione: «hai detto bene» (*eipas*, aoristo di *legô*); «questo di vero l'hai detto » (*eirêkas*, perfetto di *legô*). Fa qui nuovamente la sua comparsa il tema della conoscenza profonda che Gesù ha delle persone. In questa sezione il narratore ce ne ha già parlato esplicitamente in 2,23-25, introducendo la visita notturna da parte di Nicodemo. Questa conoscenza soprannaturale dell'uomo, Gesù l'ha già mostrata nell'incontro con Pietro (1,42) e con Natanaele (1,47-48). Su Natanaele essa ha sortito un effetto di grande portata, come pure avviene nella presente circostanza: un vero israelita e una donna samaritana fanno la medesima esperienza e ne vengono profondamente colpiti⁴⁸. Per capire il significato di questa parte del dialogo tra Gesù e la donna, è indispensabile ricordare che l'adulterio come metafora dell'idolatria è un'immagine ricorrente nell'AT⁴⁹. Alcuni autori suggeriscono di leggere questi versetti allegoricamente, trovando per ogni elemento del dialogo un corrispondente nel modo in cui i giudei vedevano i samaritani: la donna rappresenta il popolo samaritano infedele; i suoi cinque mariti corrispondono alle cinque divinità adorate dai samaritani⁵⁰; l'attuale non-marito è YHWH, adorato dai samaritani in modo non ortodosso. Al di là della possibilità di una lettura allegorica dei cinque mariti e del non-marito⁵¹, che tuttavia non ci pare affatto peregrina, va

⁴⁸ X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, pp. @ assimila questa conoscenza soprannaturale all'aspetto prodigioso dei segni; una posizione che non ci sembra condivisibile.

⁴⁹ L'adulterio va inteso in senso largo, per cui anche la situazione irregolare della samaritana rientra in questa categoria. Se YHWH è lo sposo di Israele, è chiaro che l'infedeltà religiosa del popolo è una infedeltà coniugale: l'immagine è stata sfruttata a fondo dai profeti, a partire da Os 1 - 3.

⁵⁰ È vero che in 2Re 17,24-41 si parla di sette divinità (portate da cinque popoli) e tuttavia pare che il giudaismo del tempo dell'evangelista attribuisse ai samaritani il culto di cinque divinità: almeno così sembra fare Giuseppe, *Ant.* 9,288.

⁵¹ J. Mateos - J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, pp. @ la espongono ulteriormente descrivendo la samaritana come la sposa adultera (cioè idolatra) cui il messia parla nella solitudine (4,25-26; cfr. Os 2,16); dopo la denuncia delle sue idolatrie-adulteri, essa tornerà al primo amore. Soprattutto Ska ha sviluppato in modo convincente questo confronto: i tratti di Gv 4 che non stanno nello schema dei tre racconti di

comunque ammesso il valore tipologico della donna samaritana, che rappresenta qui tutto il suo popolo, e il valore simbolico della sua situazione matrimoniale irregolare, cifra dell'infedeltà religiosa.

[vv. 19-20] Nelle parole della donna dei vv. 19-20 il campo semantico dominante muta nuovamente e ora si parla di profeta (v. 19) e di luogo del culto (v. 20), ma quanto la donna dice non va affatto interpretato come una digressione, è piuttosto un approfondirsi del colloquio: la sua disponibilità sta crescendo ed ella è ora interessata ad affrontare un tema religioso. Dalla conoscenza misteriosa che lo straniero ha mostrato di lei e della sua vita privata la donna deduce che egli è un profeta⁵². Nell'AT il legame tra i profeti e il culto è ribadito in molte forme⁵³: una volta riconosciuto nello straniero un profeta (v. 19), la donna coglie pertanto l'occasione per affrontare con lui una questione che, nella tradizione biblica, è saldamente connessa a una tale figura (v. 20). L'argomento da lei introdotto riguarda il punto cruciale dell'identità religiosa del suo popolo, che adora YHWH non nel tempio di Gerusalemme, ma sul Garizim; è precisamente la questione per cui l'intero popolo dei samaritani, che ella impersona, è qualificato come adultero dai giudei. La donna, dunque, non sta affatto scappando davanti all'incalzare di Gesù (v. 16 e vv. 17b-18); vuole piuttosto vederci più chiaro in questa faccenda dell'adulterio / idolatria. Al v. 20 ella impiega per due volte il verbo «adorare» (*proskuneô*) senza specificare alcun oggetto; sarà Gesù a precisare l'oggetto dell'adorazione (v. 21). La donna fa invece riferimento a due luoghi di culto, entrambi introdotti in greco dalla preposizione *en*: *su* questo monte; *in* Gerusalemme. Il monte a cui si fa riferimento senza nominarlo è il Garizim, la montagna sacra dei samaritani⁵⁴. Ella contrappone

fidanzamento del Pentateuco si spiegano al meglio per il fatto che la donna che Gesù trova non è una vergine che non ha ancora conosciuto uomo, ma una sposa infedele secondo l'oracolo di Os 2. Perché il racconto di Samaria non si conclude con un matrimonio? Perché non c'è nessun matrimonio da celebrare: il matrimonio è stato celebrato tanto tempo fa. C'è una sposa da ritrovare. Cfr. J.-L. Ska, *Jésus et la Samaritaine (Jn 4). Utilité de l'Ancient Testament*, in *NRT* 118 (1996) 641-652.

⁵² «Profeta» è un titolo che potrebbe già avere connotazioni messianiche all'interno del mondo samaritano. Cfr. *infra* il paragrafo sul messianismo samaritano.

⁵³ Frequentemente gli oracoli profetici esprimono una critica del culto esteriore: Am @; Os @; Is 1,11-20. Si veda, poi, in particolare come è stretto il legame tra profeta e luogo del culto in 1Mac 4,44-47.

⁵⁴ Il testo di riferimento è Dt 27,1-8 (cfr. già Dt 11,29). Benché il testo masoretico di Dt 27,4 parli del monte Ebal, si deve ritenere che in origine fosse il Garizim ad essere menzionato in questo passo: lo dimostra il fatto che, subito dopo (27,13), si indica l'Ebal come monte della maledizione (l'Ebal è in effetti un monte «maledetto», completamente brullo) e che la versione samaritana del Pentateuco ha conservato «Garizim». È altamente probabile che sia stata la polemica giudaica contro i samaritani a provocare, nel testo masoretico, la modifica dell'indicazione topografica in Dt 27,4.

il monte dei suoi padri al luogo che è a Gerusalemme: «il luogo» indica il recinto sacro, in cui si è svolto il primo episodio di questa sezione del QV (2,14-22). In quella occasione, Gesù ha già misteriosamente rivelato che il tempio escatologico è la sua persona.

[vv. 21-24] I vv. 21-24 contengono la reazione di Gesù alla domanda assolutamente cruciale che la donna ha appena formulato. Siamo davanti all'intervento più lungo ed articolato dell'interdialogo⁵⁵. Due parti sono agevolmente riconoscibili (vv. 21-22 e vv. 23-24), per il ripetersi di una formula simile al v. 21 e al v. 23. La ripresa della formula al v. 23 è segnata da un progresso: «ed è adesso»⁵⁶. La rivelazione di Gesù in questi versetti conosce, pertanto, due tappe: «viene un'ora in cui...» (vv. 21-22); «viene un'ora ed è adesso in cui...» (vv. 23-24). Le due tappe corrispondono anche ad un passaggio da formulazioni di tipo negativo a dichiarazioni in termini positivi: in termini negativi, Gesù rigetta dapprima l'alternativa posta dalla donna; in termini positivi, indica poi lo spirito e la verità come il luogo del culto autentico. Le due tappe concorrono, infine, insieme a delineare una struttura triadica, incipientemente trinitaria: in 4,21-22, Gesù introduce *il Padre* come oggetto dell'adorazione; in 4,23-24, precisa che si tratta di adorarlo *in Spirito e verità*. L'uso al v. 24 dell'espressione «bisogna adorare» (*dei* con *proskunein*), che riprende l'oggetto specifico della domanda della Samaritana in 4,20, mostra che soltanto adesso la risposta di Gesù è giunta al termine.

⁵⁵ Barrett suggeriva di considerare Gv 4,19-26 come un ulteriore sommario, in aggiunta al Prologo e a 20,30-31, di quel che Giovanni intendeva compiere scrivendo il suo libro: cfr. C.K. Barrett, *Christocentric or Theocentric? Observations on the Theological Method of the Fourth Gospel*, in J. Coppens (ed.), *La notion biblique de Dieu*, University Press, Leuven 1976, pp. 373-376.

⁵⁶ L'espressione «viene un'ora» del v. 21 s'incontra altre tre volte nel QV, esclusivamente in bocca a Gesù, che si rivolge ai giudei (5,28) o ai discepoli (16,2.25); questa ora coincide, in un caso, con il futuro dell'ultimo giorno (5,28), mentre negli altri tre casi indica un futuro intra-storico. L'espressione «viene un'ora ed è adesso» del v. 23 s'incontra altre due volte nel QV, sempre in bocca a Gesù, che si rivolge in un caso ai giudei (5,25) e nell'altro ai discepoli (16,32). Questa seconda formula si trova soltanto in contesti in cui è presente anche l'altra: il dialogo con la samaritana al pozzo di Giacobbe (4,4-26); il discorso di rivelazione ai giudei, che segue la guarigione dell'uomo infermo da 38 anni (5,19-30); quella parte del secondo discorso di addio che comincia in 16,4b, in cui Gesù parla ai suoi discepoli. Mentre negli altri due contesti (il discorso ai giudei del c 5 e il discorso ai discepoli del c 16) le due espressioni («viene un'ora» e «viene un'ora ed è adesso») si riferiscono evidentemente a due circostanze diverse, in 4,21.23 esse paiono l'una («viene un'ora ed è adesso») la precisazione dell'altra («viene un'ora»): Gesù comincia con un'indicazione che potrebbe suonare come genericamente escatologica; poi precisa che quel momento escatologico coincide con la sua presenza.

*Nella prima parte della sua risposta (vv. 21-22) Gesù precisa l'oggetto dell'adorazione: si tratta di adorare «il Padre». Egli comincia con un invito che potremmo tradurre «dammi retta» (v. 21); non si tratta propriamente di un'esortazione alla fede, quanto piuttosto a prestare ascolto a una testimonianza che viene offerta⁵⁷. È la prima e l'unica volta in cui Gesù chiama l'interlocutrice in un qualche modo (*gunai*, «donna»)⁵⁸. Egli precisa l'oggetto dell'adorazione, che la donna aveva lasciato sospeso nella sua domanda: è la rivelazione del *Padre* che fa perdere valore agli antichi luoghi di culto (il Garizim e Gerusalemme); questa rivelazione presuppone necessariamente il *Figlio*⁵⁹. Al v. 22 Gesù stabilisce un contrasto fra samaritani e giudei: sono questi i due gruppi che traspaiono dietro i pronomi personali «voi» / «noi» (*hymeis* / *hêmeis*). Le due formulazioni sono costruite in un perfetto parallelismo antitetico: «Voi adorate ciò che non conoscete, noi adoriamo ciò che conosciamo». Gesù si colloca all'interno del popolo giudaico («noi») e ne fa suo il giudizio corrente a riguardo dei samaritani: la loro adorazione non è sostenuta da una conoscenza adeguata di Dio⁶⁰. Il compito specifico del popolo giudaico nella storia della salvezza, il suo ruolo primaziale in essa sono vigorosamente affermati: collocandosi all'interno del popolo ebraico e assumendone la prospettiva di lettura della realtà, il Gesù giovanneo pone al supremo posto d'onore il popolo dell'elezione. La dichiarazione di Gesù, formulata col «noi», si espande poi in una motivazione (*hoti*, «poiché»): «la salvezza è dai giudei». «La salvezza» sta per «il salvatore»: viene, cioè, usato un sostantivo astratto («salvezza») al posto del concreto («salvatore»). Senza arrivare ancora a identificarlo con se stesso, Gesù per il momento si limita a dichiarare alla donna che il salvatore proviene dal popolo ebraico; quello stesso popolo a cui, secondo le primissime parole della donna (v. 9), anche lui appartiene. Il primato del popolo ebraico, ciò per cui si può dire che la sua adorazione è fatta in piena consapevolezza, è attestato dal fatto che da lì proviene il portatore*

⁵⁷ Nel lessico giovanneo il verbo *pisteuein*, quando è costruito col dativo (come avviene qui) significa, nella maggior parte dei casi, «prestar fede, dar credito».

⁵⁸ Nel QV, l'appellativo «donna» risuona unicamente per altri due personaggi: in 2,4 e 19,26 per la madre di Gesù; in 20,13.15 per Maria Maddalena.

⁵⁹ «Anche i Samaritani, pertanto, precisamente da adesso, pregheranno il Padre, cioè Dio quale Gesù lo rivela, e perciò gli antichi luoghi di preghiera e di sacrificio perdono il loro significato» (I. de la Potterie, @).

⁶⁰ La dichiarazione di Gesù sui samaritani e la loro non conoscenza, va interpretata in sintonia con il v. 10: se, infatti, il dono di Dio coincide con l'acqua viva e l'acqua viva con la rivelazione, il v. 10 afferma già implicitamente quello che viene espressamente dichiarato al v. 22 e cioè che la donna (rappresentante del popolo samaritano) fino ad ora non conosce la rivelazione divina (v. 10: «se tu avessi conosciuto – come invece non è accaduto – il dono di Dio, cioè la sua rivelazione...»).

escatologico di salvezza, cioè il messia⁶¹. Il racconto si concluderà soltanto quando anche i samaritani giungeranno ad abbracciare questa prospettiva, secondo la quale il portatore di salvezza viene dai giudei; in effetti, essi riconosceranno in questo giudeo concreto di nome Gesù il salvatore del mondo (4,42).

