

Lettere domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

PENULTIMA DOMENICA DOPO L'EPIFANIA detta “della Divina Clemenza”

Nell'ordinamento vigente del Lezionario Ambrosiano, le due domeniche che concludono il tempo “dopo l'Epifania” e precedono il tempo quaresimale vogliono ripristinare in modo innovativo la precedente tradizione ambrosiana delle domeniche di Settagesima, di Sessagesima e di Quinquagesima. Da una parte, esse offrono temi che sono una sintesi della «manifestazione» di Gesù mediante la *sua parola* e i *segni* da lui operati, continuando così e completando l'iter liturgico delle domeniche dopo l'Epifania; e dall'altra, esse preparano alla celebrazione della Quaresima.

Il sottotitolo delle due domeniche, discutibile, allude a un testo fondamentale della *tôrāh* e al nocciolo del *vangelo* di Gesù: «la divina clemenza» (penultima domenica) e «il perdono» (l'ultima domenica) sono infatti due dei quattro titoli che יְהוָה אֱלֹהֵינוּ riceve durante la teofania di Es 34, titolatura definita in modo appropriato da Albert Gelin¹ «la carta d'identità del Dio dell'Esodo»:

יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, יְהוָה אֱלֹהֵינוּ, Dio misericordioso e clemente, lento all'ira e ricco di amore e di fedeltà, che conserva il suo amore per mille generazioni, che perdona la colpa, la trasgressione e il peccato, ma non la lascia passare impunita, castigando la colpa dei padri nei figli e nei figli dei figli fino alla terza e alla quarta generazione (Es 34,6-7).

In questa «carta d'identità», i due attributi di «misericordioso» (*rāḥûm*) e «clemente» (*hānûn*) si spiegano a vicenda, come pure l'illustrazione della paziente attesa (*ʔerek ʔap-pajim*) e della ricchezza di amore e fedeltà (*rab ḥesed weʔemet*) spiegano l'illogica benevolenza di un perdono divino sbilanciato rispetto alla soddisfazione della colpa, come l'infinito (mille) sta alle poche unità che si possono contare sulle dita di una mano.²

La scelta delle “grandi pagine” bibliche proposte permette di valorizzare appieno i due temi, quello della «divina clemenza» e del «perdono», approfondendoli non solo nel quadro dell'*epifania del vangelo* di Gesù, ma anche nel recupero della teologia della *nuova alleanza* profetica: essa è la condizione posta a fondamento dell'etica paolina (cf l'*Epistola*) e, più globalmente, dell'etica neotestamentaria per poter vivere le esigenze del comandamento e di tutta la *tôrāh*, e insieme il “ricominciamento” che nasce dalla forza dello Spirito.

¹ A. GELIN, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament* (Lectio Divina 2), Les Éditions du Cerf, Paris 1948¹, 1959⁶ [in seguito (Foi Vivante 30), Les Éditions du Cerf, Paris 1968].

² L'invito pressante, a seguito delle scelte della liturgia ambrosiana, è di sfruttare appieno questa domenica per approfondire il tema della «divina misericordia», che san Giovanni Paolo II – a partire dall'anno giubilare del 2000 – ha collocato per il rito romano nella domenica *in albis*. Oso sottolineare, come personale rilievo, che è comunque troppo riduttivo mettere a fuoco un tema tanto fondamentale per tutta la rivelazione biblica limitandosi a parlare della spiritualità della santa suor Maria Faustina Kowalska (1905-1938).

LETTURA: Bar 2,9-15a

La scelta del personaggio di Baruch, come autore pseudepigrafico di questo libretto, è dipesa da due motivi: a) Baruch ben-Nerija fu segretario di Geremia e quindi cronologicamente posto all'inizio del periodo esilico; b) al di là del nome, tuttavia, un alone di mistero circondava la sua vita, non conoscendo quasi nulla della sua biografia.

È noto che sotto suo nome, oltre il libro *deuterocanonico* da cui è presa la pagina liturgica di oggi, vi sono due altri libri *apocrifi*: l'*Apocalisse siriana di Baruch* (2 Bar) e l'*Apocalisse greca di Baruch* (3 Bar).

