

Lo sfondo biblico-giudaico del costrutto ῦδωρ ζῶν nel Vangelo di Giovanni

Francesco Piazzolla*

Introduzione

Il tema dell'acqua e la semantica ad esso connessa appaiono numerose volte nel quarto Vangelo (QV):

1. il battesimo di Giovanni (3,23), definito come un battesimo “con acqua” (*ἐν ὕδατι*) in Gv 1,31,33;
2. l'acqua divenuta vino nel segno di Cana (2,7,9; 4,46);
3. la nascita da acqua e spirito (*ἐξ ὕδατος καὶ πνεύματος*) nel dialogo di Gesù con Nicodemo (3,5);
4. l'acqua terapeutica di Bethesda (5,7);
5. la lavanda dei piedi durante l'ultima cena (13,4-5);
6. la sete di Gesù (4,7; 19,28).

Accanto a queste ricorrenze, che offrono numerose interpretazioni, nel QV si trova anche un costrutto specifico, *ῦδωρ ζῶν*, reperibile in due contesti: Gv 4,10,11 e 7,38. La presente ricerca si prefigge di considerare lo sfondo antico-testamentario e giudaico della suddetta espressione, al fine di constatare una duplice sfumatura di senso nel testo giovanneo. Infatti se in Gv 4,10,11 il sintagma *ῦδωρ ζῶν* simboleggia la rivelazione di Cristo, in Gv 7,38 e nel testo collegato di Gv 19,34¹, essa richiama lo Spirito santo, promesso negli eventi pasquali.

* L'autore, dottore in Teologia biblica, è docente di Sacra Scrittura in diversi atenei: Studium Biblicum Franciscanum, Jerusalem (invitato) dal 2015, Istituto Superiore di Scienze Religiose “S. Nicola il pellegrino”, Trani dal 1998 al 2015, Istituto Superiore di Scienze Religiose “A. Pecci”, Matera (stabile) dal 2015, Istituto Superiore di Scienze Religiose “I. Mancini”, Urbino (invitato) dal 2017, Istituto Superiore di Scienze Religiose “San Michele Arcangelo”, Foggia (invitato) dal 2019. E-mail: donfrancescopiazzolla@gmail.com.

¹ In Gv 19,34 si trova solo il termine *ῦδωρ* per indicare il siero che fuoriesce dal costato di Cristo.

1. L'acqua viva, la Legge e la Sapienza

L'espressione ὕδωρ ζῶν si trova, per la prima volta, nella pericope che narra l'incontro tra Gesù e la donna di Samaria (Gv 4,4-30). Come nei diversi dialoghi del QV anche in questo caso il rivelatore conduce la sua interlocutrice dal piano umano della propria comprensione a quello superiore della sua rivelazione. La conversazione, che si articola in tre momenti², riguarda il tema dell'acqua nella sua prima fase (4,7-15).

Lo scenario del dialogo è nei pressi di un pozzo, luogo di incontro che nella Bibbia ha spesso valore sponsale, con numerose caratteristiche *standard* del genere letterario³. Nel caso della conversazione di Gesù con la samaritana, tuttavia, il senso nuziale assume una valenza ecclesiale e comunitaria, dove l'elemento dell'acqua ha una particolare importanza. Per questa specifica sottolineatura il contesto giovanneo sembra rimandare a Pro 5,15-18:

«Bevi l'acqua della tua cisterna
e quella che zampilla dal tuo pozzo,
perché non si effondano al di fuori le tue sorgenti
e nelle piazze i tuoi ruscelli,
ed essi siano per te solo
e non per degli estranei che sono con te.
Sia benedetta la tua sorgente,
e tu trova gioia nella donna della tua giovinezza».

La sentenza del saggio invita il pio israelita a godere della propria donna, paragonata all'acqua e alla fonte del pozzo. Questa esortazione, nella mente dell'autore, è rivolta al credente perché circoscriva le proprie gioie nell'ambito di una relazione monogamica, ma il detto s'inserisce in un'ottica più ampia, reperibile nell'intero libro dei Proverbi. Come è noto la dialettica tra donna-Sapienza e donna-Follia in Proverbi si pone, oltre l'immagine, nella contrapposizione tra la *Torah* e gli insegnamenti o dottrine, estranei alla Legge, spesso simboleggiati da una relazione illegittima con la straniera e la prostituta⁴. A partire da questa premessa concettuale si possono notare i paralleli tra Pro 5,15-18 e Gv 4. Ambedue i testi, infatti, sono costruiti con un richiamo linguistico comune:

² Si possono riconoscere i seguenti tre temi nel dialogo: 1) l'acqua viva (4,7-15); 2) i mariti della donna (4,16-19) e la vera adorazione (4,20-26), momenti preceduti da un'introduzione (4,4-6) e seguiti dalla scena dell'incontro di Gesù con i suoi discepoli e dall'allontanamento della donna (4,27-30). Per la struttura e il dinamismo del brano giovanneo si può consultare anche C.-D. PATULEA, *Storia di un incontro: Gesù e la Samaritana. Tentativo di lettura anche con agganci psicopedagogici* (Gv 4, 1-42), Cluj-Napoca 2016, 41-122.

³ Uno studio approfondito sul tema si trova in R. ALTER, *The Art of Biblical Poetry*, New York 1981, 47-62, ripreso successivamente da altri studiosi, in rapporto all'episodio di Gv 4 (cfr. C. M. CARMICHAEL, *Marriage and the Samaritan Woman*, in NTS 26 [1980] 332-346).

⁴ Cfr. R. E. MURPHY, *Proverbs* (WBC 22), Nashville 1998, 277-287.

Pro 5,15-18 (LXX)		Gv 4
Il verbo “bere” (<i>πίνω</i>)	v. 5	vv. 7.9.10.12.13.14;
l’acqua (<i>ὕδωρ</i>)	vv. 15.16.18	vv. 10.11.13.14(3x).15
la fonte (<i>πηγή</i>)	vv. 15.16.18	vv. 6(2x).14
il pozzo (<i>φρέαρ</i>)	v. 15	v. 11
la donna (<i>γυνή</i>)	v. 18	vv. 7.9(2x).11.15.17.19.21.25.27(2x).39.42

Sia in Gv 4 che in Pro 5,15-18, inoltre, i personaggi Gesù-samaritana (Gv) e marito-moglie (Pro) corrispondono in termini relazionali. Esiste, tuttavia, una differenza sull’esito dei due testi. Se, infatti, la raccomandazione del libro proverbiale è quella di una relazione con la donna del proprio popolo, in Gv 4, invece, Gesù si avventura in un rapporto che oltrepassa la pratica del pio giudeo, essendo egli aperto alla conversione di un popolo fuori dagli orizzonti della salvezza ebraica⁵.