Nella seconda parte della sua risposta (vv. 23-24) Gesù precisa l'ambito dell'adorazione del Padre: si tratta di adorarlo «in *pneuma* e verità». La dichiarazione con cui si apre il v. 24 («Dio è spirito») costituisce il fondamento di tutto l'edificio: *siccome* Dio è spirito, *allora* bisogna adorarlo in spirito e verità. L'adorazione «in spirito e verità» appare così innanzitutto come il tipo di adorazione adeguato al carattere proprio di Dio⁶². Come va intesa la proclamazione «Dio è spirito»? Posto che con essa il QV non vuole dare una definizione metafisica di Dio, ci sono essenzialmente due tipi di interpretazione. R. Schnackenburg legge l'espressione nella linea della santità di Dio, cioè della sua trascendenza⁶³: la dichiarazione che Dio è spirito significa pertanto che Dio è separato da ogni essere umano e terreno. Per I. de la Potterie, le parole «Dio è spirito» non servono a descrivere la natura spirituale di Dio, ma la sua azione presso gli uomini⁶⁴. «Dio è spirito» significa pertanto che Dio si comunica a noi attraverso il dono dello Spirito. Per due volte nei vv. 23-24 risuona la formula «adorare in spirito e verità»: un'unica preposizione (*en*) regge due sostantivi privi di articolo⁶⁵. È precisamente questa la risposta che Gesù offre alla domanda sul luogo del culto autentico, implicitamente contenuta nelle parole della samaritana del v. 20. Egli riprende la proposizione locale *en* che la donna ha usato due volte, passando però da un luogo materialmente inteso ad un ambito che potremmo definire relazionale: lo spazio dell'adorazione non è il tempio che si trova a (*en*) Gerusalemme e non è sul (*en*) monte Garizim, è l'ambito (*en*) definito dallo spirito e dalla verità.

⁶¹ Pur nell'evidente diversità di genere letterario non siamo lontani da Rm 9,1-5.

⁶² Queste parole spiegano in modo definitivo l'esigenza posta in termini assoluti a Nicodemo di rinascere da acqua e Spirito (3,3-7): questa nuova nascita è necessaria, perché Dio è spirito (4,24) e pertanto il suo regno non può essere visto (3,3) se non si rinasce dall'acqua e dallo Spirito (3,5).

⁶³ «Spirito» indica nel QV ciò che è attinente a Dio e al mondo celeste, in contrapposizione a ciò che è terreno e umano: cfr. l'opposizione tra spirito e carne in 3,6 e 6,63. In Gv «santo» è l'aggettivo che di norma qualifica «Spirito»: cfr. 1,33; 7,39; 14,26; 20,22.

⁶⁴ I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, p. 676. Come nelle dichiarazioni di 1Gv («Dio è luce», «Dio è amore»), non siamo davanti ad una speculazione sulla natura divina, ma ad una constatazione che emerge dalla storia della salvezza: che Dio sia spirito, come anche che egli sia luce e amore, lo si ricava dalle modalità del suo rivelarsi.

⁶⁵ Come avveniva in 3,5 per «acqua» e «Spirito».

Sono stati proposti vari significati per il sintagma «in spirito»; ricordiamo i tre principali⁶⁶. (a) L'espressione significa che il culto autentico deve prescindere dalla materia, da ciò che è corporeo. È una lettura ricorrente nelle polemiche contro ogni forma di culto esterno. Il costrutto *en pneumati* viene letto dentro un quadro dualistico di matrice platonica. (b) «In spirito» va riferito allo spirito dell'uomo, all'animo umano, o semplicemente alle buone disposizioni. (c) Lo *pneuma* di cui si parla qui è lo Spirito santo, lo Spirito di Dio; quest'ultima posizione ci pare la più rispondente al contesto. Ancora più vari sono i pareri su cosa indichi l'espressione «in verità»⁶⁷: significa in sincerità, con un'intenzione pura; indica la realtà, in opposizione ai tipi e alle figure dell'AT; si tratta soltanto di un'espressione avverbiale significante «realmente», «in modo veritiero»; fa riferimento alla conoscenza del vero Dio; fa riferimento alla rivelazione divina portata da Gesù, cioè alla verità in senso giovanneo. Quest'ultima posizione è quella che I. de la Potterie ha sostenuto in un modo che ci pare assolutamente convincente.

In conclusione, per «spirito» si deve intendere lo Spirito santo e per «verità» la rivelazione divina: l'adorazione che il Padre cerca deve dunque essergli resa all'interno di quello spazio definito dalla relazione dell'uomo con lo Spirito e con la rivelazione portata da Gesù. Bisogna (*dei*) entrare nello Spirito e nella verità (v. 24) e lì rendere a Dio il culto che egli cerca. Questione fondamentale per l'interpretazione del passo è, infine, se Spirito e verità indichino un doppio principio, o siano una sola realtà⁶⁸. Anche la costruzione sintattica ci porta ad escludere che *pneuma* e *alêtheia* rappresentino due principi distinti: un'unica preposizione (*en*) regge entrambi i vocaboli⁶⁹. L'espressione doppia forma un'endiadi sotto il primato del secondo vocabolo; «verità» è pertanto qui il termine decisivo. Nel QV la verità ha intrinsecamente a che fare con Gesù, tende a coincidere con la sua persona (14,6), in quanto egli è il Logos incarnato: l'ambito del culto è, pertanto, quello definito dalla rivelazione portata da Gesù e fuori da essa non c'è culto a Dio

⁶⁶ Per un'ampia rassegna della storia dell'interpretazione cfr. I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, pp. 674-676.

⁶⁷ Anche in questo caso, cfr. la rassegna offerta da I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, pp. 676-679.

⁶⁸ J. Blank, *Krisis*, Freiburg 1964, pp. 135-136 ha sostenuto che la spiegazione del culto in spirito e verità fosse data in 4,34: fare la volontà del Padre e portare a compimento la sua opera sarebbe l'essenza del culto escatologico in Cristo. Poco credibile.

⁶⁹ Cfr. I. de la Potterie, *La vérité dans Saint Jean*, p. 704. L'interpretazione del sintagma *pneuma kai alêtheia* data da de la Potterie è giudicata anche da Biguzzi un imprescindibile punto di partenza per l'esegesi di Gv 4: cfr. G. Biguzzi, *Gv 4 e l'adorazione in «spirito e verità»*, in *RSB* 21/2 (2009) 204-208.

gradito⁷⁰. Tale rivelazione, però, non diventa interiore all'uomo se non attraverso l'azione dello Spirito: unicamente lo Spirito rende la verità attuale per il credente e intima al suo cuore. Nel QV la verità ha intrinsecamente a che fare anche con lo Spirito, che infatti è regolarmente chiamato nei discorsi di addio «lo Spirito della verità» (Gv 14,17; 15,26; 16,13). Se si tiene presente questo legame strettissimo che unisce lo Spirito e la verità, non ci si stupisce più di questa doppia espressione («in Spirito e verità»): per l'evangelista l'azione dello Spirito consiste precisamente nell'interiorizzare in noi la parola di Gesù, la sua verità⁷¹. Nella sua risposta, Gesù indica qual è il luogo del culto autentico nei tempi messianici in un modo che riprende ed espande quanto egli aveva già lasciato trapelare in occasione della purificazione del tempio (Gv 2,14-22) e cioè che il tempio di Dio è il suo corpo, che la casa del Padre è la sua persona: secondo Gv 4,23-24 il luogo in cui si dovrà ormai cercare la presenza di Dio e adorare il Padre è circoscritto dalla rivelazione cristologica (la verità) resa interiore a attuale dallo Spirito. Gesù non propone un terzo luogo sul piano dei precedenti due (il Garizim o Gerusalemme): se così fosse, saremmo davanti ad una logica di tipo sostitutivo. In realtà, il luogo dell'adorazione escatologica si colloca su tutt'altro piano⁷².

[vv. 25-26] Il dialogo volge al termine. Se l'apice della rivelazione è stato raggiunto con le parole sull'adorazione autentica, gli ultimi due versetti (vv. 25-26) non sono però una chiusa banale. La donna ha ascoltato da colui che lei stessa ha qualificato come profeta (v. 19) delle parole decisive su dove e come si debba adorare (vv. 21-24), secondo ciò che lei stessa aveva chiesto (v. 20): ad esse reagisce dicendo che, secondo l'attesa samaritana, il messia avrà appunto il compito di svelare ogni cosa⁷³. L'implicazione sembra essere: «È dal messia che io attendo la rivelazione piena intorno a queste cose». Gesù la incalza svelandole infine la propria identità: «È vero che tocca al messia annunciare ogni cosa, specialmente ciò che riguarda il culto autentico. Ebbene il messia è

⁷⁰ A volte gli autori tendono a tralasciare quasi completamente il secondo termine («verità») ad esclusivo vantaggio del primo; ci pare anche il caso di G. Gaeta, *Il culto «in spirito e verità» secondo il Vangelo di Giovanni*, in ASE 12 (1995) 33-47 e di A. Destro - M. Pesce, *Lo Spirito e il mondo «vuoto»*. *Prospettive esegetiche e antropologiche su Gv 4,21-24*, in ASE 12 (1995) 9-32.

⁷¹ Anche l'ultima testimonianza di Giovanni ha stabilito un legame intrinseco tra Spirito e parole di Dio: «colui che Dio ha mandato dice le parole di Dio perché dà lo Spirito senza misura» (Gv 3,34).

⁷² Esattamente come dichiarerò in 10,16, Gesù non è venuto per introdurre tutte le pecore in un recinto già esistente, ma per condurle fuori da tutti gli ovili, affinché siano costituite in unità in forza della relazione con lui («e diventeranno un solo gregge, un solo pastore»).

⁷³ Il verbo *anangellô* impiegato dalla samaritana in 4,25 significa «annunciare» e fa parte del lessico della rivelazione; nel QV descrive anche l'azione dello Spirito (16,13.14.15) e di Gesù risorto (16,25).

qui e il mio parlare con te è esattamente quella rivelazione escatologica da cui tu attendi la conoscenza di ogni cosa»⁷⁴.

L'attesa messianica samaritana. - La figura di salvatore escatologico attesa dai samaritani è da loro chiamata *ta'eb*, «colui che torna, colui che viene (di nuovo)»⁷⁵. Che il messianismo samaritano non sia di tipo davidico è abbastanza ovvio. Per la determinazione del profilo di questo particolare messia, un fatto soprattutto deve essere ricordato: almeno dal I sec. a.C. i samaritani attribuivano un'importanza del tutto speciale al testo di Dt 18,15.18-19, che essi avevano raddoppiato nel loro Pentateuco⁷⁶. Una delle due ricorrenze si trova al suo posto normale e l'altra dopo Es 20,21, a conclusione del racconto del dono della Legge per la mediazione di Mosè. Questo testo deuteronomico annuncia la venuta di un profeta pari a Mosè, al quale YHWH porrà in bocca le sue proprie parole. Al cuore dell'attesa messianica samaritana sta dunque la figura di un Messia profetico, che ha i tratti del nuovo Mosè. Nell'insieme del QV è indubbiamente riconoscibile un interesse dell'evangelista a presentare Gesù come «il profeta pari a Mosè»⁷⁷ e questo aspetto non

⁷⁴ L'espressione *ho lalôn soi* («che parlo / parla con te») non va, dunque, intesa in modo debole. Essa non significa: «Sono io che sto scambiando due parole con te»; quanto piuttosto: «Sono io che ti sto comunicando la rivelazione divina». Anche *laleô* appartiene al vocabolario giovanneo della rivelazione. Moloney attribuisce a questo «Sono io» una profondità esagerata (F.J. Moloney, *Belief in the Word*, pp. 154-156): ci pare del tutto fuori luogo ritenere che esso corrisponda al divino «Io sono» che risuona altrove nel QV. Giustamente R.E. Brown, *Introduzione alla Cristologia del Nuovo Testamento* (Biblioteca biblica 19), Queriniana, Brescia 1995, pp. 136-137 non colloca 4,26 tra i testi in cui la formula Io-sono è utilizzata come un nome divino e nemmeno tra quelli in cui essa ha ironicamente un doppio significato.

⁷⁵ *Ta'eb* è una forma possibile del participio di *tûb* («tornare»). Il messia Gesù è frequentemente indicato dal QV come «colui che viene» (*ho erchomenos*); come, poi, si evince chiaramente da Gv 14,18, il verbo *erchomai* («venire») può significare «venire di nuovo, tornare».

⁷⁶ Ciò è comprovato anche da un paio di testi ritrovati a Qumran: in 4Q158,6 è riportato un florilegio di passi biblici comprendente Es 20,19-22; Dt 5,29; Dt 18,18-20.22; in 4Q175 si susseguono Dt 5,28-29; Es 20,21; Dt 18,18-19; Nm 24,25-27; Dt 33,88-11; Gs 6,26. Nella letteratura propriamente qumranica, il testo di Dt 18,18-19 non sembra trovare alcuna eco speciale; Boismard ritiene pertanto che i due frammenti 4Q158,6 e 4Q175 siano semplicemente testi delle sacre Scritture samaritane presenti a Qumran (M.-É. Boismard, *Moïse ou Jésus*, pp. 3-4).