Non si conosce l'autore o gli autori del libretto deuterocanonico. Non si è in grado nemmeno di datarne con certezza la composizione,³ in quanto la situazione di diaspora supposta è generica e applicabile ad un arco cronologico molto ampio. La lingua originale dello scritto era molto probabilmente l'ebraico.

È però possibile tracciare la *struttura* della composizione, la cui sequenza va valorizzata proprio perché qui sta la vera originalità di Baruch:

I, I-14: introduzione

A. 1,15 – 3,8: liturgia penitenziale

B. 3,9 – 4,4: inno sulla *tôrāh* come sapienza

C. 4,5 – 5,9: due inni di consolazione dopo la desolazione dell'esilio

Nella concatenazione delle tre sezioni sta l'originalità del libretto di Baruch. Si ha, infatti, la sequenza tipica di una liturgia penitenziale, che si può ritrovare – almeno per i primi due momenti – nella combinazione redazionale dei Sal 50-51 (per avere il terzo momento sarebbe necessario aggiungervi un oracolo di perdono, come ad esempio Ez 36,24-28):

A. la confessione del peccato e la parallela confessione della *giustizia* di ADONAI

B. perdonando, Dio rivela all'umanità la via della vera sapienza

C. il perdono ricevuto apre la strada alla gioia della salvezza ritrovata che, in quella circostanza storica significa il *ritorno* dall'esilio e la *riunificazione* dei dispersi.

È vero che non vi è molto di originale in questi testi, anche se nella seconda e terza parte gli elementi comuni della tradizione precedente sono miscelati con una certa spigliatezza. L'aspetto più originale sta proprio nell'aver unificato nella redazione tre generi letterari tra loro molto disparati e nell'aver fatto qui confluire quattro tradizioni letterarie tra loro indipendenti: la liturgia, la riflessione sulla sapienza, il deuteronomismo e il profetismo.

La pagina della liturgia odierna appartiene alla prima sezione della confessione del peccato (Bar 1,15 – 3,8). Il riconoscimento del peccato di Israele significa insieme il riconoscimento della giustizia divina: le due affermazioni stanno tra loro come le due necessarie facce della realtà della nuova alleanza profetica. Riconoscere la giustizia di Dio in tutte le sue opere significa contemporaneamente confessare di essere peccatori e riconoscere il proprio peccato significa subito confessare i grandi benefici che Dio compie a nostro favore.

³ La data più accreditata è tra la fine del II secolo e l'inizio del I secolo a.C. (cf C.A. MOORE, *Daniel, Esther, and Jeremiah: the additions. A new translation with introduction and commentary* [Anchor Bible 44], Doubleday and Co., New York NY – London 1977, pp. 257-258, sebbene poi consideri il libro in modo diverso dalla proposta qui condivisa; egli infatti parla di un'introduzione e di cinque unità di diversa mano).

La liturgia penitenziale (Bar 1,15 – 3,8) si snoda secondo i primi due tempi caratteristici di ogni liturgia penitenziale, la confessione del peccato e la richiesta del perdono, a due ondate parallele:

- a) confessione del peccato: 1,15 – 2,10
- b) richiesta di perdono: 2,11-19
- a') confessione del peccato: 2,20-35
- b') richiesta di perdono: 3,1-8

⁶ *Al Signore, nostro Dio, la giustizia,
a noi e ai padri nostri il disonore sul volto,
come avviene ancora oggi.*

⁷ *Tutti i mali che il Signore ci aveva minacciato,
ci sono venuti addosso.*

⁸ *Ma noi non abbiamo pregato il volto del Signore,
abbandonando ciascuno i pensieri del cuore malvagio.*

⁹ *E il Signore ha vegliato su questi mali
e li ha mandati sopra di noi,
poiché egli è giusto in tutte le opere che ci ha comandato,
¹⁰ mentre noi non abbiamo dato ascolto alla sua voce,
camminando secondo i decreti
che aveva posto davanti al nostro volto.*