Nella dinamica del racconto è Gesù a iniziare il dialogo con la donna, facendole una richiesta: «dammi da bere» (4,7). La reazione dell’interlocutrice manifesta un senso di meraviglia: «come è (possibile) che tu, pur essendo giudeo, domandi da bere a me che sono una donna samaritana?» (Gv 4,9a), giustificata dallo stato dei rapporti tra i Giudei e i Samaritani. L’evangelista stesso, infatti, annota poco dopo che: «i Giudei non utilizzano neppure gli utensili dei Samaritani», ritenendoli impuri⁶.

La reazione di Gesù all’obiezione della donna orienta il discorso in un’altra direzione: «se conoscessi il dono di Dio e chi è colui che ti dice dammi da bere, tu gliene avresti chiesto ed egli ti avrebbe dato acqua vivente (*ὕδωρ ζῶν*)» (v. 10). Appare qui, per la prima volta, l’espressione *ὕδωρ ζῶν* il cui significato sarà frainteso dalla donna di Samaria, che la comprenderà nel senso di “acqua corrente” o “acqua di sorgente”. La valenza del costrutto, invece, va cercata nel suo significato sapienziale, alla luce di numerosi riferimenti dell’AT, dove l’espressione rimanda alla Legge divina e ai precetti della *Torah*.

Nella tradizione deuteronomicistica si accenna già ad un’identificazione tra la *Torah* e la sapienza, dove leggi e norme sono chiamate: «la vostra saggezza (*πάντα*) e la vostra intelligenza agli occhi dei popoli» (Deut 4,6), ma è soprattutto negli scritti sapienziali che si trova questa equiparazione.

In diversi testi dei Proverbi (10,11; 13,14; 14,27; 16,22) appare il sintagma *סְמִינָה צְוֹר*, (*πηγὴ ζῷῆς* nei LXX), che corrisponde ad un’immagine per parlare della sapienza, alle cui fonti l’uomo saggio deve ispirare le proprie scelte etiche.

⁵ Nella *Mishna* si trova una pesante affermazione contro le donne samaritane: «le figlie dei Samaritani hanno le mestruazioni (= sono sempre impure) fin dalla culla» (*Niddah* 4,1).

⁶ Il verbo *συγχράομαι*, tradotto da CEI 2008, con «non avere rapporti», in realtà può anche significare «non spartire» o «non condivider», come ha dimostrato D. DAUBE, *Jesus and the Samaritan Woman: the Meaning of sygebraomai*, in *JBL* 69 (1950) 137-147.

In Pro 18,4, inoltre, si paragona la “fonte della sapienza” (**הַמְּדֻחָה זֹרֶת**) ad un torrente che straripa⁷. Nella riflessione del libro dei Proverbi la sapienza non è una semplice acquisizione conoscitiva, che parte dall’esperienza, ma indica i precetti divini attraverso i quali si orienta la vita del saggio⁸. In questo libro sapientiale gli insegnamenti sono spesso offerti dalla figura personificata di donna Sapienza, che invita i suoi adepti a beneficiare dei propri consigli, paragonati al cibo e alla bevanda: «Venite, mangiate il mio pane, bevete il vino che io ho preparato» (Pro 9,5).

Questi due elementi della Sapienza personificata e dell’acqua della dottrina tornano e si esplicitano ulteriormente in una delle opere più tardive del canone anticostamentario, il libro del Siracide.

Sul significato simbolico dell’acqua, come immagine dei precetti divini, consideriamo due testi in specifico:

1. Sir 15,1-6: la pericope parla del timorato del Signore, chiamato anche l’uomo saldo nella Legge (vόμος), il quale ottiene la sapienza (15,1) e costei, come una madre lo nutre: «con il pane della conoscenza (ἄρτος συνέσεως) e (lo) disseta (πίνω) con l’acqua della sapienza (ὕδωρ σοφίας)» (15,3). In questo stico i due costrutti ἄρτος συνέσεως e ὕδωρ σοφίας sono genitivi epesegetici, che dovremmo tradurre con “pane che è conoscenza” e “acqua che è sapienza”. L’identificazione dell’acqua con la sapienza, insieme al verbo “bere”, confermano l’idea che, fuor d’immagine, il fedele è nutrito dalla *Torah*, come da una fonte.
2. Sir 21,11-28: il poema è costituito da una serie di proverbi in cui si trova un parallelismo antitetico tra il saggio e lo stolto. Anche in questo testo, come già in Sir 15,1-6, c’è una simmetria tra l’osservante la *Torah* (*nomos*) e il timorato di Dio che, in virtù del suo operato, raggiunge la sapienza. Al v. 13 l’autore ripete l’immagine dell’acqua: «da scienza del saggio cresce come un diluvio e il suo consiglio è come sorgente di vita (πηγὴ ζωῆς)»; in tale affermazione “scienza” e “consiglio” sono paragonati all’abbondanza della sorgente.

La figura personificata della Sapienza nel Siracide è particolarmente presente nel cap. 24 dove, parlando in prima persona, essa dice: «quanti si nutrono di me avranno ancora fame e quanti bevono di me avranno ancora sete» (Sir 24,21). In questo testo donna-Sapienza invita a mangiare e bere di sé, come in un lauto banchetto a cui si ha desiderio di accedere ripetutamente. Alla fine del poema il testo, fuor d’immagine, identifica la Sapienza con la *Torah*: «tutto questo è il libro dell’alleanza del Dio altissimo, la Legge che Mosè ci ha prescritto, eredità per le assemblee di Giacobbe»

⁷ In Pro 18,4 i LXX usano il sintagma πηγὴ ζωῆς rendendo, così, in modo differente l’ebraico **הַמְּדֻחָה זֹרֶת**; forse il testo greco è influenzato dalle ricorrenze della medesima espressione nel resto del libro.

⁸ Per la discussione cfr. K. D. DELL, *The Book of Proverbs in Social and Theological Context*, Cambridge 2006, 155-185.

(24,23). Tale processo di assimilazione è spesso presente nel Siracide (6,37; 15,1; 19,20), libro in cui si constata il momento più maturo del cammino sapienziale, in rapporto all'identificazione della Sapienza con la Legge.