⁷⁷ Cfr. il commento a Gv 1,21. I testi giovannei in cui «profeta» è un titolo messianico legato all'attesa del nuovo Mosè sono i seguenti (a gradi diversi di attendibilità): 1,19-21; 6,14-15; 7,40-41a; 7,52. Ad essi vanno aggiunti il dialogo con la donna di Samaria (4,19) e, probabilmente, il racconto del cieco guarito (9,17). Boismard indaga sulle citazioni implicite del motivo in questione, indicando ben sette testi giovannei interessati (M.-É. Boismard, *Moïse ou Jésus*, pp. 11-25).

può non essere tenuto in conto nell'interpretazione del dialogo con la samaritana. Soprattutto sulla base di *Memar Marqah*, si può poi ipotizzare che, accanto a questo profilo di tipo profetico, il messia samaritano ne avesse assunto anche uno regale⁷⁸. Nella sistematizzazione definitiva del credo samaritano, due personaggi dominano tutta la storia di Israele: Mosè il profeta e Giuseppe il re. Il salvatore escatologico, il messia atteso dai samaritani, possiederebbe i tratti di entrambi; il *taeb* è il profeta pari a Mosè e il re discendente di Giuseppe⁷⁹.

La cristologia del secondo segmento del dialogo tra Gesù e la samaritana (vv. 16-26) ha toni molto più espliciti rispetto alla prima. Colpita dalla conoscenza soprannaturale che Gesù ha di lei, la donna lo identifica come «un profeta» (v. 19). Quanto alla ricezione dell'ultima dichiarazione di Gesù (v. 26) si potrebbe restare inizialmente nell'incertezza: la donna ha percepito la pretesa messianica contenuta in quelle parole? Il seguito scioglierà ogni dubbio (v. 29): la samaritana ha effettivamente riconosciuto in Gesù il messia. «Profeta» (v. 19) e «messia / cristo» (v. 25) sono indubbiamente disposti in crescendo e, tuttavia, l'identità profetica di Gesù e quella messianica non si oppongono e la seconda non sostituisce la prima. In effetti, la configurazione che il messia assume in questo dialogo (in piena corrispondenza all'attesa samaritana) è quella di un messia rivelatore e quindi di tipo profetico. Il racconto orienta chiaramente in questa linea quando riporta le parole della donna che dichiara: «il messia ci annuncerà ogni cosa» (v. 25). Il messia atteso dai samaritani è un messia rivelatore, annunciatore; un messia profeta, insomma⁸⁰. Pure l'autorivelazione di Gesù (v. 26), come abbiamo visto nel commento, va letta all'interno di questo tipo di attesa e di questo particolare profilo del messia. Gesù viene, dunque, infine riconosciuto

⁷⁸ *Memar Marqah* (cioè «La parola di Marco») è un testo samaritano la cui redazione risale al IV secolo: cfr. J. MacDonald (ed.), *Memar Marqah. The teaching of Marqah I-II* (BZAW 84), Töpelmann, Berlin 1963. Le tradizioni accolte in questo libro sono però decisamente anteriori e possono essere fatte risalire all'inizio della nostra era. «Il Taheb verrà in pace per regnare sul luogo che Dio ha scelto per le persone pie. Giuseppe venne, egli fu ricompensato con un regno, dopo la schiavitù, e quelli che l'hanno oppresso hanno ricercato i suoi favori... Non c'è nessuno come Giuseppe il re, e nessuno come Mosè il profeta. Tutti e due hanno posseduto una condizione elevata: Mosè ha posseduto la profezia e Giuseppe ha posseduto la buona montagna (= il Garizim). Non c'è nessuno più grande di quei due» (*Memar Marqah* 4,12).

⁷⁹ Resta in ogni caso molto difficile da dimostrare un interesse esplicito nel QV per una cristologia del discendente regale di Giuseppe, nonostante il tentativo di Boismard (M.-É. Boismard, *Moïse ou Jésus*, pp. 34-41).

⁸⁰ Il punto decisivo del passo di Dt 15,18-19 è proprio quello dell'*insegnamento* portato dal profeta pari a Mosè; la sua parola occupa il centro della promessa.

dalla donna, non semplicemente come un profeta, ma come il profeta messianico o il messia profetico; egli è, cioè, il profeta pari a Mosè, cuore dell'attesa messianica samaritana⁸¹.

Un dialogo profondamente unificato. - Dall'esegesi del testo esce adeguatamente confermato quanto avevamo svelato fin dall'inizio e cioè che l'irregolarità della posizione matrimoniale della donna (una situazione di adulterio che simboleggia l'infedeltà religiosa), il suo graduale riconoscimento di Gesù in termini messianici e la riflessione sul culto sono aspetti di un unico discorso. Benché nei vv. 16-26 si riconosca un succedersi e intrecciarsi di diversi campi semantici (le nozze, il messia, il culto), si tratta in realtà di motivi inscindibilmente connessi, essendo il messia legato al culto autentico ed essendo le nozze e l'adulterio parte integrante dell'immaginario biblico per indicare l'infedeltà religiosa. Quale legame esiste, però, tra la prima (vv. 7b-15) e l'ultima (vv. 19-26) parte del dialogo? Ora siamo in grado di vedere che la duplice possibile valenza dell'acqua viva, corrisponde esattamente alla duplice realtà che caratterizza il culto nuovo: la rivelazione e lo Spirito, e cioè le due possibili decodificazioni del simbolismo dell'acqua, costituiscono precisamente l'ambito in cui si rende al Padre il culto che egli desidera. Si può così dire una parola più precisa sul significato che ha l'acqua viva nella prima parte del dialogo. Domandarsi se essa designa la verità di Gesù o se è piuttosto un simbolo dello Spirito è porre un falso dilemma: essa significa di fatto l'una e l'altra cosa, essendo la seconda interpretazione inscindibile dalla prima⁸². Da un lato, le parole di Gesù (la sua rivelazione e quindi la verità da lui portata), sono colme di Spirito (3,34; 6,63); dall'altro, nel tempo successivo alla Pasqua, solo nello Spirito sarà possibile ricordarle e coglierne il senso (14,26; 16,13). L'acqua viva promessa da Gesù alla samaritana nella prima parte del dialogo non è nient'altro che la rivelazione della verità di Dio inseparabilmente connessa allo Spirito; questo è anche l'unico ambito al cui interno si può adorare il Padre in modo confacente, secondo le affermazioni della seconda parte del dialogo stesso.

⁸¹ Quando è tra i samaritani Gesù viene bollato come un giudeo (4,9), quando è tra i giudei viene spregiativamente qualificato come un samaritano: «Tu sei un samaritano e hai un demonio» (8,48). L'espressione accusatoria significa che egli insegna cose sbagliate, che è un eretico. È chiaro che tale affermazione non è vera nel modo in cui la intendono i giudei: Gesù non è un eretico samaritano che insegna il falso su Dio. Essa potrebbe tuttavia formulare, ironicamente, una certa verità: Gesù porta un insegnamento che anche i samaritani accettano.

⁸² Con I. de la Potterie, *La vérité*, @ si deve riconoscere che la differenza di prospettiva tra Gv 4,7-15 (dove l'acqua sembra avere una duplice valenza) e Gv 7,37-39 (dove essa indica esclusivamente lo Spirito) si spiega con la visione giovannea di due tempi della rivelazione: il tempo del Gesù terreno e il tempo del Risorto e dello Spirito.

[4,27-30] *La prima parte della cornice narrativa che abbraccia il dialogo coi discepoli.* -

Questo segmento è composto di due distinti elementi (v. 27 e vv. 28-30), riconoscibili sulla base della diversa localizzazione e di variazioni tra i personaggi: (a) al v. 27 il narratore descrive l'ingresso in scena dei discepoli, che tornano dalla città al pozzo di Giacobbe e così interrompono la conversazione tra Gesù e la donna, che durava fin dal v. 7; (b) nei vv. 28-30 l'obiettivo segue lo spostamento della donna di Samaria, che si reca in città, abbandonando così il pozzo di Giacobbe, presso il quale ancora rimane Gesù. È il personaggio della samaritana che unifica le due parti: in 4,27 la reazione imbarazzata dei discepoli è determinata dalla sua presenza, in 4,28-30 ella è protagonista di un annuncio ai suoi concittadini, seguito dalla descrizione narrativa della loro reazione.

[v. 27] *L'arrivo dei discepoli.* Ciò che provoca lo stupore dei discepoli in merito al comportamento di Gesù (v. 27a) è direttamente che l'interlocutore sia una donna e non che sia una samaritana: «si meravigliavano perché stava parlando con una donna»⁸³. La difficoltà è determinata, più precisamente, dal fatto che Gesù parli con lei⁸⁴: il verbo *laleô*, che al v. 27 compare prima sulla bocca del narratore («Si meravigliavano perché *stava parlando* con una donna») e poi su quella dei discepoli («“Perché *stai parlando* con lei?”»), è stato usato anche da Gesù come cifra riassuntiva della sua conversazione con la samaritana, al v. 26 («Sono io, che *sto parlando* con te»). La domanda che i discepoli non osano formulare è propriamente doppia (v. 27b): «Che cosa stai cercando (*zêteô*)?» e «Perché stai parlando (*laleô*) con lei?». Qualcuno ha voluto intendere la prima come rivolta alla donna, ma è più probabile che si tratti di un doppio interrogativo rivolto a Gesù. Il parlare (*laleô*) è giustamente colto dai discepoli come espressione di una ricerca (*zêteô*). Come già il *lalein*, il motivo della ricerca (*zêtein*) costituisce un importante elemento di saldatura tra le due grandi parti del racconto, essendo apparso una prima volta al v. 23: in Gv 4,23 Gesù ha rivelato alla samaritana che il Padre sta cercando (*zêtei*) degli adoratori con caratteristiche precise; tali, cioè, che lo adorino in Spirito e verità. La prima domanda che i discepoli non osano formulare apertamente al v. 27b è, pertanto, colma della consueta ironia giovannea; essi fanno involontariamente un'affermazione di grande rilievo, perché questo è precisamente il senso di tutto il dialogo che si è svolto nei vv. 7-26: nella ricerca di Gesù che desta la meraviglia dei discepoli («Che cosa *stai cercando?*») prende storicamente corpo la ricerca del Padre («E, infatti, il Padre tali li *cerca* quelli che lo adorano»). Gli «adoratori in spirito e verità» il Padre li cerca unicamente per mezzo del

⁸³ Il che è coerente col fatto che essi stessi si sono appena recati in un villaggio di samaritani: il loro imbarazzo non può quindi essere causato dall'aspetto etnico-religioso.

⁸⁴ «Con lei» (2 volte al v. 27) oppure «a lei» (1 volta al v. 26).

Figlio e, attraverso il suo parlare (*lalein*) con / a lei, Gesù ha fatto di tutto perché la donna di Samaria entrasse a far parte di questa schiera di adoratori autentici.

[vv. 28-30] *L'annuncio della donna e la reazione dei samaritani*. Questa breve scena è racchiusa tra due indicazioni speculari di movimento, che occupano il secondo e il penultimo posto nella catena dei verbi principali: «se ne andò in città (*apêlthen eis tèn polin*)» / «uscirono dalla città (*exêlthon ek tês poleôs*)». All'inizio della scena (v. 28ab), l'abbandono dell'anfora da parte della donna (*afêken*) costituisce una sorta di premessa alla descrizione del suo movimento verso la città (*apêlthen*); alla fine della scena (v. 30), il venire dei samaritani a Gesù prolunga, con un imperfetto di durata (*êrchonto*), l'indicazione della loro uscita dalla città (*exêlthon*). Al centro, troviamo il breve annuncio della donna ai suoi concittadini (vv. 28c-29), imperniato sulla questione del cristo / messia.

Il particolare dell'anfora abbandonata (v. 28a) è diversamente valutato dai commentatori⁸⁵. L'indizio decisivo per la sua interpretazione si trova nel dialogo immediatamente precedente⁸⁶: l'anfora abbandonata allude al fatto che la donna ha trovato l'acqua della vita (4,14a) e non ha più bisogno di attingere acqua corrente dal pozzo (4,15). Quest'acqua viva è la verità portata da Gesù, è la rivelazione che coincide con la sua persona. Ciò che immediatamente segue mostra che la donna ha realmente attinto da Gesù l'acqua della rivelazione: ella, infatti, lo presenta ai suoi concittadini come il messia.

La parola che la samaritana rivolge alle persone della città è contenuta al v. 29; essa si compone di un invito e di una domanda. (a) «*Su, vedete un uomo che mi ha detto tutto quanto ho fatto*». Nella parte centrale del dialogo (vv. 16-18), la donna ha fatto l'esperienza della conoscenza

⁸⁵ Schnackenburg pensa che indichi solo la fretta della donna (R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni*, vol. I, p. 657): era già l'interpretazione di Origene; essa non impedisce di cogliere nel particolare una ulteriore rilevanza simbolica. Moloney ci vede un'indicazione per il lettore che il racconto non è ancora finito (F.J. Moloney, *Belief in the Word*, pp. 156.170). Il dettaglio della brocca è interpretato dalla Schneiders in analogia con le scene sinottiche di vocazione (la donna abbandona gli strumenti del suo precedente lavoro): cfr. S.M. Schneiders, *A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4:1-42*, in J. Ashton (ed.), *The Interpretation of John* (SNTI), T & T Clark, Edinburgh 21997, pp. 249-250.