¹¹ *Ora, Signore, Dio d'Israele,
che hai fatto uscire il tuo popolo dall'Egitto
con mano forte, con segni e prodigi,
con grande potenza e braccio possente
e ti sei fatto un nome, qual è oggi,*

¹² *noi abbiamo peccato, siamo stati empì, siamo stati ingiusti,
Signore, nostro Dio, verso tutti i tuoi comandamenti.*

¹³ *Allontana da noi la tua collera,
perché siamo rimasti pochi in mezzo alle nazioni
fra le quali tu ci hai dispersi.*

¹⁴ *Ascolta, Signore, la nostra preghiera, la nostra supplica,
liberaci per il tuo amore e facci trovare grazia
davanti a coloro che ci hanno deportati,*

¹⁵ *perché tutta la terra sappia
che tu sei il Signore, nostro Dio,
e che il tuo nome è stato invocato su Israele e sulla sua stirpe.*

vv. 9-10: Il comportamento di Dio non è contro la *b'rît*, ma pienamente coerente con la minaccia legata alla trasgressione del patto: **יְהוָה אֱלֹהֵינוּ** è dunque innocente, il colpevole è Israele! Anzi, la sua misericordia sta appunto nell'aver differito la sua condanna e aver dato tempo a Israele di convertirsi (cf i vv. 6-8, che non sono stati letti nella pericope liturgica, necessari però per comprendere la dialettica dell'amore paziente del Signore).

Il Signore ha dato tempo a Israele di convertirsi, «*ma noi non abbiamo pregato il volto del Signore, abbandonando ciascuno i pensieri del cuore malvagio*» (v. 8).

A proposito dei vv. 9-10, si leggano soprattutto i testi del Deuteronomio (Dt 8,20; 9,23; 13,19; 26,14; ecc.) e di Geremia (Ger 3,13; 7,23. 28; 9,12; ecc.). Potremmo dire che Baruch, da buon discepolo dei profeti, sintetizza la loro parola, privilegiando soprattutto la sintesi deuteronomica.

vv. 11-15: La richiesta di perdono riprende motivi tradizionali: la liberazione originaria, la sciagura attuale, l'onore di ^{ADONAI} davanti agli altri popoli, l'umile contrizione e le conseguenze che si avrebbero tra i vicini e i lontani (cf Es 32e Nm per Mosè; Sal 44 e 74 pensando alle tragedie di Israele). Si tratta di una preghiera (*ṭhillāh*), ma più specificamente di una *ṭḥinnāh*, «una richiesta di grazia». La grazia è l'esatto opposto della collera: ^{ADONAI} può dimostrare la sua *clemenza* (o *misericordia*) cancellando la sua collera o almeno mitigandola (cf 1 Re 8, al momento della dedicazione del tempio di Salomone).

La liberazione dell'esodo è un impegno che ha legato ^{ADONAI} a Israele. Ora ^{ADONAI} non può abbandonare Israele. Se lo facesse, ne sarebbe compromessa la sua fama e la sua gloria (v. 11). Ma soprattutto, ^{ADONAI} si è impegnato con se stesso (cf Ger 32,20-21, con il pegno del campo comprato) e Dt 4,34. A conclusione di questo pensiero, il v. 15 riprende un tema caro a Ezechiele: ogni azione di ^{ADONAI} nella storia di Israele è una presa di posizione nei riguardi di tutto gli altri popoli. Ponendo il proprio nome su Israele ^{ADONAI} ha rischiato di metterlo in balia del comportamento del suo popolo, in modo che tutti gli altri popoli lo possano *bestemmiare*. Ma ^{ADONAI} sa agire nei riguardi del peccato di Israele *per riguardo del proprio nome* e ricominciando una storia di perdono e di grazia (cf Ez 36).

SALMO: Sal 105(106),6-8. 43-45. 47-48a

**℟ Rendete grazie al Signore, perché è buono,
perché il suo amore è per sempre.**

⁶ Abbiamo peccato con i nostri padri,
delitti e malvagità abbiamo commesso.