L'immagine dell'acqua, per esprimere la *Torah*, troverà fortuna anche nella tradizione letteraria successiva. A Qumran numerosi documenti interpretano, in chiave allegorica, i pozzi d'acqua dell'AT, come un riferimento alla Legge. In CD IV,6-11, per esempio, si assiste ad una lettura allegorica di Nm 21,18 dove Israele canta all'opera di Dio, che nel deserto fa scaturire acqua dal pozzo. La comunità di Qumran identifica esplicitamente il pozzo con la Legge e quelli che lo scavaron sono i «convertiti d'Israele», cioè gli stessi qumranici. Anche il Libro di Enoc riprende la medesima metafora; in 48,1 e 49,1, infatti, i testi identificano l'acqua con la sapienza, con la quale i giusti si dissetano. Nella tradizione rabbinica, poi, troviamo il paragone della *Torah* sia con il pane che con l'acqua (*Talmud Babilonese, Shabbat*, 120a; *Midrash Bereshit Rabba*, lxx, *Midrash Shir Rabba*, i,4)⁹, mentre in *Pirqè Abot* II,10; VI,1, il saggio, in quanto studia la *Torah*, diventa egli stesso una sorgente che mai termina e un fiume che sempre scorre. Come ultimo riferimento si deve considerare la tradizione allegorica di Filone che, nel *De Somniis* II,245, parla del ruolo del *Logos*, il quale offre all'uomo la capacità di acquisire la sapienza, quando si apre all'azione della parola divina. A tal proposito l'alessandrino cita il Sal 65,10: «fiume di Dio ricolmo di acque» e identifica il corso d'acqua con «il flusso della sapienza della Parola di Dio». Più avanti l'autore precisa che l'anima felice riceve lo stesso *Logos* il quale «non è diverso dalla bevanda che mesce». Questa chiave di lettura, dove il *Logos* divino è datore dell'acqua della sapienza, costituisce uno spunto per la prospettiva cristologico-messianica, spesso sviluppata in Giovanni sulla base della teologia del *Logos*.

Alla luce di questo cammino biblico-giudaico si può ritenere che Gesù, mostrandosi come il datore dell'acqua viva in Gv 4,7-15, si manifesti come la stessa Sapienza divina, che vuol rendere partecipe la donna di Samaria della definitiva rivelazione, rappresentata dal simbolo dello ὕδωρ ζῶν.

2. L'acqua viva, simbolo della rivelazione cristologica

Dopo che Gesù ha dichiarato di essere il latore dell'acqua viva la donna gli obietta che egli non ha alcuno strumento per attingere e gli domanda da dove abbia questo ὕδωρ ζῶν (4,11). Le parole della samaritana insinuano un tono ironico, dal momento che ella chiede a Gesù se egli sia superiore al patriarca Giacobbe, che: «diede a noi il

⁹ Cfr. P. W. SHEAN – A. A. DI LELLA (eds.), *The Wisdom of Ben Sira. A New Translation with Notes* (AB 39), New York 1987, 265.

pozzo, ne bevve lui, i suoi figli e i suoi armenti» (4,12). Il lettore implicito conosce che il valore ironico del testo è nella direzione contraria poiché Gesù è, di fatto, superiore a Giacobbe¹⁰. Se le parole della donna rivelano un senso di abbondanza e sicurezza, che scaturisce da quella fonte d'acqua, la risposta di Gesù mostra il significato più alto della sua rivelazione: «chi beve di quest'acqua (*τοῦ ὕδατος τούτου*) avrà di nuovo sete, ma chi berrà dell'acqua (*ὕδωρ*) che io gli darò non avrà più sete (*διψάω*) in eterno, ma l'acqua (*ὕδωρ*) che gli darò diventerà in lui una sorgente di acqua che zampilla per la vita eterna» (4,13). L'enfatica sottolineatura su “quest'acqua” pone in rilievo l'insufficienza della fonte samaritana, rispetto al bisogno di sete. Anche in queste parole si cela un doppio senso, dal momento che Gesù sembra intendere con esse non l'acqua che deriva dal pozzo materiale, ma la stessa tradizione dei padri. Se come si è visto nel paragrafo precedente la *Sophia* personificata dichiara: «quanti si nutrono di me avranno ancora fame e quanti bevono di me avranno ancora sete» (Sir 24,21), Gesù, invece, sostiene che quanti si disseteranno dell'acqua della sua rivelazione saranno permanentemente e totalmente dissetati. Il rivelatore, dunque, contrapponendo la sua acqua a quella della tradizione precedente, dichiara di possedere una rivelazione superiore, che estingue per sempre ogni bisogno. Questa affermazione di Gesù sembra far eco al testo di Is 49,10 dove Dio promette ai rimpatriati dall'esilio¹¹: «non avranno né fame né sete (*διψάω*) e non li colpirà né l'arsura né il sole, perché colui che ha misericordia di loro li guiderà, li condurrà alle sorgenti d'acqua (*διὰ πηγῶν ὕδατον*)». Sia in Gv 4,13-14 che nell'oracolo isaiano troviamo termini comuni¹², ma soprattutto l'indole semantica dei due testi, che affermano l'estinzione di ogni sete, porta a ritenere che le parole del rivelatore, in Gv 4,14, si presentino come il compimento della promessa profetica.

Alcuni autori¹³ hanno avanzato l'ipotesi che in Gv 4,7-15 si possa riconoscere una sorta di identificazione tra Gesù e il dono dell'acqua viva, come lasciano intravedere alcune espressioni del testo:

«egli ti avrebbe dato acqua viva» (v. 10);
«chi berrà dell'acqua che io gli darò» (v. 14a);
«l'acqua che io gli darò diventerà...» (v. 14b).

¹⁰ Cfr. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John. An Introduction with Commentary and Notes on the Greek Text*, London 1978², 234.

¹¹ Cfr. J. D. W. WATTS, *Isaiah 34-66* (WBC 25), Dallas 1987, 188.

¹² L'acqua (*ὕδωρ*) in Gv 4,10.11.13.14(3x).15; la fonte (*πηγή*) in Gv 4,6 (2x).14; il verbo dissetare (*διψάω*) in Gv 4,13.14.15. Lo stesso testo, con indole escatologica, è esplicitamente citato in Ap 7,16 dove Cristo-Agnello è il soggetto del compimento della profezia.

¹³ Cfr. R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni* (CTNT IV/2), Brescia 1977, II, 89.