⁸⁶ Così anche J.E. Botha, *Jesus and the Samaritan Woman*, pp. 162-164; X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, pp. @ [= *Lecture I*, 377-378] e (pur con qualche esitazione) R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo*, p. 170.

profonda che Gesù ha della sua persona e della sua storia⁸⁷. Anche Pietro (1,42) e Natanaele (1,47-48) hanno fatto la stessa esperienza, in occasione del loro primo incontro con Gesù⁸⁸. Di fronte alla conoscenza soprannaturale che Gesù ha mostrato del suo cuore (Gv 1,47-48), Natanaele lo ha riconosciuto come il messia di Israele, il re davidico che è figlio adottivo di Dio (Gv 1,49); parallelamente, la samaritana procede anch'essa dall'esperienza della conoscenza soprannaturale alla proclamazione della messianicità di Gesù. (b) «*Forse che sia costui il Cristo?*». Il modo in cui la donna si esprime è molto prudente: evitando una dichiarazione diretta, ella preferisce una domanda introdotta da *mêti*. Nel NT *mêti* non introduce solo domande che attendono una risposta negativa, ma anche domande con risposta incerta⁸⁹. Il motivo di tale formulazione non può, tuttavia, essere il persistere di un dubbio, perché tutto l'andamento del racconto dice esattamente il contrario: la reazione di fede da parte dei concittadini, descritta narrativamente al v. 30 e interpretata teologicamente al v. 39, rende inverosimile che la donna non creda ancora che Gesù è il messia. L'evangelista inoltre qualifica la parola della donna come vera e propria testimonianza (*martyrousês* v. 39). In questo caso si tratta, dunque, soltanto di una formulazione prudentemente adatta al personaggio che annunzia e al suo basso profilo⁹⁰. «Il Cristo» è il titolo più elevato che sia

⁸⁷ Per Léon-Dufour questa esperienza è l'equivalente dei segni: la fede della donna sarebbe pertanto insufficiente, fondata com'è sul prodigioso (X. Léon-Dufour, *Lettura dell'Evangelo secondo Giovanni*, pp. @ [= *Lecture* I, 393]). C'è da dubitare che questa interpretazione... colga nel segno!

⁸⁸ In questi due casi non pare proprio che affiori nel testo quella diffidenza che Gv mostra verso la fede generata dal prodigioso (cfr. *supra* il commento a Gv 2,23-25).

⁸⁹ Cfr. H. Balz, *mêti*, in *DENT* 2,381-382: Gv 4,29 è ricordato tra i casi in cui *mêti* introduce domande che restano in sospeso. Già F. Blass - A. Debrunner, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, § 427, nota 2 giudica che il valore tradizionale di μή / μήτι nelle domande (cioè il fatto di attendere una risposta negativa) si sia modificato; tra i casi citati c'è anche Gv 4,29. Nella stessa direzione si muove anche A. Pardini, *Gv 4,29: una precisazione grammaticale*, in *ASE* 17 (2000) 217-219, contro E. Danna, *A Note on John 4:29*, in *RB* 106 (1999) 219-223. In Gv 18,17.25 un'interrogativa introdotta dalla forma breve *mê* (senza il *ti*), che normalmente attende anch'essa una risposta negativa, suppone invece chiaramente una risposta positiva; lo stesso dicasi della domanda di Gv 4,33 che – nell'intenzione dei discepoli – attende presumibilmente una risposta positiva, benché sia introdotta da un *mê*.

⁹⁰ Un'ampia riflessione in merito si trova in T. Okure, *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1-42* (WUNT 31), Mohr, Tübingen 1988, pp. 168-181 che ritiene trattarsi di una strategia missionaria (cfr. p. 174). Più convincente mi pare R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo*, pp. 171-172: la donna si mostra interlocutoria, «ancora una volta con il ricorso a una prudenziale, peraltro ben comprensibile, reticenza. [...] Così [...] sceglie una formula veritiera e tuttavia «riservata», tale da risultare accettabile da parte dei propri interlocutori». Anche A. Link, «*Was redest du mit ihr?*». *Eine Studie zur*

stato impiegato nel dialogo precedente tra Gesù e la donna: nell'annuncio rivolto ai suoi concittadini (v. 29), la donna si attesta pertanto al massimo livello di comprensione da lei finora raggiunto (vv. 25-26)⁹¹.

La conseguenza prodotta dalla parola della donna sugli abitanti di Sicar è un movimento dalla città verso il luogo in cui si trova la sorgente di Giacobbe (v. 30): Gesù non si è ancora spostato da lì e sono i samaritani che vanno da lui. Che questo moto esprima drammaticamente un'adesione di fede è detto chiaramente al v. 39: per la parola della donna essi hanno creduto in lui. Per il momento, però, il racconto relativo agli uomini di Sicar si interrompe, per lasciare spazio al resoconto di un dialogo tra Gesù e i suoi.

[4,31-38] *Il dialogo sulla missione tra Gesù e i discepoli.* - Fino a 4,31 i discepoli sono stati assenti dalla scena, ad eccezione del v. 27⁹², dove però essi non hanno svolto alcun ruolo attivo: si sono limitati ad arrivare (*êlthan*) e la loro meraviglia (*ethaumazon*) è rimasta un fatto puramente interiore, che il narratore si è premurato di svelare al suo lettore. Dopo il v. 38 essi ripiomberanno nella più completa oscurità. Una conversazione privata tra Gesù e i discepoli, come quella che si svolge nell'arco di questi otto versetti, rappresenta una rarità nel contesto della prima grande parte del vangelo (1,19 - 12,50): gli unici altri casi possono essere individuati in 6,60-71 e 11,7-16. È, invece, questa la situazione propria dei discorsi che seguono la cena e la lavanda (13,31 - 17,26): già semplicemente da questo punto di vista, il brano che ci accingiamo a commentare mostra una certa affinità con l'ora della piena glorificazione di Gesù. La funzione di questo dialogo tra Gesù e i discepoli è quella di offrire una chiave di lettura fondamentale per l'intero passaggio di Gesù in Samaria (Gv 4,4-42)⁹³: tutto l'episodio deve essere interpretato e compreso secondo la prospettiva indicata in 4,31-38; tutto l'episodio è, nella comprensione dell'evangelista, un racconto missionario.

Exegese-, Redaktions- und Theologiegeschichte von Joh 4,1-42 (BU 24), Pustet, Regensburg 1992, pp. 351-354 ritiene che, al livello dello scritto di base che l'evangelista – e poi un redattore – hanno rielaborato, la donna abbia i tratti di un'annunciatrice del profeta-messia.

⁹¹ Di parere contrario è Moloney, il quale giudica le parole della donna ai concittadini come estremamente riduttive rispetto alla ricchezza del dialogo intercorso tra lei e Gesù: cfr. F.J. Moloney, *Belief in the Word*, pp. 156-158.169-175. Per lui, la dichiarazione della donna in 4,28-29 è una «unresolved chistological confession» (p. 156).

⁹² Il v. 8, invece, non rappresenta affatto un'eccezione: esso, infatti, non sta nel primo piano della narrazione (come mostra l'uso del piuccheperfetto *apelêlytheisan*) e costituisce semplicemente una notazione di sfondo che informa il lettore su un personaggio assente.

⁹³ Cfr. T. Okure, *The Johannine Approach to Mission. A Contextual Study of John 4:1-42* (WUNT 31), Mohr, Tübingen 1988. La tesi sostenuta dalla Okure è assolutamente centrata: la missione è il tema che

Il dialogo si compone di due parti, facilmente riconoscibili a motivo del diverso vocabolario in esse impiegato⁹⁴. Nella *prima parte*, costituita dai vv. 31-34, domina il campo semantico del cibo e del mangiare⁹⁵. Il verbo «mangiare» (*fagein*) vi si trova tre volte (vv. 31.32.33); per indicare il «cibo», Gesù utilizza due sostantivi provenienti da una medesima radice: *brôsis* (v. 32) e *brôma* (v. 34)⁹⁶. La *seconda parte* abbraccia i vv. 35-38 ed è caratterizzata dal vocabolario del lavoro nei campi. È soprattutto il motivo della mietitura a unificare questo segmento, mediante l'uso del sostantivo *therismos* (vv. 35a.35b) e del verbo *therizô* (vv. 36a.36b.37.38). Nei vv. 36b-37, poi, il mietere (*therizô*) è presentato in contrasto col seminare (*speirô*) e, al v. 38, «seminare» si trasforma in «faticare» (*kopiaô*)⁹⁷. Un'opposizione caratterizza pertanto l'insieme dei vv. 36-38: «seminare» (= «faticare») / «mietere». Altre espressioni appartenenti al campo semantico del lavoro dei campi completano il vocabolario caratteristico di 4,35-38: «i campi» (*ai chôrai*: v. 35), «ricevere salario» (*misthon lambanein*: v. 36), «raccogliere frutto» (*synagein karpon*: v. 36).

unifica l'intero episodio. Cfr. anche M. Rodriguez Ruiz, *Der Missionsgedanke des Johannesevangeliums. Ein Beitrag zur johanneischen Soteriologie und Ekklesiologie* (FB 55), Echter, Würzburg 1987, pp. 52-57; S.M. Schneiders, *A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4:1-42*, in J. Ashton (ed.), *The Interpretation of John*, pp. 244-245. Alcuni autori insistono specificamente sulla funzione del dialogo tra Gesù e i discepoli per un'adeguata comprensione di tutto Gv 4,4-42: F. Vouga, *Le cadre historique et l'intention théologique de Jean*, Beauchesne, Paris 1977, pp. 24-36; A. Lenglet, *Jésus de passage parmi les Samaritains*, in *Bib* 66 (1985) 493-503; È. Cuvillier, *La figure des disciples en Jean 4*, in *NTS* 42 (1996) 245-259.

⁹⁴ Dodd percepiva una certa frammentarietà in questo dialogo e ipotizzava una serie di detti in origine indipendenti: C.H. Dodd, *La tradizione storica nel quarto Vangelo* (Biblioteca teologica 20), Paideia, Brescia 1983, pp. 467-483. Uno studio recente di questo testo in chiave di storia della tradizione è M. Theobald, *Die Ernte ist da! Überlieferungskritische Beobachtungen zu einer johanneischen Bildrede (Joh 4,31-38)*, in K. Huber - B. Reipschinski (edd.), *Im Geist und in der Wahrheit. Studien zum Johannesevangelium und zur Offenbarung des Johannes sowie andere Beiträge* (Neutestamentliche Abhandlungen NF 52), Fs. M. Hasitschka, Aschendorff, Münster 2008, pp. 81-109.

⁹⁵ Il v. 8 (cfr. l'uso di *trofê*) è direttamente collegato alla prima parte del dialogo, caratterizzata dalla questione del cibo e del mangiare.

⁹⁶ Ancora un caso di variazione stilistica senza particolare significato teologico: i due sostantivi sono impiegati come sinonimi. Forse *brôma* è scelto per assonanza con *thelêma*.

⁹⁷ La radice *kop-* compare 3 volte in 4,38: 2 volte come verbo (*kopiaô*, «faticare») e 1 volta come sostantivo (*kopos*, «fatica»). La terminologia della fatica e del faticare è caratteristica dell'epistolario paolino, per indicare il lavoro apostolico: 1Ts 2,9; 2Cor 11,27; Gal 4,11 *et passim*. Già questo contatto suggerisce che il lavoro nei campi, in questo segmento del QV, è immagine della fatica missionaria.

[vv. 31-34] *Il fraintendimento riguardo al cibo di Gesù*. Questa prima parte del dialogo, caratterizzata da un medesimo vocabolario fondamentale, è ulteriormente unificata da un tratto stilistico inconfondibile: essa presenta la tipica struttura (tripartita) dei fraintendimenti giovannei. Il v. 31 colloca preliminarmente la scena all'interno della quale si sviluppa il fraintendimento: i discepoli insistono perché Gesù mangi il cibo che essi sono andati a prendere per lui in città (cfr. v. 8). Davanti alla loro richiesta, Gesù fa un'affermazione ambigua, misteriosa (v. 32): egli si nutre di un cibo che essi non conoscono affatto⁹⁸. Di fronte a questa enigmatica dichiarazione, i discepoli reagiscono in termini di una comprensione materiale, letteralistica, pensando che qualcun altro – durante la loro assenza – gli abbia già portato qualcosa da mangiare (v. 33)⁹⁹. In un terzo momento (v. 34), Gesù offre una spiegazione ulteriore, che chiarisce in modo inequivocabile e definitivo la sua prima dichiarazione (quella del v. 32).

La rivelazione del v. 34 è, pertanto, la *pointe* della prima parte del dialogo¹⁰⁰. Il cibo di cui Gesù si nutre è qui spiegato con una doppia frase introdotta da *hina*, una costruzione sintattica che tiene il posto di un infinito: «che io faccia la volontà di colui che mi ha mandato e porti a compimento la sua opera»¹⁰¹. «*Fare la volontà di colui che mi ha mandato*»¹⁰². All'interno della serie di testi giovannei che fanno riferimento alla volontà del Padre (Gv 4,34; 5,30.30; 6,38.38.39.40; 7,17; 9,31), l'abbinamento tra il verbo *pempô* (mandare) e il sostantivo *thelêma*

⁹⁸ L'affermazione di Gesù in 4,32 («Io ho da mangiare [*echô fagein*] un cibo che voi non conoscete») mostra un contatto anche lessicale con 21,5, la domanda che il Risorto rivolge ai suoi in occasione della sua ultima manifestazione («non avete qualcosa da mangiare [*echô profagion*]?»). Il dialogo di Gv 4,31-38 è lo sfondo migliore per interpretare la domanda di Gesù risorto in Gv 21.

⁹⁹ Alla luce di quanto diremo più avanti, l'interpretazione banale che i discepoli danno alle parole di Gesù contiene ironicamente una verità, di cui essi non sono consapevoli: in effetti, sarà qualcun altro – e non loro – a portare a Gesù il cibo che egli propriamente desidera mangiare.