⁷ I nostri padri, in Egitto, non compresero le tue meraviglie,
non si ricordarono della grandezza del tuo amore
e si ribellarono presso il mare, presso il Mar Rosso.

⁸ Ma Dio li salvò per il suo nome,
per far conoscere la sua potenza.

℟

⁴³ Molte volte li aveva liberati;
eppure si ostinarono nei loro progetti
e furono abbattuti per le loro colpe;

⁴⁴ ma egli vide la loro angustia,
quando udì il loro grido.

⁴⁵ Si ricordò della sua alleanza con loro
e si mosse a compassione,
per il suo grande amore.

℟

⁴⁷ Salvaci, $\overline{\text{יְהוָה}}$, Dio nostro,
radunaci dalle genti,
perché ringraziamo il tuo nome santo:
lodarti sarà la nostra gloria.

^{48a} Benedetto $\overline{\text{יְהוָה}}$, Dio d'Israele,
da sempre e per sempre.

℞

EPISTOLA: Rm 7,1-6a

Dopo aver esposto il tema della seconda parte della lettera ai Romani (in Rm 5,1-11), Paolo si è soffermato sulla singolarità della mediazione di Cristo, il *nuovo Adamo*, che con la sua «amnistia» ($\delta\iota\kappa\alpha\acute{\iota}\omega\mu\alpha$) ha introdotto nel mondo la $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ «grazia ovvero il perdono gratuito» e la $\zeta\omega\acute{\eta}$ «vita» (Rm 5,12-21). A questo punto del discorso si potrebbe insinuare una facile obiezione che però stravolgerebbe il pensiero di Paolo: se il peccato è stato un preludio al perdono gratuito, «pecchiamo, allora, così che possa abbondare la grazia» (cf Rm 6,1). E un'altra obiezione è pronta: se la Legge è servita solo a dare la coscienza del peccato, allora noi non siamo più sotto la Legge e siamo liberi di commettere i peccati, perché ormai siamo senza Legge. Ma allora, qual è la funzione della Legge? C'è ancora una Legge per il credente in Cristo Gesù?

Da Rm 6,1 a 7,25, vi è una sola grande parte, articolata in tre sezioni, scandite con un ritornello retorico, tipico dell'ambito della diatriba, e cioè:

- $\tau\acute{\iota}\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\ \epsilon\pi\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$; +
- *una domanda retorica*, antitetica alla tesi da dimostrare (per evidenziare l'assurdo della posizione contraria) +
- la risposta: $\mu\grave{\eta}\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$

Questo stilema appare in Rm 6,1-2. 15; 7,7 (in 7,13 vi è la domanda e $\mu\grave{\eta}\ \gamma\acute{\epsilon}\nu\omicron\iota\tau\omicron$, ma manca la domanda $\tau\acute{\iota}\ \sigma\acute{\upsilon}\nu\ \epsilon\pi\omicron\upsilon\mu\epsilon\nu$). Le tre sezioni argomentative sarebbero dunque:

- i. 6,1-14: con-morire con Cristo è morire al peccato e vivere per Dio
- ii. 6,15 – 7,6: dalla schiavitù del peccato al servizio del perdono
- iii. 7,7-25: la Legge fa conoscere il peccato, ma non toglie la debolezza della carne

Si guardi la seconda sezione, che interessa la nostra lettura liturgica:

- A. Rm 6,15: la tesi (espressa in antitesi)
- B. Rm 6,16-20: il nuovo servizio
- C. Rm 6,21 – 7,6: la nuova condizione
 - a) i nuovi frutti (vv. 21-23)
 - b) liberi per Dio (7,1-6).