In queste affermazioni si scorgono elementi simili alle formule dell’έγώ εἰμι, dove dichiaratamente Gesù si identifica con beni messianici di cui egli è latore. Anche in questo caso la radice di un’identificazione con l’acqua richiama alcune pericopie anticotestamentarie in cui Dio afferma di essere “acqua viva”. Due testi, nel libro del profeta Geremia, sono significativi a riguardo, pericopie in cui Dio si definisce “acqua di vita”, in un contesto polemico e anti-idolatrico.

La prima ricorrenza appare nell’oracolo di Ger 2,1-37, in cui sono posti in rilievo i peccati di Giuda, alla ricerca di altri dèi o di coalizioni politiche, che violano l’alleanza¹⁴. Al v. 13 Dio, in prima persona, rimprovera il suo popolo dicendo: «ha abbandonato me, sorgente di acqua di vita (nei LXX πηγὴ ὑδατος ζωῆς), e si è scavato cisterne, cisterne piene di crepe, che non trattengono l’acqua». Attraverso la metafora dell’acqua e delle cisterne il testo recupera un linguaggio tipico dell’alleanza¹⁵, dove la fedeltà alla Legge rende l’uomo come albero piantato lungo corsi d’acqua (Sal 1,3), mentre la ricerca alternativa degli idoli comporta un rivolgersi a pozzi incapaci di contenere l’acqua.

Un secondo testo si trova in Ger 17,1-13, un altro oracolo costruito sempre come accusa contro i peccati di Giuda e le loro conseguenze. La pericope dichiara che la stabilità del popolo si fonda sull’alleanza con Dio che, però, è stata violata (17,1-4). Ger 17,5-8 ricorre alla dottrina delle due vie¹⁶ e giustappone due tipologie umane, attraverso gli aggettivi «maledetto (רָאשׁוֹן)» e «benedetto (רָאשׁוֹן)», che, rispettivamente, designano chi confida in sé stesso, paragonato al tamerisco nella steppa, e chi confida nel Signore, simile a un albero piantato lungo corsi d’acqua. L’uomo saggio, dunque, è colui che rimane come un albero, vicino all’acqua, simbolo di Dio, come è esplicitato alla fine del testo. Ai vv. 12-13, infatti, un inno conclusivo dichiara che l’abbandono di Dio, “sorgente di acqua di vita” (םִימְמָרַת־צָבָא)¹⁷, genera confusione e vergogna.

Questi due oracoli, appena considerati, rimandano alla pericope di Gv 4,7-15, in modo allusivo. Se, infatti, nei testi di Geremia è Dio a paragonarsi all’acqua di vita, in alcune espressioni giovanee è Cristo a identificarsi con l’acqua viva. Tutti e tre i testi, inoltre, assumono una valenza polemica: se gli oracoli di Geremia sono pronunciati in un contesto anti-idolatrico, le parole di Gesù alla samaritana tendono

¹⁴ Cfr. P. C. CRAIGIE – J. F. DRINKARD – P. H. KELLEY, *Jeremiah 1-25* (WBC 26), Dallas 1991, 27-28.

¹⁵ Qualche studioso vede in questa immagine una metafora nuziale che, insieme ad altre, esprime il carattere di amore tradito da parte di Israele, nei confronti di Dio, secondo una costante tipica di Geremia (cfr. S. VAN DEN EYNDE, *Taking Broken Cisterns for the Fountain of Living Water: On the Background of the Metaphor of the Whore in Jeremiah*, in BN 110 [2001] 93-94).

¹⁶ L’intero Sal 1 è costruito su questa contrapposizione tra giusto ed empio e, nel NT, alla fine del discorso della montagna, Gesù giustappone l’uomo saggio, che costruisce la casa sulla roccia (Mt 7,24), all’uomo stolto che edifica sulla sabbia (Mt 7,26).

¹⁷ Nel testo dei LXX si trova il costrutto πηγὴ ζωῆς.

all'accoglienza della sua rivelazione, dal momento che i Samaritani erano considerati eretici dai Giudei¹⁸.

3. Gesù, sorgente d'acqua viva

Un secondo significato del sintagma ὕδωρ ζῶν si connette al dono dello Spirito negli eventi della glorificazione pasquale. Tale valenza emerge nella pericope di Gv 7,37-39 e nel suo compimento in 19,31-37, dove appare nuovamente il termine ὕδωρ, senza il partecipio ζῶν.

Il primo testo si inserisce nel contesto della festa dei Tabernacoli o delle Capanne (in ebraico *Sukkot*), come segnalato in Gv 7,1. Questo momento celebrativo ricordava la traversata del deserto e il tempo in cui Israele aveva abitato in tende (cf. Lev 23,42). In questa circostanza Gesù pronuncia alcune parole profetiche:

«Nell'ultimo giorno ($\tauῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ$), il grande giorno della festa, Gesù, ritto in piedi, gridò: «Se qualcuno ha sete, venga ($ἐρχέσθω$) a me, e beva ($πινέτω$) chi crede in me. Come dice la Scrittura: Dal suo grembo sgorgheranno fiumi di acqua viva ($ὕδατος ζῶντος$)». Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui: infatti non vi era ancora lo Spirito, perché Gesù non era ancora stato glorificato».

Nella sua forma letteraria Gv 7,37-39 è un'esortazione che rimanda, per tre aspetti, a due testi biblici: Pro 9,5-6 e Is 55,1-5.

Il primo elemento, che accomuna le tre pericopi, è il loro carattere esortativo, come si desume dall'uso degli imperativi:

Pro 9,5	Is 55,1	Gv 7,37
וְאֵת שָׂבָע ... כִּי כַּאֲמָתָה ... בְּמִלְחָמָה (venite, mangiate... bevete)	לֹא לֹא תְּשִׁיבְנָה (venite all'acqua)	ἐρχέσθω... πινέτω (venga... beva)

La seconda caratteristica comune è data da elementi simbolici, usati in senso traslato:

– in Pro 9,5 il pane e il vino sono un riferimento ai consigli di donna-Sapienza; tale dato si evince già in 9,6 dove troviamo un'altra sentenza, in parallelismo sinonimico con la precedente. In questo caso il linguaggio perde il suo senso simbolico e diventa reale, invitando ad abbandonare l'inesperienza e a percorrere la via dell'intelligenza;

– in Is 55,1 la metafora del venditore ambulante, che offre gratuitamente l'acqua, si rivela, poi, fuor d'immagine, come un riferimento all'alleanza davidica (Is 55,3);

¹⁸ Questo aspetto emerge soprattutto nell'espressione di Gesù: «la salvezza viene dai Giudei» (4,22).