¹⁰⁰ A torto F.J. Moloney, *Belief in the Word*, p. 158 tiene 4,34 separato dai versetti che lo precedono.

¹⁰¹ C'è un'oscillazione nella tradizione manoscritta sul tempo del primo verbo (*poieô*): congiuntivo presente (codice sinaitico e alessandrino, la famiglia 13 dei codici in minuscola e il cosiddetto testo della maggioranza) o congiuntivo aoristo (gli altri testimoni del testo, tra cui i papiri 66 e 75). F.J. Moloney, *Belief in the Word*, pp. 160-163 attribuisce una certa importanza alla scelta del presente, per sottolineare che per Gesù l'azione di fare la volontà del Padre è già in corso e pertanto riguarda quanto è accaduto fino ad ora.

¹⁰² In 4,34 compare per la prima volta il verbo *pempô* per indicare l'invio di Gesù da parte del Padre; in precedenza (3,17.34), è stato impiegato per Gesù 2 volte *apostellô*. J. Ferreira, *Johannine ecclesiology* (JSNTSS 160), Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, pp. 190-193 rileva giustamente l'esistenza di *common patterns* all'interno dei quali vengono usati di preferenza o l'uno o l'altro dei due verbi giovannei indicanti l'invio.

(volontà) si trova, oltre che nel nostro versetto, in Gv 5,30 e 6,38.39¹⁰³. La volontà di colui che lo mandato ha per Gesù una inequivocabile connotazione salvifica¹⁰⁴: il volere del Padre è evitare all'uomo la perdizione (6,39) e – positivamente – offrirgli la vita (6,40) e la risurrezione (6,39.40)¹⁰⁵. Ciò accade unicamente quando gli uomini vedono in Gesù il Figlio e credono in lui (6,40). «*Portare a compimento la sua opera*». L'uso di *ergon* (opera) al singolare è relativamente raro nel QV, contando appena 4 usi su 27 complessivi del sostantivo. Due di questi casi si trovano in Gv 6, dove l'opera in questione è qualificata come «opera di Dio» (6,28.29); nel nostro passo e in 17,4, il singolare di *ergon* si trova abbinato al verbo *teleioô*: in questo tipo di espressione «opera» qualifica l'insieme dell'attività di Gesù sulla terra¹⁰⁶. Se l'opera, al singolare, abbraccia complessivamente tutta la vicenda terrena del Logos incarnato, il motivo del compimento («e porti a compimento la sua opera») orienta nettamente quella vicenda verso l'ora della piena glorificazione: il verbo *teleioô* nel QV sta, infatti, in connessione inscindibile con la croce¹⁰⁷. La dichiarazione di 4,34 contiene pertanto un ineliminabile riferimento all'ora della piena glorificazione, al di fuori del quale risulta non pienamente comprensibile¹⁰⁸.

¹⁰³ In ragione del rimando a 7,16, anche in 7,17 questa volontà è implicitamente «la volontà di colui che mi ha mandato». In 6,40 Gesù parla invece della «volontà del Padre», mentre soltanto in 9,31 si trova il sintagma «volontà di Dio»: significativamente, si tratta dell'unico caso in cui non è Gesù ad usare l'espressione.

¹⁰⁴ Cfr. X. Léon-Dufour, @ [= *Lecture I*, 382]. Sul tema della volontà di Dio / del Padre nel QV, cfr. specialmente G. SEGALLA, *La volontà di Dio*.

¹⁰⁵ Il giudizio giusto, di cui Gesù parla in 5,30 in rapporto alla volontà dell'inviante, non smentisce questo dato: per il significato che riveste il giudizio nella teologia giovannea, cfr. *supra* l'esegesi del dialogo con Nicodemo. Sul fatto che Gv 6,38-40 sia il testo chiave per cogliere il contenuto della volontà di colui che ha mandato Gesù cfr. G. Segalla, *La volontà di Dio*, pp. 109-148.

¹⁰⁶ C'è, dunque, nel QV una distinzione tra «l'opera di Dio» e «l'opera dell'inviante / del Padre»: l'opera di Dio (6,28.29) si riferisce a ciò che viene operato da Dio nell'uomo (o dall'uomo in obbedienza a Dio); l'opera del Padre (4,34; 17,4) si riferisce a quanto viene operato da Dio in Gesù (o da Gesù in unità col Padre).

¹⁰⁷ Il posto che ha la morte di Gesù nella comprensione giovannea del compimento risulta evidente per il fatto che in 19,28-30 la radice *tel-* compare ben tre volte (due volte nella forma del verbo *teleô* e una in quella del verbo *teleioô*), che diventano quattro se si tiene conto che 13,1 (dove incontriamo il sostantivo *telos*) è anch'esso inequivocabilmente orientato alla croce.

¹⁰⁸ Cfr. G. Segalla, *Volontà di Dio*, 158-159.169-173; A. Vanhoye, *L'Oeuvre du Christ, don du Père (Jn 5,36 et 17,4)*, pp. 409-415. Troppo ristrette risultano, pertanto, le interpretazioni offerte da X. Léon-Dufour, @ [= *Lecture I*, 383] (l'opera di Dio che Gesù desidera portare a compimento consiste nella venuta

Le due frasi coordinate dal *kai* e rette dall'unico *hina* si illuminano vicendevolmente; esse formano una sorta di endiadi con cui ci viene detto che fare la volontà dell'inviante implica il portare a compimento la sua opera¹⁰⁹. Si potrebbe sollecitare la traduzione in questo modo: «Che io faccia la volontà di colui che mi ha mandato, portando a compimento la sua opera». Questo è, dunque, il cibo di cui si nutre Gesù: fare la volontà salvifica e vivificante di colui che lo ha mandato, attraverso il compimento di quella opera che è l'intero suo ministero, che raggiunge l'apice nella croce¹¹⁰. Il rilievo della croce non va affermato a scapito del resto dell'opera di Gesù; si tratta piuttosto di cogliere l'esistenza di un legame inscindibile tra ministero terreno e ora della glorificazione. I due momenti sono strettamente uniti, ma anche ordinati l'uno all'altro: il suo cibo Gesù lo mangerà propriamente nell'ora del compimento, che però il ministero attua già proletticamente. Per una piena comprensione di questo versetto e di tutto il contesto occorre infine ricordare che la morte di Gesù ha, nel QV, una fondamentale efficacia «missionaria» e si colloca nell'orizzonte di una salvezza universalmente offerta a tutti gli uomini: l'uomo della croce è l'innalzato che attira *tutti* a sé (12,32-33).

[vv. 35-38] *La rivelazione di Gesù ai discepoli sul raccolto missionario in Samaria.*

L'immagine della mietitura è diventata frequente nell'AT per indicare l'intervento (finale) di YHWH tanto nel senso del giudizio (Ger 51,33; Gl 4,13ab; cfr. anche la versione greca di Zc 5,2), quanto nel senso della salvezza (Am 9,13; Sal 126,5-6). In questa stessa direzione vanno la parabola marciana del seme che cresce da solo (Mc 4,26-29) e l'Apocalisse, uno scritto di area giovannea

degli uomini alla fede, che è vita eterna) e di S.M. Schneiders, *A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4:1-42*, in J. Ashton (ed.), *The Interpretation of John*, pp. 244-245, che interpreta il detto di 4,34 unicamente in riferimento al dialogo già avvenuto con la donna di Samaria: la fame di Gesù è *già* stata saziata grazie al dialogo con la donna di Samaria. Molto più condivisibile è l'interpretazione di F.J. Moloney, *Belief in the Word*, pp. 162-163 per il quale le due parti del v. 34 guardano rispettivamente indietro e in avanti lungo l'asse narrativo: in 4,34a viene interpretato tutto quello che è stato narrato fino ad ora; in 4,34b viene anticipato quanto sarà raccontato in seguito. La seconda parte del v. 34 introduce pertanto una prolessi.

¹⁰⁹ F.J. Moloney, *Belief in the Word*, p. 161 parla giustamente di un valore epesegetico del *kai*. Anche X. Léon-Dufour, @ [= *Lecture I*, 382] coglie in 4,34 la presenza di due asserzioni parallele di cui la seconda precisa la prima.

¹¹⁰ Cfr. G. Segalla, *Volontà di Dio*, 176: «Il fare la volontà di colui che l'ha mandato e il condurre a buon fine la sua opera indicano due stati dell'attività di Gesù, ordinati l'uno all'altro. Il primo si riferisce a tutta la sua vita terrena, il secondo all'ultimo, supremo atto della sua vita verso il quale e nel quale trovano unità tutte le sue opere».

(Ap 14,15-16)¹¹¹. L'uso dell'immagine da parte di Gv è condizionato dalla sua peculiare cristologia: l'*eschaton* è presente già nella vicenda terrena del Logos incarnato.

Il QV racconta il ministero terreno di Gesù anticipando in esso realtà e dinamiche che, in senso proprio, possono darsi solo dopo la sua piena glorificazione: anche l'intero racconto del passaggio in Samaria ha carattere prolettico e può essere compreso appieno solo retrospettivamente, a partire dalla Pasqua già avvenuta. Il v. 34 ha già orientato il nostro sguardo verso l'ora del compimento, ma è l'intero episodio ad essere narrato dall'evangelista secondo un doppio registro: Gv 4,4-42 ha carattere, al tempo stesso, reale e prolettico; esso descrive anticipatamente, attraverso un episodio particolare di portata limitata, quello che avverrà in senso proprio solo dopo la Pasqua¹¹². La presenza di un doppio livello nel nostro racconto emerge in maniera particolarmente evidente al v. 38, caratterizzato dalla presenza di un aoristo (*apesteila*) e tre perfetti (*kekopiakate*, *kekopiakasin*, *eiselêlythate*): Gesù parla dell'invio dei discepoli all'aoristo, come di una cosa già avvenuta, e i tre perfetti insistono sul fatto che la fatica è già terminata e che i discepoli sono già adesso stabilmente subentrati in una fatica altrui¹¹³. Con la maggior parte dei commentatori, noi annoveriamo 4,38 e il suo uso dei tempi verbali all'interno di quel particolare modo di esprimersi

¹¹¹ Anche in Q (Lc 10,2 // Mt 9,37-38) l'immagine della messe matura indica gli uomini che attendono la salvezza di Dio.

¹¹² La posizione *standard* tra i commentatori di Gv 4 è che l'episodio di Samaria retroproietta semplicemente, al livello della vita di Gesù, un evento successivo alla sua Pasqua: cfr. S.M. Schneiders, *A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4:1-42*, in J. Ashton (ed.), *The Interpretation of John*, pp. 250-251. Secondo Meier, da un lato, bisogna essere molto cauti nel dichiarare che dietro Gv 4 ci sia un particolare evento della vita del Gesù storico; dall'altro, questo risulta in ogni caso essere il passaggio più esplicito e meglio informato di tutto il NT sui samaritani. In Gv 4 sembra risuonare un'antica tradizione giudeo-cristiana ben informata sulla situazione della Palestina del I secolo: che questo materiale risalga o no in parte al Gesù storico, in ogni caso troviamo in Gv 4 un importante contributo per la nostra (frammentaria) conoscenza dei samaritani del I secolo d.C. Cfr. J.P. Meier, *The Historical Jesus and the Historical Samaritans: What can be Said?*, in *Bib* 81 (2000) 229-230.

¹¹³ Le diverse posizioni esegetiche in merito a questo uso anomalo dei tempi verbali sono ricordate da J.E. Botha, *Jesus and the Samaritan Woman*, pp. 175-176. Secondo la sua originale interpretazione l'aoristo *apesteila* del v. 38 costringe il lettore a rileggere due precedenti situazioni in termini di incarico e invio dei discepoli da parte di Gesù: la notizia data in 4,2 della loro attività battesimale e il fatto che Gesù in 4,35 li abbia invitati a considerare che il tempo della mietitura è arrivato. Anche Moloney, *Belief in the Word*, p. 166 spiega l'aoristo in riferimento a 4,2 e 4,35.

del QV, noto anche da altri passi¹¹⁴, per cui un avvenimento futuro è descritto al passato, perché contemplato dalla prospettiva temporale dell'evangelista che scrive e non dei personaggi interni al racconto¹¹⁵. Attraverso questo apparentemente curioso modo di esprimersi, Gesù presenta pertanto come già avvenuto l'invio postpasquale dei discepoli, che in futuro raccoglieranno un importante frutto missionario anche tra i samaritani.

a) *Un annuncio sorprendente* (vv. 35-36). I versetti con cui comincia la seconda parte del dialogo sono contrassegnati dalla tensione tra ciò che ci si attende, secondo il buon senso, e ciò che invece, in un modo del tutto stupefacente, sta accadendo: la sorpresa sta nel fatto che mietitura e semina avvengono in (sostanziale) contemporaneità.

Benché il v. 35 non parli esplicitamente di seminare è evidente che il termine di contrasto rispetto alla mietitura (evocata tanto al v. 35a quanto al v. 35b) è la semina; è questo il momento a partire dal quale si deve contare il quadrimestre (*tetramênos*): «Non dite voi: “C’è ancora un quadrimestre, poi viene la mietitura?”». Secondo alcuni, in questa indicazione di uno scarto di quattro mesi tra seminazione e raccolto, Gesù starebbe citando un proverbio; secondo altri, si tratterebbe piuttosto di una considerazione basata sulla stagione in cui avviene l'episodio¹¹⁶: non è

¹¹⁴ Il medesimo fenomeno si ritrova in Gv 17,18 (*apesteila*), esattamente a riguardo della missione dei discepoli; cfr. anche altri passaggi dell'addio: 15,8 (*edoxasthê*); 17,14 (*emisêsen*). Per asserzioni valide nel tempo o situazioni attuali, sotto l'influsso dell'ebraico, l'aoristo può supplire alla mancanza di un presente con valore perfettivo o confettivo: cfr. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatica del greco del Nuovo Testamento*, § 333,2 con la nota 5. Gli autori parlano normalmente di un uso prolettico dell'aoristo (cfr. T. Okure, *The Johannine Approach to Mission*, p. 159) e/o di un perfetto profetico (R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni I*, p. 667): ciò che accadrà è contemplato come già compiuto.