¹ O forse ignorate, fratelli – parlo a gente che conosce la legge – che la legge ha potere sull'uomo solo per il tempo in cui egli vive? ² La donna sposata, infatti, per legge è legata al marito finché egli vive; ma se il marito muore, è liberata dalla legge che la lega al marito. ³ Ella sarà dunque considerata adultera se passa a un altro uomo mentre il marito vive; ma se il marito muore ella è libera dalla legge, tanto che non è più adultera se passa a un altro uomo. ⁴ Alla stessa maniera, fratelli miei, anche voi, mediante il corpo di Cristo, siete stati messi a morte quanto alla Legge per appartenere a un

altro, cioè a colui che fu risuscitato dai morti, affinché noi portiamo frutti per Dio.⁵ Quando infatti eravamo nella debolezza della carne, le passioni peccaminose, stimulate dalla Legge, si scatenavano nelle nostre membra al fine di portare frutti per la morte.⁶ Ora invece, morti a ciò che ci teneva prigionieri, siamo stati liberati dalla Legge per servire secondo lo Spirito, *che è nuovo, e non secondo la lettera, che è antiquata.*

La sottosezione di Rm 7,1-6 deve dimostrare perché noi (credenti al modo di Gesù Cristo) non siamo *sotto la Legge*. La conclusione del ragionamento di Paolo al v. 4 potrebbe suonare eccessivamente dura a orecchi giudaici: καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ, εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ «anche voi siete stati messi a morte quanto alla Legge mediante il corpo di Cristo per appartenere a un altro». Ma allora, che ce ne facciamo della Legge?

Anzi, ancora di più: se noi siamo morti al peccato (cf Rm 6,4. 10) e ugualmente siamo morti a ciò che ci teneva prigionieri (v. 6) e alla Legge (v. 4), significa forse che la Legge sia peccato? Per Paolo questa conclusione rasenterebbe la bestemmia. Ecco quindi il senso della terza sezione (Rm 7,7-25), che ha l'intento di chiarire quale sia il ruolo effettivo della Legge.

Per ora, in Rm 6,15 – 7,6 Paolo rilegge la teologia esodica, per attualizzarla nella vita del credente in Cristo. Ci sono infatti tre affermazioni in 6,18. 22 e 7,4 che sintetizzano tale teologia esodica. Il simbolismo utilizzato dice molto di più, perché il primo riferimento è alla liberazione dalla 'ābōdāh di Faraone per la 'ābōdāh di ADONAI.⁴ Per Paolo, la vita umana è sempre soggetta ad una forza, sia questa la ἀμαρτία oppure la δικαιοσύνη. La libertà cristiana, accessibile attraverso la fede mediante il battesimo, consiste nel *potersi* impegnare per la δικαιοσύνη (cf Rm 6,16. 18. 20). E proprio qui sta la χάρις «grazia, dono, perdono» che permette l'autentica libertà o, meglio, la decisione di questa libertà.

L'essere liberati dal peccato comprende anche un essere morti alla Legge e il servizio per Dio significa l'appartenenza a un altro, al Cristo risuscitato dai morti. Nel battesimo c'è stata una *messa a morte* che è una liberazione dalla Legge (v. 6). È quell'unico avvenimento che ci ha fatto morire al peccato e morire alla Legge. Ma l'essere ora proprietà di Cristo ci rende adatti a un qualcosa che è il fine di tutto il movimento esodico: ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ («affinché noi portiamo frutti per Dio», v. 4). Qui la frase finale è ancora un imperativo indiretto (cf Rm 6,12-14). Questa situazione è illustrata alla fine di questa sezione con una nuova immagine che sarà poi sviluppata positivamente in Rm 8 (cf anche Gal 3,23-24).

Il «servizio» continua anche dopo la liberazione alla Legge, ma ora si attua «nella novità di Spirito» e non più «nella vecchiezza della lettera» (è importantissimo avere anche la conclusione del v. 6!). La novità procede dallo Spirito e produce un'esistenza *escatologica*. Di questa novità pneumatica ed escatologica, Paolo parlerà ampiamente nel capitolo ottavo.

In questa sezione dunque, come anche in Rm 6,15-23, si è venuta caratterizzando la *libertà* paolina come

⁴ Si ricordi il titolo dello studio di G. AUZOU, *Dalla servitù al servizio; Il libro dell'esodo*, Traduzione di G. MANTEGAZZA, Revisione e aggiornamento bibliografico di G.P. CARMINATI (LPB 24), EDB, Bologna 1976, ³1997.