– in Gv 7,38 Gesù parla del dono dell’acqua viva, spiegata come simbolo dello Spirito nel versetto successivo (7,39).

Il terzo aspetto parallelo tra i testi è dato dal soggetto che pronuncia la sentenza. Nel caso di Pro 9 si tratta di donna-Sapienza, che invita gli uomini ad accogliere i suoi consigli; mentre più complesso è il soggetto di Is 55,1-5. L’invito a comprare gratuitamente i suoi doni sembra pronunciato da un araldo, che parla a nome di Dio. Il testo successivo, tuttavia, esplicita il senso delle immagini con il linguaggio dell’alleanza, realizzata da un personaggio individuale (55,4), grazie al quale un popolo sconosciuto entrerà nell’eredità d’Israele. Sebbene la pericope sia intesa differentemente dagli esegeti¹⁹, non si può negare una lettura messianica per le sue prospettive di salvezza universale²⁰.

Alla luce di questi aspetti comuni è possibile ritenere che Gv 7,37-39 rilegga la figura di Gesù alla luce della Sapienza personificata di Pro 9²¹ e del soggetto messianico isaiano. La differente sfumatura tra Giovanni e gli antecedenti anticotestamentari consiste nell’elemento simbolico, rappresentato dall’acqua o dagli alimenti; anche in questo caso il QV ricorre ad altri testi della tradizione biblica, per esprimere il senso dato dall’evangelista.

Giovanni contestualizza la sua pericope «nell’ultimo giorno della festa (ἐν δὲ τῇ ἐσχάτῃ ἡμέρᾳ)» (v. 37a), che non è solo un riferimento al giorno conclusivo di Sukkot²², ma sembra avere anche un valore di compimento cristologico²³: il rivelatore, pertanto, con il suo “grido” profetico realizza l’AT²⁴, esplicitamente chiamato in causa nell’inciso καθὼς εἶπεν ἡ γραφή (7,38):

«ἔάν τις διψᾷ ἐρχέσθω πρός με καὶ πινέτω. ὁ πιστεύων εἰς ἐμέ, καθὼς εἶπεν ἡ γραφή, ποταμοὶ ἐκ τῆς κοιλίας αὐτοῦ ρένουσιν ὅδατος ζῶντος» (vv. 37b-38).

Queste parole di Gesù costituiscono da sempre una *crux interpretum*²⁵, dal momento che hanno dato origine a due differenti traduzioni, una di natura cristologica e

¹⁹ WATTS, *Isaiah* 34-66, 246, lo interpreta come un riferimento a Dario, incaricato da Dio per questa missione.

²⁰ Cfr. J. N. OSWALT, *The Book of Isaiah* (40-66), Grand Rapids 1998, 434-436.

²¹ J. BEGRICH, *Studien zu Deuterojesaja*, hrsg. von W. Zimmerli, München 1963, 59-60.

²² La festa dei Tabernacoli durava otto giorni, ma il rito di asperzione si compiva fino al settimo giorno (GIUSEPPE FLAVIO, *Ant. Jud.* III,245).

²³ L’aggettivo ἐσχάτος nel QV ha sempre un rimando alla risurrezione finale (6,39.40.44.54; 11,24) o al giudizio escatologico (11,48).

²⁴ Cfr. J. ZUMSTEIN, *L’Évangile selon saint Jean* (1-12), Genève 2014, 269.

²⁵ Per una presentazione della problematica cfr. R. E. BROWN, *The Gospel according to John* (i-xiii), Garden City 1966, 320.

l'altra antropologica, come riferimento al credente. Le traduzioni sottostanti mostrano le due possibilità:

lettura cristologica	lettura antropologica
«Chi ha sete venga a me e beva chi crede in me – come dice la Scrittura – fiumi d'acqua viva sgorgheranno dal suo seno».	«Chi ha sete venga a me e beva. Chi crede in me – come dice la Scrittura – fiumi d'acqua viva sgorgheranno dal suo seno»;

Nella lettura cristologica Gesù appare la fonte dell'acqua viva, mentre in quella antropologica è il rapporto Cristo-credente, che rende quest'ultimo la sorgente da cui scaturisce lo ὕδωρ ζῶν. Questa seconda interpretazione è sostenuta da alcuni padri della Chiesa²⁶, ed è stata supportata di recente da ragioni esegetiche²⁷. La questione, tuttavia, senza risolverne la spinosità, dipende anche da quale passo della Scrittura Gesù intenda. In realtà le parole non corrispondono ad un preciso testo biblico, ma sembrano alludere a differenti pericopi²⁸.

Un primo riferimento si può trovare in Ez 47,1-12 (LXX) dove si profetizza, per i tempi futuri, un'acqua che scaturisce dall'altare del tempio e che dona vita a tutto ciò che tocca. Questo testo presenta tre contatti linguistici con Gv 7,37-39:

1. l'acqua (ὕδωρ in Ez 47,1[2x].2.3[2x].4[3x].8[3x].9.12);
2. il fiume (ποταμός in Ez 4,6.7.9[2x]);
3. la vita (il verbo ζάω, ripetuto 3 volte in Ez 47,9).

Il testo di Ez 47, inoltre, è citato anche nella *Mishna* dove il trattato sulla festa di *Sukkot* descrive una processione, che parte dalla piscina di *Siloam*, e arriva fino alla porta delle acque (*Suk*, V,7), luogo identificato da R. *Eliezer ben Jacob* con la porta sud del tempio di Ez 47,1 (t. *suk*. 3,2-10; *Gen. Rab.* 28,18).

Anche il testo di Zac 14 parla di *Sukkot* e ne dà un'interpretazione escatologica; secondo questo oracolo profetico Dio distruggerà, alla fine dei tempi, i propri nemici e le nazioni superstiti andranno in processione a Gerusalemme proprio in occasione della festa dei Tabernacoli. Questo raduno universale dei popoli, in numerosi scritti rabbini, è previsto per i tempi messianici, come un momento in cui sarà nuovamente elargito il dono della «fonte della Torah»²⁹.

²⁶ Cfr. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, II, 286-290.

²⁷ Cfr. Z. C. HODGES, *Problem Passages in the Gospel of John Part 7: Rivers of Living Waters – John 7:37-39*, in BS 136 (1979) 239-248.

²⁸ Cfr. M. J. J. MENKEN, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel. Studies in Textual Form*, Kampen 1996, 167-203, cita, tra i diversi passi, Es 17,1-7 e Num 20,8-13, testi che alludono all'acqua scaturita dalla roccia nel deserto. Anche il Sal 77,16 (LXX) presenta alcuni termini in comune con il testo giovanneo: «Fece sgorgare ruscelli (ὕδωρ) dalla rupe e scorrere l'acqua a fiumi (ποταμοὺς ὕδατα)».