¹¹⁵ Altre spiegazioni non convincono. Alcuni cercano di spiegare il v. 38 richiamandosi al v. 8: ammesso e non concesso che l'andata in città di 4,8 possa essere intesa come un invio dei discepoli da parte di Gesù, la gran parte del v. 38 resterebbe comunque senza spiegazione: non c'è alcuna corrispondenza in 4,8 alle azioni di seminare e di mietere e soprattutto non si vede chi abbia svolto il ruolo di seminatore. Altri autori giustificano i tempi verbali di 4,38 in relazione all'invio prepasquale dei discepoli di cui parlano i vangeli sinottici (cfr. R.E. Brown, *Giovanni*, pp. 240-241): è però piuttosto problematico spiegare un'oscurità del QV, supponendo che ci sia un riferimento diretto e preciso ad un episodio che l'evangelista immaginava conosciuto da altra fonte.

¹¹⁶ Nella cronologia attuale del QV l'episodio è ambientato qualche tempo dopo la Pasqua, a primavera inoltrata. Non saremmo dunque certamente a ridosso della semina, ma piuttosto nella fase in cui i cereali stanno arrivando a maturazione.

così rilevante per l'interpretazione stabilire quale delle due ipotesi sia più corretta¹¹⁷. Ciò che la parola del v. 35a sottolinea è che esiste sempre una distanza temporale tra il momento della semina e quello del raccolto. Con un notevole effetto sorpresa («Ecco, vi dico»), la seconda parte del v. 35 smentisce, però, l'ovvia certezza che sta alla base del proverbio appena citato da Gesù: contro ogni esperienza acquisita il momento del raccolto è già arrivato¹¹⁸. Mentre il dato comune ricorda che deve sempre passare un certo periodo tra la semina e il raccolto (v. 35a), Gesù annuncia che i campi sono già pronti per la mietitura (v. 35b), mettendo i suoi discepoli di fronte alla sorprendente cancellazione di ogni logica distanza temporale¹¹⁹. Egli li invita ad alzare gli occhi per contemplare che i campi sono bianchi, segno inequivocabile che è giunto il momento di mietere. Il bianco si spiega in rapporto al colore delle vesti dei samaritani, che – in forza della testimonianza della donna – stanno uscendo da Sicar e vengono incontro a Gesù verso il campo di Giacobbe (vv. 28-20.39-40a). Stando fermo presso il pozzo, Gesù invita i suoi discepoli ad alzare lo sguardo; in questo modo essi divengono spettatori di un singolare fenomeno cromatico: il colore delle messi, fino a quel momento ancora verdi, sta rapidamente mutando per effetto dal passaggio dei samaritani attraverso i campi coltivati. L'osservazione che i campi maturi dovrebbero essere gialli e non bianchi non coglie come, in questa descrizione, Gesù sovrapponga al piano figurato (cioè all'esperienza del lavoro nei campi), la realtà che egli ha in mente (cioè quanto sta accadendo tra i samaritani).

Al di là di ogni ragionevole immaginazione, ciò che sembrava essere oggetto di una lunga attesa (un quadrimestre), è invece già a portata di mano: il raccolto è pronto. In cosa consiste e da chi è stata fatta la semina di cui i samaritani sono il sorprendente raccolto? Secondo la logica del versetto, questa semina è stata appena compiuta: colui che l'ha realizzata, allora, non può essere altri che Gesù¹²⁰, al quale deve venire associata la donna di Samaria. È, infatti, in forza della sua parola che i samaritani stanno uscendo verso Gesù.

¹¹⁷ R.E. Brown, *Giovanni*, p. 228 fa notare che la distanza di quattro mesi tra la semina e la mietitura è tradizionalmente attestata in Palestina: egli rimanda al calendario di Ghezer (X sec. a.C.) e a calcoli rabbinici.

¹¹⁸ In alcuni passi dell'AT viene predetto un ordine escatologico in cui l'intervallo naturale tra la semina e la mietitura sarà cancellato: Lv 26,5; Am 9,13.

¹¹⁹ Il paradosso che Gesù sottolinea in questi versetti è adeguatamente rilevato da M.-È Boismard, *Moïse ou Jésus*, p. 157: l'interpretazione complessiva del passo da parte di questo autore ci trova, però, in disaccordo.

¹²⁰ Significativamente, la terminologia del faticare (*kopaō*), con cui in 4,38 viene riformulata l'idea della semina, è stata già impiegata all'interno del racconto, per descrivere Gesù appena arrivato al pozzo di

Anche il v. 36 vive della cancellazione della distanza temporale tra semina e mietitura. Se il «già» (*édé*) va assegnato al v. 36¹²¹, la continuità con la precedente proclamazione è ancora più evidente: «Chi miete *già* riceve salario e raccoglie frutto per la vita eterna». Si insiste, dunque, ancora sulla sorpresa di un raccolto imprevedibilmente precoce: benché la semina sia appena avvenuta, l'ora del raccolto e della paga è *già* qui ed è questo il momento di ricevere il salario e di raccogliere il frutto. «Ricevere salario e raccogliere frutto» si presenta come una delle tante espressioni doppie giovanee e, come di consueto, deve essere interpretata come un'endiadi: la paga che il mietitore si attende coincide col frutto che egli raccoglie¹²². La si potrebbe quasi tradurre: «Chi miete *già* riceve salario, perché raccoglie frutto». Il frutto viene raccolto «per la vita eterna»¹²³. L'espressione preposizionale introdotta da *eis* è passibile di diverse interpretazioni: a nostro giudizio essa esprime la finalità dell'azione intrapresa (raccogliere)¹²⁴. Si tratta di raccogliere in vista (*eis*) del dono della vita divina, che è data agli uomini fin da ora e che non viene mai meno (cfr. 3,15). Questo frutto (*karpos*), che viene raccolto per poterlo introdurre nella vita eterna, ha una connotazione innegabilmente missionaria¹²⁵: in definitiva, si tratta degli uomini che credono in Gesù, plasticamente raffigurati dai samaritani ormai vicini.

La seconda parte del v. 36 menziona per la prima volta chiaramente l'azione che precede e rende possibile il raccolto: la semina («chi semina e chi miete»). Che il mietitore gioisca del raccolto è cosa ovvia (cfr. Sal 126,5-6), per quanto non esplicitata in 4,35-36a. Nel momento in cui

Sicar (v. 6: *kekopiakôs*). Il fatto che Gesù sia *già* stanco al momento del suo arrivo in Samaria non elimina il collegamento: dalla fatica di Gesù (v. 6) viene il raccolto di cui egli parla in 4,35-38. Cfr. su questo anche T. Okure, *The Johannine Approach to Mission*.

¹²¹ Questa ci pare l'ipotesi più difendibile; vedi la discussione in R. Peppermüller, *édé*, in *DENT* 1, @.

¹²² In questa linea si muove anche X. Léon-Dufour, *Lecture I*, p. 384. Questa spiegazione toglie ogni imbarazzo davanti alla successione apparentemente anomala delle due azioni: normalmente, infatti, la raccolta del frutto precede l'ottenimento del salario.

¹²³ La stessa espressione l'abbiamo incontrata in 4,14: «sorgente d'acqua che zampilla per la vita eterna».

¹²⁴ Per altri essa significherebbe che la raccolta consiste nel dono della vita eterna, oppure indicherebbe il luogo della raccolta (il frumento non viene ammassato in depositi terreni). Cfr. X. Léon-Dufour, *Lecture I*, 384.

¹²⁵ Il medesimo significato di *karpos* si ritrova in Gv 12,24 e, per quanto in modo forse meno evidente, si può scorgere anche in Gv 15,1-8.16. Appoggiandosi sull'immagine della raccolta, contenuta nel verbo *synagein*, Léon-Dufour suggerisce che qui s'intenda parlare del raduno dei dispersi (cfr. 11,52) e della riunificazione di Israele e Giuda.

Gesù fa emergere il motivo della gioia (v. 36b) associa mietitore e seminatore («perché chi semina e chi miete gioiscano insieme»).

b) *Chi semina e chi miete* (vv. 37-38)? La dialettica tra seminare e mietere compare in termini espliciti solo a partire dal v. 36b; abbiamo però rilevato più sopra come anche il v. 35 non possa essere interpretato se non all'interno di tale tensione: essa caratterizza pertanto tutta la seconda parte del dialogo tra Gesù e i discepoli (vv. 35-38). Questione decisiva è, pertanto, l'identificazione delle due figure del seminatore e del mietitore. In 4,36b potremmo essere semplicemente di fronte ad un dettaglio all'interno di un'immagine parabolica, a cui non deve essere attribuito un significato autonomo: «seminatore e mietitore» potrebbe voler dire «tutti» («perché *tutti* gioiscano insieme»). Al v. 37, però, il seminatore acquista una sua precisa consistenza e il versetto insiste proprio sulla non coincidenza delle due figure: «In questo [momento], infatti, è vero il detto: “Altri è chi semina e altri chi miete”»¹²⁶.

Chi semina e chi miete? Al v. 38 abbiamo l'unica identificazione certa: per Gesù, i mietitori (al plurale) sono i discepoli. La peculiarità del v. 38 è che, in esso, entrambe le figure sono identificate con un personaggio collettivo o, comunque, per mezzo di un plurale¹²⁷, mentre nei due versetti precedenti sono state usate costantemente formulazioni al singolare. Riteniamo che il variare del numero non abbia particolare rilievo per l'interpretazione. Al v. 37, tanto la forma sintattica (un participio presente preceduto dall'articolo: *ho speirôn / ho therizôn*), quanto il fatto che possa trattarsi di un proverbio, impediscono di ricavare conclusioni nette dall'uso di un singolare: si tratta chiaramente di espressioni generalizzanti. In 4,36 troviamo le medesime forme participiali riprese successivamente al v. 37 (*ho speirôn / ho therizôn*), per sottolineare una funzione, senza premere in alcun modo sul numero. Complessivamente si deve dire che l'uso delle persone non permette di trarre conclusioni nette e precise sul numero di quanti sono impegnati nelle due azioni descritte¹²⁸. La questione di maggior peso è se l'identità di chi semina e di chi miete resti

¹²⁶ Potrebbe trattarsi anche in questo caso di un detto proverbiale: cfr. R.E. Brown, *Giovanni*, p. 240. Forse, in origine, era un proverbio di sventura: l'AT presenta, in effetti, come una minaccia il fatto che un altro subentri nel tuo lavoro e goda i frutti della terra che tu hai lavorato (Dt 20,6 e 28,30; Gb 31,8; Mi 6,15).

¹²⁷ Se, nel caso dei mietitori, si tratta di un vero plurale (i discepoli), anche gli «altri» (*alloi*), nella cui fatica i discepoli sono subentrati, devono essere necessariamente intesi come una pluralità di soggetti? Questa posizione non si impone: il plurale *alloi* potrebbe essere un puro fatto di stile, un modo per mantenere bilanciati i due gruppi di lavoratori.

¹²⁸ Così anche T. Okure, *The Johannine Approach to Mission*, pp. 145-164.

costante nell'arco di questi versetti¹²⁹. Il v. 37 è a volte interpretato in combinazione col precedente, ma non manca chi lo lega direttamente al successivo: il problema si pone pertanto nei termini di una variazione o continuità nell'identità dei personaggi tra il v. 36 e il v. 38.

Boismard ha sostenuto che chi semina deve essere identificato costantemente con Giovanni Battista, mentre chi miete è dapprima Gesù (v. 36) e poi, come esplicitamente indicato nel testo, i suoi discepoli (v. 38)¹³⁰. Per Schnackenburg il Padre è l'unico e invariato seminatore, mentre chi miete è dapprima Gesù e poi sono i discepoli¹³¹. Léon-Dufour ritiene che, nei vv. 35-36, Gesù sia tanto il seminatore quanto il mietitore, mentre nei vv. 37-38 il seminatore è ancora Gesù, ma con i profeti e Giovanni Battista, mentre i mietitori sono i discepoli¹³². Per molti commentatori, in 4,36 chi semina è il Padre e chi miete è Gesù; mentre in 4,38 chi ha faticato è Gesù e chi raccoglie sono i suoi discepoli¹³³. Chi, però, prende il plurale «altri» (*alloi*) del v. 38 come un vero plurale, a volte associa nella semina a Gesù il Padre; altre volte va in cerca di personaggi della storia biblica (i profeti in generale oppure figure dell'AT che sono significative per la storia religiosa dei samaritani, come Giuseppe o Mosè); il più delle volte si muove ad un doppio livello di lettura del v. 38: al livello della situazione narrata *alloi* indica Gesù (ed eventualmente il Padre) come seminatori; al livello della comunità giovannea, che legge questo racconto alla fine del I secolo, questi «altri» sono i predicatori cristiani che hanno evangelizzato la Samaria prima dei missionari giovannei¹³⁴.

¹²⁹ Per un prospetto delle diverse posizioni sostenute nell'esegesi giovannea, cfr. T. Okure, *The Johannine Approach to Mission*, p. 160.