- libertà dal peccato (Rm 6,18. 22)
- libertà dalla carne (in quanto mondo opposto a Dio: Rm 6,12-13; 7,5)
- libertà dalla morte (Rm 6,21. 23; 7,5)
- libertà dalla Legge (Rm 7,4. 6)

La libertà cristiana non è una libertà di peccare (si veda l'obiezione di Rm 6,15), bensì una libertà per l'amore (cf Gal 5,13ss) e per il bene. È una libertà che libera da quell'egoismo che è la caratteristica di una vita sottomessa al peccato (6,20-21). I credenti in Cristo, invece, appartengono solo a Cristo Signore (Rm 7,4; cf Rm 14,7; 1 Cor 6,19).

Di qui viene un'equivalenza fondamentale per Paolo: la libertà è un servizio, una *‘ābôdāh*, sotto la sovranità di Cristo. Lo «schiavo» di Cristo è la persona veramente libera, perché è figlio ed erede di tutte le promesse di Dio (cf Gal 3,15ss; 4,1ss). Tale dipendenza dalla signoria di Cristo trasforma i credenti in sovrani sul mondo: «Tutto è vostro, il mondo, la vita, la morte, ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio» (1 Cor 3,21-23). La vera libertà si dà nell'obbedienza della fede.

Paolo è alieno da ogni rifiuto radicale della Legge e così egli può impartire numerosi precetti particolari alle sue comunità, senza che per questo la libertà cristiana possa sentirsi minacciata. I comandamenti portano all'uso retto della libertà cristiana. Questa è la *dialettica della Legge* che si sviluppa nel pensiero paolino: l'obbligo dei comandamenti rimane, ma essi sono radicalizzati positivamente a partire dal loro centro, che è l'*ἀγάπη* «l'amore», che permette di essere *ἐννομος* «nella legge» e insieme totalmente liberi, alla maniera di Cristo (cf Gal 6,2 e 1 Cor 9,19ss).

VANGELO: Gv 8,1-11

Questa pericope, anche nella storia dei manoscritti, ha una vicenda singolare. Che questa pagina non sia di mano giovannea è ormai un dato critico assodato. Essa manca nei manoscritti più autorevoli e più antichi, come il papiro 66 (P⁶⁶), il codice Sinaitico (Σ) e l'Alessandrino (A), entrambi del IV secolo, e il codice di Efrem riscritto (C del V secolo). Manca nelle versioni siriane antiche, come nella Sahidica e nelle più antiche versioni bohairiche. Alcune versioni armene e georgiane la tralasciano. Anche in Occidente, molti manoscritti la tralasciano.⁵ Nessun padre greco la commenta prima del teologo bizantino Eutimio Zigabeno (XII secolo), autore di una *Πανοπλία δογματική τῆς ὀρθοδόξου πίστεως* (*Arsenale dogmatico della fede ortodossa*); costui, mentre la commenta, ricorda anche che le copie più accurate del IV vangelo non la contengono.

Nel precedente lezionario ambrosiano, utilizzato *ad experimentum* nei decenni post-conciliari sino al 2009, a motivo dell'intreccio di sezioni proprie ambrosiane con altre in