²⁹ F. J. MOLONEY, *The Gospel of John* (Sacra Pagina Series 4), Collegeville 1998, 234, cita: «CD 6:2-11; Ps.-Philo, *LAB* 10:7; 11:15; 28:7-8; *Targum Onkelos* on Num 21:18».

Un ultimo riferimento scritturistico delle parole di Gesù è possibile individuarlo nel Sal 114, testo che commenta l'evento esodico. Nella sua conclusione il Salmo si concentra sul prodigo dell'acqua scaturita dalla roccia e presenta una particolarità linguistica degna di nota, poiché Dio è acclamato come colui: «che muta la rupe in un lago, la roccia in sorgenti (מִן־בָּרוּךְ) d'acqua» (Sal 114,8). È stato notato che la parola מִן־בָּרוּךְ richiama un altro termine ebraico, con le medesime consonanti, ma con una vocalizzazione diversa. Si tratta della parola מִן־בָּרַע che indica le “viscere”, il “ventre”, spesso tradotta dai LXX con κοιλία³⁰. Se questa deliberata omografia fosse nella mente di Giovanni, si potrebbe pensare anche alla possibilità che l'autore abbia usato una tecnica tipica dei rabbini, che modificavano la vocalizzazione di un termine, al fine di conferire un significato più confacente alla loro interpretazione. Questo criterio apparirebbe giustificato anche da un'altra possibile rilettura della medesima parola in Is 12,3: «attingerete con gioia alle sorgenti della salvezza (הַיּוֹשֵׁבַת עַל־בָּרוּכָה)». Dal momento che questo testo profetico fa parte della liturgia ebraica di *Sukkot*³¹, Giovanni avrebbe giocato su due assonanze:

1. la sorgente (מִן־בָּרוּךְ) e le viscere/seno (מִן־בָּרַע);
2. la salvezza (ebraico הַיּוֹשֵׁבַת) e il nome di Gesù (ebraico יִשְׁעָה)³².

Alla luce di questo reticolato scritturistico si può propendere per l'interpretazione cristologica delle parole pronunciate da Gesù che, in tal modo, appare la sorgente dalla quale lo Spirito scaturisce negli eventi pasquali. Il breve testo di Gv 7,37b-38, infatti, si conclude con una spiegazione del l'evangelista, che vede in questo proclama di Gesù un riferimento al dono dello Spirito: «Questo egli disse dello Spirito che avrebbero ricevuto i credenti in lui». Nella tradizione rabbinica *Joshua ben Levi* spiega che la festa di *Sukkot* è anche detta «festa dell'attingimento» perché di lì si attinge «lo Spirito santo» (*Suk* V,1). Se questa interpretazione esisteva già ai tempi della composizione del QV, è probabile che Giovanni abbia preso da essa l'immagine dell'acqua viva per parlare dello Spirito.

Il v. 39 si chiude con una segnalazione, relativa allo *pneuma* divino: οὐπὶ γὰρ ἦν πνεῦμα, ὅτι Ἰησοῦς οὐδέπω ἐδοξάσθη. In questi termini le parole di Gesù assumono un senso profetico per cui la presenza dello Spirito è rimandata all'ora della sua glorificazione (ἐδοξάσθη). Poiché il verbo δοξάζω indica in Giovanni la manifestazione suprema dell'Incarnato, che si attua soprattutto nella sua morte (Gv 12,16.23; 13,31)³³, bisognerà considerare la narrazione successiva, per individuare il momento in cui l'evangelista esprime il compimento della profezia pronunciata a *Sukkot*.

³⁰ MENKEN, *Old Testament Quotations in the Fourth Gospel*, 201.

³¹ Is 12,3 era cantato dal coro nel momento in cui si attingeva l'acqua da Siloam.

³² J. MARCUS, *Rivers of Living Waters from Jesus' belly (John 7:38)*, in *JBL* 117/2 (1998) 328-330.

³³ Cfr. C. H. DODD, *L'interpretazione del Quarto Vangelo* (Biblioteca teologica 11), Brescia 1974, 263.

4. L'acqua del costato e lo Spirito donato

La pericope di Gv 19,31-37 appare come il testo più probabile in cui individuare il compimento delle parole di Gesù, dette durante la festa dei Tabernacoli. La tradizione del QV è l'unica a riportare questo episodio, che segue l'avvenuto decesso; Giovanni annota che, per verificare la morte di Gesù, un soldato trafiggesse il suo costato: «e subito ne uscì sangue e acqua» (19,34). È possibile che, come in molti altri momenti del racconto, con questo dettaglio l'evangelista si muova su un duplice piano narrativo: quello reale e antropologico, per significare la verità della morte³⁴, e quello simbolico. Nel descrivere la fuoriuscita dei due sieri, secondo una corretta lettura dei manoscritti³⁵, il sangue precede l'acqua ed esprime il dono totale della vita di Cristo, più volte ribadito nel testo giovanneo (cf. 10,11.15; 13,1). Lo ūðωρ, invece, è il rimando alla promessa di 7,38 e alla sua interpretazione, in rapporto allo Spirito, in 7,39. È il racconto stesso a condurre in questa direzione, dal momento che l'evangelista cita due profezie, per far luce su due eventi narrati nella scena:

1. in 19,33b si annota che a Gesù non vengono spezzate le gambe e l'accaddimento è spiegato in 19,36b alla luce della prescrizione pasquale: «non gli sarà spezzato alcun osso» (Es 12,46; Nm 9,12);
2. in 19,34b la trafigitura del costato con la lancia è interpretata in 19,37b con il testo di Zac 12,10: «volgeranno lo sguardo a colui che trafiggessero».

La citazione di Zac 12,10 aiuta a comprendere il senso dell'acqua, scaturita dal costato di Cristo, come simbolo dello Spirito. Il testo di Zac 12,10, infatti, si trova in un'unità narrativa più ampia, Zac 12,10-13,1, dove si annuncia un intervento escatologico di Dio sul casato davidico e su Gerusalemme:

«riverserò (ךְפַּשׁ) uno spirito di grazia (נִיחָדָה) e guarderanno a me (לִפְנֵי), colui che hanno trafigitto... in quel giorno vi sarà per la casa di Davide e per gli abitanti di Gerusalemme una sorgente zampillante per lavare il peccato e l'impurità... In quel giorno vi sarà per la casa di Davide e per gli abitanti di Gerusalemme una sorgente zampillante (תְּמֻכָּה בְּרוֹקָעָה) per lavare il peccato e l'impurità».