¹³⁰ M.-È. Boismard, *Moïse ou Jésus*, p. 157 il quale insiste soprattutto sulla presenza del motivo della gioia sia in 3,29 che in 4,36: il seminatore che gioisce (4,36) è Giovanni (cfr. 3,29) la cui attività battesimale in Samaria (3,23) ha spianato la strada al raccolto missionario di Gesù.

¹³¹ R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni I*, p. @. È solo una di varie ipotesi formulate da questo commentatore: cfr. le due note successive.

¹³² X. Léon-Dufour, *Lecture*, 383-391. Anche Schnackenburg è tentato dall'idea di Gesù al tempo stesso seminatore e mietitore in 4,36.

¹³³ Questa linea esegetica legge qui (più o meno consapevolmente) lo schema giovanneo tipico dei discorsi d'addio: come il padre verso il Figlio così Gesù verso i suoi. È questa la posizione di W. Thüsing, *Die Erhöhung und Verherrlichung*, 54; R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni I*, 664-666; B. Olsson, *Structure and Meaning*, 227-228; G.R. O'Day, *Revelation in the Fourth Gospel*, 83; J.E. Botha, *Jesus and the Samaritan Woman*, 174.

¹³⁴ Era questa la proposta di Cullmann: O. Cullmann, *La Samarie et les origines de la mission chrétienne. Qui sont les alloi de Jean 4,38?*, in O. Cullmann, *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne* (Bibliothèque théologique), Delachaux et Niestlé, Neuchâtel 1969, @. Essa è stata recentemente ripresa da M. Theobald, *Die Ernte ist da! Überlieferungskritische Beobachtungen zu einer*

A nostro giudizio, nel passaggio dal v. 36 al v. 38, rimangono costanti sia il mietitore, che il seminatore¹³⁵. A coloro che ritengono si dia una variazione nell'identità dei mietitori, si deve ricordare che questa immagine è usata in riferimento ai discepoli non solo in 4,38, dove l'identificazione è esplicita, ma già a partire da 4,35: a nostro giudizio, infatti, i discepoli di Gesù, che stanno lì con lui al pozzo e vedono l'avvicinarsi dei samaritani, sono già implicitamente descritti come dei mietitori che raccolgono un frutto che non hanno seminato. Davanti a coloro che ritengono si dia un cambiamento nell'identità del seminatore, si deve controbattere che la variazione è soltanto parziale: colui che semina va costantemente identificato con Gesù, al quale devono tuttavia essere associate figure di testimoni, la cui identità può variare in rapporto ai diversi possibili livelli di lettura del testo.

Come abbiamo visto, il fatto che il v. 38 parli esplicitamente di un invio dei discepoli, di cui non c'è traccia fino a questo momento nel QV, implica un allargamento dello sguardo verso il futuro successivo alla Pasqua (peraltro contemplato come già inaugurato). Due diversi momenti cronologici in profonda connessione reciproca sono così accostati nell'insieme di 4,35-38: il momento in cui ci si trova secondo la cronologia del QV, quando i discepoli – nel contesto del ministero di Gesù – raccolgono un frutto per cui non hanno faticato, ne lascia trasparire sullo sfondo un altro, cioè il tempo successivo all'ora della piena glorificazione, in cui di nuovo essi raccoglieranno un frutto che non hanno seminato. Al livello del ministero storico di Gesù, che è il contesto supposto dall'evangelista per questo episodio, i discepoli mietono laddove Gesù ha seminato con la collaborazione della donna samaritana e, più remotamente, di Giovanni Battista¹³⁶; nel tempo successivo alla glorificazione di Gesù, la comunità giovannea mieterà in Samaria un

johanneischen Bildrede (Joh 4,31-38), in K. Huber - B. Repschinski (edd.), *Im Geist und in der Wahrheit*, pp. 81-109.

¹³⁵ È anche la posizione di T. Okure, *The Johannine Approach to Mission*, 145-164 (che, però, identifica i seminatori con Gesù e il Padre) e di È. Cuvillier, *La figure des disciples en Jean 4*, p. 256. Anche R.E. Brown, *Giovanni*, p. 229 sembra rigettare l'ipotesi che seminatore e mietitore mutino nel passaggio dal v. 36 al v. 38, ma nel commento analitico non torna più sulla questione (pp. 239-242).

¹³⁶ Quella che vede nella figura del seminatore un rimando a Gesù e alla donna di Samaria è l'interpretazione da preferirsi: J.E. Botha, *Jesus and the samaritan woman*, pp. 176-177 non la esclude e È. Cuvillier, "La figure des disciples en Jean 4", 256 l'accetta con qualche cautela. Essa non sta in contrasto frontale con quella di Boismard che integriamo nella nostra lettura: nel contesto largo è stato Giovanni Battista a preparare la missione di Gesù in Samaria, mentre nel contesto immediato è la parola della donna che muove i propri concittadini verso Gesù.

raccolto abbondante, laddove non lei, ma altri predicatori cristiani (figure testimoniali paragonabili a Giovanni e alla samaritana) avevano precedentemente seminato¹³⁷.

Il nesso tra le due parti del dialogo: il cibo di Gesù è il raccolto missionario. - Mangiare e lavorare nei campi sono due esperienze strettamente apparentate (più nel mondo antico che nel nostro, in verità): il dialogo può così passare facilmente dal motivo del cibo (vv. 31-34) all'immagine delle messi pronte per il raccolto (vv. 35-38)¹³⁸. Non si tratta però di semplice giustapposizione di motivi affini: la realtà su cui Gesù riflette nelle due parti del dialogo (vv. 31-34 e vv. 35-38) è la medesima, al cui servizio impiega le due immagini.

Cibo di Gesù è fare la volontà di colui che lo ha mandato, portando a compimento la sua opera sulla croce (= prima parte del dialogo), ma la volontà e l'opera del Padre contengono precisamente il venire degli uomini a Gesù per avere vita (= seconda parte): ciò che il Padre vuole è, infatti, che gli uomini riconoscano il suo inviato e, credendo in lui, abbiano la vita (6,38-40) e ciò che Gesù compie lasciandosi innalzare sulla croce è proprio l'attrarre tutti a sé (12,23). Nel vedere gli abitanti di Sicar uscire dalla città, Gesù riconosce che la volontà di colui che lo ha inviato e l'opera affidatagli dal Padre, destinata a compiersi sulla croce, si stanno realizzando: essi, infatti, vengono a ricevere la vita e la salvezza (cfr. 4,42 «salvatore del mondo»). I samaritani che vengono a lui e che costituiscono il frutto della sua fatica rappresentano il cibo di Gesù perché egli si nutre di una volontà e di un'opera che implicano che gli uomini siano attirati a lui per ricevere la vita¹³⁹.

L'insieme del dialogo, composto da due parti strettamente connesse, chiarisce che il cibo di Gesù è portare a compimento un'opera dalle connotazioni marcatamente missionarie e dalle dimensioni assolutamente universali, la quale contiene – come evento centrale – la sua morte, ma conosce già un significativo anticipo proprio col raccolto missionario in Samaria. In Gv 4,4-42 il

¹³⁷ Raccogliere un frutto che non si è seminato sarebbe, da un parte, una sorta di regola generale della missione, stabilita a partire da un episodio della vicenda terrena di Gesù e volta ad alimentare un atteggiamento di umiltà; dall'altra, sarebbe una riflessione specificamente legata all'esperienza dell'annuncio del vangelo in Samaria.

¹³⁸ R. Bultmann, *The Gospel of John* vede la connessione tra le due parti essenzialmente nel motivo dell'invio, che passa da Gesù (v. 34) ai discepoli (v. 38). Più correttamente G. Segalla, *Volontà di Dio*, pp. 157-158 individua una serie di connessioni tra la prima e la seconda parte del dialogo, a partire da questa considerazione fondamentale: l'opera del padre, che Gesù porta a compimento (v. 34), coincide con la mietitura (vv. 35-38) – soprattutto nell'ipotesi che chi semina sia da identificarsi con il Padre –.

¹³⁹ Pur senza impiegare mai il verbo *helkô* (attrarre), il racconto esprime plasticamente l'idea di Gesù che attrae (Gv 12,32): egli non si è mai spostato dal campo di Giacobbe in cui si trova la sorgente; in forza della testimonianza della donna sono i samaritani ad essere attirati a lui.

compimento dell'opera non c'è ancora, eppure Gesù e i suoi discepoli godono di qualcosa che anticipatamente è già reso possibile da quell'evento futuro: il raccolto di Samaria rappresenta una prolessi della mietitura che si realizzerà a partire dall'ora di Gesù e grazie all'innalzamento prodottosi in essa¹⁴⁰.

[4,39-42] *La seconda parte della cornice narrativa che abbraccia il dialogo, ovvero la fede dei samaritani in Gesù come salvatore del mondo.* - La samaritana continua ad essere menzionata anche in questo passaggio finale; ella però non è più soggetto di alcun verbo. Dal punto di vista di una ricostruzione visiva della scena, è probabile che la donna sia rimasta in città e non abbia seguito i suoi concittadini al campo di Giacobbe: ella, infatti, è semplicemente evocata in 4,39 e niente fa pensare che sia materialmente presente sulla scena dei vv. 39-40 (ambientati al pozzo, dove Gesù ancora staziona); la donna torna a far parte del *cast* dei personaggi (senza peraltro svolgere alcun ruolo attivo nel racconto) nei vv. 41-42 ambientati in città, dove Gesù ha accettato di fermarsi e dove ella si trova fin dal v. 28.

[v. 39] *La reazione dei samaritani.* Il v. 39 non si limita a riprendere i vv. 28-30, ma li chiarisce sotto due aspetti decisivi. (a) La parola della donna (v. 29) è ora qualificata come una testimonianza (*martyreô*)¹⁴¹. Il *logos* della donna (v. 39), la sua *lalia* (v. 42)¹⁴², ciò che in precedenza è stato presentato semplicemente come un dire (*legô* v. 28), ha la dignità del

¹⁴⁰ Un significativo parallelismo può essere stabilito con 12,20-36: come la venuta dei greci non si realizza, perché essa può attuarsi unicamente a partire dall'esaltazione di Gesù sulla croce, così il raccolto missionario tra i samaritani è solo adombrato nella venuta degli abitanti di Sicar, perché esso in realtà sarà possibile solo a partire dal compiersi, sulla croce, dell'opera di Gesù. Su altre basi, un parallelismo fra 4,4-42 e 12,20-36 è stato suggerito anche da P. Iovino, *Greci e Samaritani incontro a Cristo. Confronto sinottico tra Gv 12,20-36 e 4,4-42*, in *Ho Theólogos* 1 (1983) 35-66.

¹⁴¹ Il QV conosce l'impatto missionario di una esistenza cristiana credibile, ma non è questo che chiama *martyria*: la testimonianza nel QV non ha tanto connotazione esistenziale, quanto di annuncio, di parola. Influisce, sullo sfondo, il fatto che la testimonianza in Gv è collegata alla dimensione giudiziaria: in tribunale la testimonianza è una deposizione.

¹⁴² Per qualcuno l'uso di *lalia* direbbe la scarsa qualità della parola della donna (F.J. Moloney, *Belief in the Word*, p. 171): a parte il fatto che è improbabile che nel greco del NT il termine abbia ancora il senso volgare del greco classico («chiacchiera, pettegolezzo»), si deve comunque prestare più considerazione alla valutazione data dal narratore (v. 39 *martyreô*) che non a quella di un personaggio del racconto (v. 42 *lalia*). G. Schneider, *lalia*, in *DENT* 2,148 traduce il vocabolo semplicemente con «il parlare, parole, modo di parlare».

testimoniare (*martyreô*)¹⁴³. È questa parola testimoniata dalla donna che ha provocato la fede dei samaritani: «per la parola della donna che testimoniava molti dei samaritani di quella città credettero in lui»¹⁴⁴. (b) L'uscire dei samaritani per venire a Gesù (v. 30) viene adesso spiegato con la fede: «molti tra i samaritani di quella città credettero in lui». Si tratta di fede autentica (*pisteuô* seguito da *eis* e l'accusativo), per quanto incompleta dal punto di vista del contenuto, che conoscerà infatti nel seguito un approfondimento decisivo¹⁴⁵. C'è, in ogni caso, un rapporto di isotopia tra il credere (v. 39) e il movimento dei samaritani verso Gesù (v. 30 e v. 40a): il loro «venire a» Gesù (*erchomai pros*) è la trascrizione drammatica del loro «credere in» Gesù (*pisteuô eis*)¹⁴⁶.

[vv. 40-42] *La fede piena dei samaritani*. I samaritani, che hanno già creduto in Gesù per la parola di testimonianza della donna, celebrano ora il loro incontro personale con lui: lo pregano di dimorare presso di loro (v. 40b) e ne ascoltano così direttamente la parola (v. 41). Troviamo 2 volte al v. 40 il verbo *menô* (dimorare, rimanere), la prima delle quali all'interno della stessa costruzione sintattica con cui è stato impiegato già in 1,39 «dimorare presso» (*para* seguito dal dativo). Esso svolge nei due racconti una funzione almeno in parte paragonabile: i due discepoli di Giovanni che hanno cominciato a seguire Gesù gli pongono una domanda su dove egli dimori (1,38) e finiscono per dimorare presso di lui (1,39); i samaritani, che sono usciti dalla città per venire a lui, formulano la richiesta che Gesù rimanga presso di loro (v. 40b) ed egli finisce per dimorarvi due giorni (v. 40c). In entrambi i casi, un cammino di approfondimento della fede si compie attraverso un «dimorare presso».