Il testo profetico parla del riversamento di uno “Spirito di grazia”; in questo caso si usa il verbo **ךְפַּשׁ** che si riferisce, generalmente, ad un liquido³⁶. Tale immagine è spiegata e ripresa, dopo una breve digressione, in Zac 13,1 dove l'azione dello Spirito

³⁴ BROWN, *The Gospel according to John*, II, 946-98.

³⁵ I. DE LA POTTERIE, *La Passion de Jésus selon l'évangile de Jean. Texte et Esprit*, Paris 1986, 182-185, mostra che la tradizione medievale, influenzata da 1Gv 5,8, sposta la sequenza terminologica, premettendo l'acqua al sangue e conferendo al testo una dinamica sacramentale.

³⁶ F. ZORELL, «ךְפַּשׁ», in *Lexicon Hebraicum Veteris Testamenti*, Roma 1989, 875.

riversato è ora descritta come una “sorgente zampillante” i cui effetti servono per lavare il peccato.

La medesima catena concettuale “Spirito-acqua-perdono dei peccati” di Zaccaria compare in un altro testo profetico dove l’opera futura di Dio nei riguardi del popolo è così formulata:

«Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli, vi darò un cuore nuovo, metterò dentro di voi uno spirito nuovo, toglierò da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne. Porro il mio spirito dentro di voi e vi farò vivere secondo le mie leggi e vi farò osservare e mettere in pratica le mie norme» (Ez 36,25-27).

Il tempo escatologico, descritto da Ezechiele, comporterà la presenza trasformatrice di Dio, che eliminerà le impurità d’Israele con un’acqua pura; anche in questo caso l’immagine è spiegata come un riferimento al dono dello Spirito, che compirà il cambiamento del cuore.

A partire da questa sequenza profetica di acqua-Spirito-remissione dei peccati si deve considerare la narrazione giovannea nella descrizione della morte di Gesù.

L’elemento dell’acqua, che scaturisce dal costato trafitto di Cristo, rimanda simbolicamente al dono dello Spirito. Questa valenza emerge da due aspetti:

1. la profezia di Gv di 7,37-39, che usa il sintagma “acqua viva” per parlare dello Spirito;
2. la morte di Gesù (19,30) che, nel QV, è descritta con l’insolito costrutto «consegnò lo Spirito» (*παρέδωκεν τὸ πνεῦμα*), espressione con valenza pneumatologica³⁷.

Da questi due dettagli si può ritenere che l’evangelista collochi proprio nella morte di Cristo il momento in cui i fiumi di acqua viva diramano da lui³⁸ e il messia crocifisso si manifesta come il nuovo tempio personale di Dio³⁹.

Il perdono dei peccati, come effetto dello Spirito, non appare immediatamente connesso con la scena di Gv 19,31-37. Il racconto giovanneo, infatti, propone un’ulteriore scena, collocata alla sera della Pasqua, quando il Risorto dichiara: «ricevete lo Spirito Santo. A coloro a cui perdonerete i peccati, saranno perdonati; a coloro a cui non perdonerete, non saranno perdonati» (Gv 20,22b-23).

Si può, dunque, pensare che l’intero evento pasquale, dalla morte alla risurrezione, sia il momento unitario in cui l’acqua dello Spirito è effusa e il perdono dei peccati si attua.

³⁷ Cfr. BROWN, *The Gospel according to John*, II, 931; A. M. LUPO, *La sete, l’acqua, lo Spirito. Studio esegetico e teologico sulla connessione dei termini negli scritti giovannei* (Analecta Gregoriana 289), Roma 2003, 228-230.

³⁸ C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John*, London 19782, 556-557.

³⁹ Cfr. F. PIAZZOLLA, *Il Cristo di Giovanni. Titoli di Gesù nel quarto Vangelo*, Bologna 2018, 55-64.

Un’ultima considerazione va fatta in rapporto a Zac 12,10, citato in Gv 19,37. Il testo profetico presenta in comune con la tradizione giovannea l’idea della trafittura, data dal verbo ἐκκεντέω. Nel TM si trova l’ebraico נָפַת, tradotto dai LXX con κατορχέομαι (= “insultare, schernire”); probabilmente la versione greca confonde due verbi ebraici, mentre le altre recensioni offrono una traduzione più corretta⁴⁰. Il destinatario della trafittura in Zaccaria è Dio stesso, sebbene alcuni esegeti preferiscano leggere il costrutto “a me (לְךָ)” come “a lui” (לְךָ)⁴¹. Se così fosse l’immagine del trafitto di Zaccaria richiamerebbe la figura di un personaggio messianico che, come il servo di Is 53,5, guarisce con le sue sofferenze⁴². Una tale lettura sembra confermata da una tradizione rabbinica che parla del “trafitto” messia di Efraim⁴³. Anche Gv 19,37 offre una comprensione cristologica di Zac 12,10, dal momento che il testo è citato per commentare il colpo di lancia inferto a Gesù in croce. Il compimento messianico di Zac 12,10 torna nella tradizione giovannea, alla fine del primo dialogo liturgico tra l’autore e l’assemblea nel libro dell’Apocalisse. In questo contesto, infatti, si trova l’espressione profetica: «ecco, viene con le nubi e ogni occhio lo vedrà, anche quelli che lo trafissero» (Ap 1,7a). In questa combinazione tra Dan 7,13 e Zac 12,10 Giovanni l’apocalittico celebra il trionfo escatologico del Figlio dell’uomo e offre un messaggio di consolazione per la comunità, in condizioni di persecuzione. Si può, pertanto, ritenerе che la duplice attestazione di Zac 12,10 sia intesa nel *Corpus Johannaeum* in una prospettiva messianica, come già reperibile nella tradizione giudaica.

Conclusioni

La ricerca sull’espressione ὕδωρ ζῶν nel QV ci ha portato a rilevare due aspetti semantici del suo utilizzo.

Un primo significato è legato all’ambito della sapienza e della rivelazione, così come appare nella pericope di Gv 4,7-15. Il dialogo tra Gesù e la samaritana, infatti, è costruito nei termini di una relazione sponsale, tipica dei racconti biblici. L’atteggiamento del rivelatore, tuttavia, ribalta la tradizionale raccomandazione, data al pio israelita, di bere l’acqua della propria cisterna (Pro 5,15-18). Gesù, incontrando la

⁴⁰ Probabilmente tale traduzione nasce da una metatesi della consonante: sembra che i LXX abbiano letto non il verbo נָפַת, ma נָפַת. In Aquila, Simmaco, Teodozione e nella recensione luciana, infatti, la traduzione greca è resa con ἐκκεντέω.

⁴¹ C. L. MEYERS – E. M. MEYERS, *Zechariah 9-14. A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1993, 336.

⁴² Cfr. R. L. SMITH, *Micah – Malachi* (WBC 32), Dallas 1984, 365-366.

⁴³ Cfr. H. L. STRACK – P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*, 5 voll., München 1926-1961, II, 584.

donna di Samaria, si apre a una relazione oltre i confini del giudaismo ortodosso e offre la sua rivelazione, rappresentata dallo υδωρ ζῶν (Gv 4,10). Si è notato come questo sintagma, in numerosi testi biblici (Pro 10,11; 13,14; 14,27; 16,22; 18,4; Sir 15,3; 21,13), indichi gli insegnamenti e la dottrina dell'uomo saggio. La stessa Sapienza personificata invita al suo banchetto (Pro 9,5) e a mangiare e bere di sé (Sir 24,21) e questa simmetria Legge/Sapienza-acqua continua nella riflessione giudaica posteriore. Si può, dunque, ritenere che il QV si inserisca in questa tradizione teologica del simbolo per parlare della nuova rivelazione, offerta da Gesù.

Abbiamo rilevato che alcune espressioni di Gv 4 (vv.10,14ab) lasciano pensare ad una possibile auto-rivelazione di Cristo, come “acqua viva”, sulla base delle varie formule ἐγώ εἰμι presenti nel vangelo. Suggerisce questa interpretazione la tradizione profetica che, in Ger 2,13 e 17,13, vede Dio stesso identificato con l’acqua viva, in contesti polemici e anti-idolatrici. Sulla base di questo parallelo si potrebbe ritenere che anche Gesù si presenti come unica sorgente d’acqua viva, sostitutiva dell’antica rivelazione sulla quale i Samaritani fondavano il loro credo. In questo tono polemico il rivelatore rivendica che l’acqua di cui egli è portatore è superiore a quella precedente, poiché estingue ogni sete, secondo la promessa profetica di Is 49,10.

Un secondo significato del costrutto υδωρ ζῶν si riferisce allo Spirito santo, così come si rileva nella pericope di Gv 7,37-39 e nell’episodio del colpo di lancia, inferto a Gesù morto in croce (Gv 19,34-37). Anche in questi casi il reticolato scritturistico aiuta a intendere il senso degli eventi. Nel detto di Gesù, in occasione della festa delle Capanne, il parallelo con Pro 9,5-6 e Is 55,1-5 ha posto in rilievo la comune indole esortativa dei testi e il senso traslato che vino e acqua assumono, in rapporto alla sapienza e all’alleanza. La Sapienza personificata di Pro 9,5 e la figura messianica di Is 55,4, inoltre, offrono alla narrazione evangelica caratteristiche bibliche per esprimere la cristologia alta dell’evangelista. Rispetto ai testi considerati, tuttavia, la pericope giovannea si discosta in rapporto al significato dell’elemento simbolico, l’acqua viva, la cui valenza viene riletta alla luce di altri filoni biblico-giudaici. Si è visto come le parole di Gesù diano origine a due possibili chiavi di lettura, una antropologico-ecclésiale e l’altra cristologica. Sulla base dei testi di sottofondo (Ez 47,1-12; Sal 114,8; Is 12,3) si può pensare che la comprensione cristologica sia più appropriata; in tal caso Gesù appare come il tempio escatologico nella cui morte le acque dello Spirito fluiscano e vivificano.

Il compimento della profezia di Gv 7,37-39 si realizza nel particolare giovanneo dello υδωρ, che fuoriesce dal costato di Cristo morto, dopo il colpo di lancia (19,34). L’evangelista comprende la portata teologica di questo evento alla luce di Zac 12,10, testo esplicitamente citato e che, in Gv 19,37, assume una funzione cristologica, pneumatica e soteriologica. Il riferimento al “trafitto”, infatti, viene riletto da Giovanni in chiave messianica, secondo caratteristiche già attestate dalla tradizione giudaica e dalla cristologia del “Servo sofferente”. Nel contesto ampio di Zac 12,10-13,1 ed Ez

36,25-27, inoltre, abbiamo visto come il dono dello Spirito, simboleggiato dall'acqua, opererà nel futuro messianico il perdono dei peccati. La narrativa giovannea sembra seguire il medesimo schema poiché acqua-Spirito-perdono dei peccati compiono, negli eventi della morte e risurrezione di Cristo (19,34; 20,22b-23), le antiche promesse profetiche.

Riassunto

Il sintagma ūðωρ ζῶν nel quarto Vangelo ricorre tre volte (Gv 4,10.11; 7,38) e, in questi testi, sembra assumere due differenti significati. Nella pericope di Gv 4,7-15 l'espressione allude alla rivelazione che Cristo propone alla samaritana, mentre nel contesto della festa dei Tabernacoli (7,37-39) il medesimo costrutto annuncia il dono dello Spirito santo, che il rivelatore avrebbe compiuto negli eventi pasquali (Gv 19,34; 20,22b-23). Questa duplice sfumatura dell'espressione ūðωρ ζῶν va ricercata nel sostrato letterario della tradizione sapientiale e profetica e negli scritti giudaico-rabbinici, che continuano a usare il medesimo simbolo. Il presente contributo si prefigge di individuare i testi a cui Giovanni sembra ispirarsi, notando i possibili contatti linguistici e teologico-tematici tra il vangelo e i suoi *background* letterari.

Abstract

The syntagma ūðωρ ζῶν in the fourth Gospel occurs three times (John 4:10.11; 7:38) and, in these texts, it seems to take on two different meanings. In the pericope of John 4:7-15 the expression alludes to the revelation that Christ proposes to the Samaritan woman, while in the context of the feast of Tabernacles (7:37-39) the same construct announces the gift of the Holy Spirit, which the revealer would have made in the Easter events (John 19:34; 20:22b-23). This double nuance of the expression ūðωρ ζῶν is to be found in the literary substratum of the sapiential and prophetic tradition and in the Jewish-rabbinic writings, which continue to use the same symbol. This present contribution aims to identify the texts that John seems to be inspired by, noting the possible linguistic and theological-thematic contacts between the gospel and its literary backgrounds.