Gli abitanti di Sicar recepiscono, dunque, una doppia parola ed esprimono una doppia risposta di fede; questa doppia esperienza è ricordata due volte in questi versetti; prima dal narratore e poi dagli stessi samaritani. Il *narratore* costruisce due formule trimembri chiaramente parallele (v. 39 // v. 41): (a) molti dei samaritani di quella città / (b) credettero in lui / (c) per la parola della donna che testimoniava; (a') molti di più / (b') credettero / (c') per la parola di lui. Gli stessi *samaritani* così

¹⁴³ La forza del verbo impiegato in 4,39 non può essere minimizzata: cfr. R. Vignolo, *Personaggi del Quarto Vangelo*, 170, nota 278.

¹⁴⁴ Notare la somiglianza di costruzioni sintattiche tra 4,39 e 17,20: nei due casi si tratta di credere in Gesù (*pisteuô* seguito da *eis* e l'accusativo) in connessione alla parola di un annunciatore (*dia ton logon* nel caso del c. 4 e *dia tou logou* nel caso del c. 17).

¹⁴⁵ C'è una somiglianza con la prima sezione narrativa del vangelo. La fede dei primi discepoli (1,41; 1,45; 1,49) è vera fede e Gesù la riconosce come tale (1,50); essa tuttavia conosce il suo approfondimento decisivo solo a Cana di Galilea (2,11). Allo stesso modo i samaritani, che già sono approdati alla fede grazie alla parola della donna, compiono il passaggio decisivo nell'incontro personale con Gesù (4,40-42).

¹⁴⁶ Per il QV «venire a» è parte della terminologia della fede: cfr. soprattutto 6,35.37.44.45.65.

descrivono le due tappe del proprio itinerario (v. 42): «Non più per la tua parola crediamo; noi stessi, infatti, abbiamo udito e sappiamo...». *Il primo livello*. Dal punto di vista quantitativo, si tratta di «molti dei samaritani di quella città» (v. 39); dal punto di vista della qualità della fede, siamo al livello altissimo del *pisteuô eis* del v. 39, confermato dal successivo uso assoluto di *pisteuô* al v. 42; dal punto di vista del contenuto creduto, si tratta della messianicità di Gesù (cfr. il v. 29, ripreso in forma abbreviata al v. 39); dal punto di vista di ciò che suscita la risposta di fede, si tratta della parola di un testimone (v. 39)¹⁴⁷. *Il secondo livello*. Dal punto di vista quantitativo, si tratta di «molti di più» (v. 41); dal punto di vista della qualità della fede, siamo al livello del *pisteuô* usato in modo assoluto al v. 41 e ripreso dai samaritani stessi in termini di ascoltare e sapere (*akêkoamen kai oidamen* v. 42)¹⁴⁸; dal punto di vista del contenuto creduto, si tratta dell'identità di Gesù come «salvatore del mondo» (v. 42); dal punto di vista di ciò che suscita la risposta di fede, si tratta dell'ascolto (v. 42) della parola di lui (v. 41).

I due livelli non si riferiscono tanto all'irrobustirsi dell'atto di fede (*fides qua*), quanto piuttosto all'approfondirsi del contenuto della fede (*fides quae*)¹⁴⁹. Il credere dei samaritani, che è autentico fin dall'inizio come risposta alla testimonianza della donna, conosce il suo approfondimento contenutistico decisivo nell'incontro personale con Gesù, dove si tratta non più soltanto di credere che egli è il messia, ma che è il salvatore del mondo.

I samaritani arrivano, in conclusione, a credere che Gesù è «il salvatore del mondo» (*ho sôtêr tou kosmou*). Questa identificazione costituisce indubbiamente l'apice cristologico del racconto¹⁵⁰. Essa va valutata primariamente in riferimento al precedente v. 22: «la salvezza viene dai giudei».

¹⁴⁷ Erroneamente X. Léon-Dufour, *Lecture I*, 393 vorrebbe equiparare la fede iniziale dei samaritani, suscitata dalla chiaroveggenza di cui parla la donna, ad una fede basata sui segni.

¹⁴⁸ È chiaro infatti che il «sapere» (*oida*) di cui si parla al v. 42 è equivalente al «credere». L'equivalenza è attestata anche altrove nel QV: cfr. 6,69 (con *ginôskô*).

¹⁴⁹ Si vede già qui, come sarà definitivamente chiaro in 20,30-31, che il QV è interessato alla *fides quae*: l'adesione di fede c'è già, ma occorre dare un contenuto più preciso all'identità di colui al quale si crede. La stessa dinamica è apparsa nella prima sezione narrativa (1,19 - 2,12): il gruppo dei primi discepoli israeliti di Gesù ha inizialmente creduto in lui come il messia di Israele (1,35-52); a Cana (2,1-11; cfr. 1,51) quel gruppo arriva a riconoscerlo come il figlio dell'uomo su cui gli angeli di Dio salgono e scendono, come il messia inviato come sposo per celebrare le nozze dell'alleanza definitiva ed eterna.

¹⁵⁰ Mentre Nicodemo, svanito nell'ombra al termine del dialogo con Gesù, non ha ancora risposto in modo palese alla rivelazione sul Dio che ha mandato il Figlio nel mondo perché il *mondo* sia *salvato* per mezzo di lui (*hina sôthê ho kosmos* 3,17), i samaritani riconoscono Gesù precisamente come il *salvatore del mondo* (*ho sôtêr tou kosmou* 4,42): il portatore di salvezza viene dai giudei, ma – almeno in certe circostanze e, soprattutto, da un certo momento in poi – trova migliore accoglienza tra i non giudei.

Attraverso l'uso dell'astratto (salvezza, *sôteria*) al posto del concreto (salvatore, *sôtêr*) Gesù ha già fatto un'affermazione di grandissimo rilievo in relazione al portatore di salvezza, svelandone la provenienza dal popolo giudaico. Al termine del loro itinerario i samaritani di Sicar arrivano, da un lato, a confessare precisamente quella verità, riconoscendo nel giudeo Gesù il messia atteso; dall'altro, nel momento stesso in cui lo riconoscono come il *loro* messia, essi proclamano che Gesù non è soltanto l'unto d'Israele, ma è appunto portatore di salvezza per l'intero ecumene. Il racconto del passaggio di Gesù in Samaria si chiude con la dichiarazione più esplicita di tutto il QV che le dimensioni della salvezza portata da Gesù di Nazaret sono assolutamente universali¹⁵¹.

Dal punto di vista linguistico, il titolo cristologico di «salvatore del mondo» mostra un contatto con il mondo ellenistico e in particolare col culto romano dell'imperatore¹⁵². È del tutto verosimile che il nostro passo contenga anche un'istanza polemica verso il culto imperiale, dal primo momento che essa pare affiorare anche altrove nel QV (cfr. 20,29)¹⁵³ ed è saldamente attestata in Apocalisse.

Un racconto profondamente unificato. - Vogliamo, in conclusione, evidenziare attorno a tre nuclei tematici il carattere profondamente unitario dell'intero episodio.

a) *Il messia tra giudei e samaritani.* Il filo rosso di questo motivo si snoda attraverso quattro tappe principali. In 4,9 la donna di Samaria ricorda l'opposizione tra i due popoli («tu, giudeo; io, samaritana»); in 4,22 Gesù non nega tale distinzione («voi... noi...») e difende il ruolo speciale del popolo giudaico all'interno della storia della salvezza («il salvatore proviene dai giudei»); in 4,25-26 Gesù, il messia che proviene dal popolo ebraico, si presenta alla samaritana come colui che compie le attese del suo popolo («il messia che tu aspetti sono io»); in 4,42 i samaritani riconoscono in Gesù, il messia giudeo, il salvatore del mondo intero (anche del loro popolo, pertanto, e non solo dei giudei).

¹⁵¹ Questo riconoscimento è perfettamente in linea con le parole che Gesù ha detto alla donna sull'adorazione in Spirito e verità: essendo sganciato dai luoghi tradizionali, questo culto è potenzialmente aperto al mondo. Se la presentazione che la donna ha fatto di Gesù ai suoi concittadini non faceva memoria di questo aspetto, esso nondimeno svolge una funzione decisiva nel racconto: il punto di approdo dei samaritani è preparato proprio da quella dichiarazione.

¹⁵² La qualifica di «salvatore» è riferita a Zeus nel mondo ellenistico e il titolo di «salvatore del mondo» avrà un certo ruolo nel culto dell'imperatore, sotto Nerone e soprattutto sotto Adriano. Cfr. R. Schnackenburg, *Il vangelo di Giovanni I*, pp. 673-675; J. Beutler, *So sehr hat Gott die Welt geliebt (Joh 3,16)*, p. 267.

¹⁵³ Van Belle, *Christology and Soteriology in the Fourth Gospel*, pp. 455-457.

b) *Non i discepoli, ma la donna di Samaria procura a Gesù il cibo che egli cerca.* Abbiamo visto nel corso dell'esegesi come la donna di Samaria incarna, nell'insieme di questo racconto, una straordinaria figura discepolare e testimoniale. C'interessa conclusivamente sottolineare soprattutto il rapporto di sovrapposizione che il testo stabilisce tra lei e il gruppo dei discepoli di Gesù. Nell'insieme del racconto, prima ai discepoli di Gesù (v. 8) e poi alla donna (v. 28) viene riferito, con il medesimo verbo (*aperchomai*), un medesimo movimento verso la stessa città (*eis tèn polin*): al v. 8, i discepoli se ne vanno nella città a comprar cibo; al v. 28, la donna se ne va nella città a dire agli uomini cosa le è accaduto. Il parallelismo tra il v. 8 (discepoli) e il v. 28 (samaritana) è solo la punta dell'*iceberg*: la somiglianza tra i due personaggi è strutturale e tocca il cuore del racconto¹⁵⁴. Nel contesto complessivo di Gv 4,4-42, infatti, il compito che i discepoli si sono assunti al v. 8 è carico di un profondo significato simbolico: essi sono andati in città (cioè a Sicar, la città da cui effettivamente usciranno i samaritani per venire a Gesù) per procurare a Gesù del cibo, ma ciò che essi hanno portato a Gesù si è rivelato in realtà essere un alimento soltanto materiale e non ciò che Gesù desiderava propriamente mangiare (4,31-34). È stata invece la donna di Samaria che ha compiuto quello che Gesù si aspettava. È unicamente lei infatti che, provocando l'uscita dei samaritani dalla città verso Gesù, fa sì che egli abbia quel cibo che sta cercando: il cibo del compimento della volontà salvifica e vivificante del Padre suo che consiste nell'attrarre a sé gli uomini. Dalla medesima città provengono il cibo materiale che i discepoli hanno comprato per Gesù e il cibo che Gesù davvero cerca: ma è la donna di Samaria che compie, realmente, ciò che sarebbe implicato, simbolicamente, nel gesto dei discepoli¹⁵⁵.

c) *L'acqua e il cibo, la sete e la fame.* Due immagini complementari avvicinano le due parti del racconto (4,7-26 e 4,27-42): l'acqua e il cibo, cioè la sete e la fame. La prima parte del dialogo tra Gesù e la donna di Samaria (4,7-15) è contrassegnata dal campo semantico dell'acqua e del bere,

¹⁵⁴ Sia G. Segalla, *Volontà di Dio*, pp. 153-156 che J.E. Botha, *Jesus and the samaritan woman*, p. 168 rilevano un certo numero di somiglianze tra il dialogo con la donna e quello coi discepoli: si resta però al livello formale.

¹⁵⁵ Una valutazione propriamente negativa dei discepoli non ci pare rintracciabile nel racconto: a nostro giudizio esso conferisce alla donna di Samaria un ruolo straordinario, senza che si veda in ciò un riferimento polemico a precisi problemi interni alla comunità. Vari autori pensano, invece, di poterlo rinvenire: T. Okure, *The johannine approach to mission*, pp. 157-164 (i discepoli pretendevano di possedere la missione e il testo ha una vena polemica contro chi se ne arroga il possesso); S.M. Schneiders, *A Case Study: A Feminist Interpretation of John 4:1-42*, in J. Ashton (ed.), *The Interpretation of John* (i discepoli avanzano pretese di monopolio, ma non sono gli iniziatori né i controllori della missione); E. Cuvillier, *La figure des disciples en Jean 4*, pp. 257-259 (i discepoli sarebbero ritratti negativamente).

mentre la prima parte del dialogo tra Gesù e i discepoli (4,31-34) contiene l'immagine del cibo e del mangiare. La connessione tra mangiare e bere appartiene all'esperienza fondamentale dell'uomo¹⁵⁶ e potrebbe non avere alcun particolare significato qui. L'insieme del racconto mostra tuttavia che l'accostamento è più che un gioco per associazione libera di immagini. Se il cibo di Gesù, ciò che sazia la sua fame, ha necessariamente a che vedere con il venire a lui dei samaritani, lo stesso deve dirsi della sua sete: essa è placata soltanto dalla fede del suo interlocutore. Sete e fame di Gesù sottolineano, in modo complementare, che un medesimo atteggiamento fondamentale è assunto e mantenuto da Gesù lungo tutto il racconto: egli è proteso verso gli uomini, desidera ardentemente l'incontro con loro. Nella sete e fame di Gesù è plasticamente descritto dall'evangelista il primato dell'iniziativa di Dio nella storia di salvezza: sete e fame conoscono, infatti, un'ulteriore trascrizione drammatica mediante il codice della ricerca (*zêteô*: vv. 23.27). L'iniziativa di Gesù inviato del Padre è, pertanto, ribadita nell'insieme del racconto secondo una triplice prospettiva complementare: egli ha sete, ha fame, sta cercando.

¹⁵⁶ Il QV la sfrutta teologicamente anche in 6,35.