⁵ Ecco la documentazione completa di *The Greek New Testament* (4^a ed.): la pericope di Gv 7,53 – 8,11 è omessa da P^{66,75} Σ A^{vid} B C^{vid} L N T W Δ Θ Ψ 0141 33 157 565 1241 1333 1424*, vari lezionari, versioni antiche, come la Vetus Latina, la Siriaca (aggiunta però in alcuni manoscritti tardi della *P'sittā*), le versioni copte, alcuni manoscritti armeni, la versione georgiana, le slave, il Diatessaron, Origene, Crisostomo, Cirillo, Tertulliano e alcuni manoscritti di Cipriano. La pericope è presente in D 180 205 579 597 700 892 1006 1010 1071 1243 1292 1342 (1424) 1505, nel Textus Receptus (nel manoscritto F manca Gv 7,28 – 8,10) G H M, alcuni manoscritti della Vetus Latina, antica Siriaca, copta, slava, alcuni manoscritti delle *Costituzioni Apostoliche* (incerto); Ambrosiaster, Ambrogio, Paciano, Rufino, Girolamo, Fausto-Milevi, Agostino. La pericope è segnata con obeli o asterischi E (solo Gv 8,2-11) S 28 1424; hanno soltanto Gv 8,3-11 Λ (con asterischi) e molti lezionari. Riportano Gv 7,53 – 8,11 dopo Lc 21,38 i mss della famiglia *f*¹³; dopo Gv 7,36 il ms 225; dopo Gv 21,25 il ms 1 (con nota critica); il ms 1333^c riporta Gv 8,3-11 alla fine del vangelo secondo Luca (dopo Lc 24,53).

comune con il rito romano, il passo di Gv 8,1-11 non era mai letto nelle liturgie domenicali: un risultato davvero intollerabile!

Accanto alla schiacciante prova di critica testuale esterna, si devono aggiungere pesanti motivi di critica interna. Stile e vocabolario sono del tutto estranei al Quarto Vangelo; e poi la rottura narrativa tra Gv 7,52 e 8,12 è troppo evidente...

Tuttavia, il racconto ha delle indicazioni che lo accreditano dal punto di vista dell'ambientazione storica e ciò spiega il successo del passo in ambito occidentale, nonostante non sia fisso in tutti i manoscritti il luogo ove fosse da collocare: alcuni manoscritti la pongono dopo Gv 7,36, altri dopo Gv 7,44; altri ancora dopo Gv 21,25; altri la riportano dopo Lc 21,38 o alla fine del Terzo Vangelo... Bisogna infine ricordare che molti dei manoscritti che la riportano, la includono tra obeli (✓) o asterischi (*). Il comitato de *The Greek New Testament*, nonostante abbia giudicato la pericope non originaria di Giovanni, alla fine ha deciso di lasciarla nel posto più tradizionale (dopo Gv 7,53) e l'ha delimitata con duplice parentesi quadra [] .

Il problema più importante da risolvere, alla fine di questa carrellata di critica testuale, è se tale pericope sia da considerare *canonica* oppure no. Dal momento che il racconto è un'aggiunta posteriore al Quarto Vangelo e non è di origine giovannea, molti commentatori arrivano a negarne la canonicità e quindi l'ispirazione. Per altri il problema è risolto dal fatto che la canonicità dipende dall'accettazione ecclesiastica della pagina (essa è parte della Vulgata) e dal suo uso liturgico. Non sono, tuttavia, solo i cattolici a considerarla canonica: essa è riportata anche nel *Textus Receptus* della Chiesa Bizantina e nella Bibbia anglicana (*King James Bible*). Per questa ragione, anche la buona parte delle chiese cristiane tradizionali non-cattoliche la considera una narrazione canonica, e quindi "ispirata".

7 ⁵³ E ciascuno tornò a casa sua.

8 ¹ Gesù si avviò verso il monte degli Ulivi. ² Al mattino si recò di nuovo nel tempio e tutto il popolo andava da lui. Ed egli sedette e si mise a insegnare loro.

³ Allora gli scribi e i farisei gli condussero una donna sorpresa in adulterio, la posero in mezzo e ⁴ gli dissero:

– Maestro, questa donna è stata sorpresa in flagrante adulterio. ⁵ Ora Mosè, nella Legge, ci ha comandato di lapidare donne come questa. Tu che ne dici?

⁶ Dicevano questo per metterlo alla prova e per avere motivo di accusarlo. Ma Gesù si chinò e si mise a scrivere col dito per terra. ⁷ Tuttavia, poiché insistevano nell'interrogarlo, si alzò e disse loro:

– Chi di voi è senza peccato, getti per primo la pietra contro di lei.

⁸ E, chinatosi di nuovo, scriveva per terra.

⁹ Quelli, udito ciò, se ne andarono uno per uno, cominciando dai più anziani. Lo lasciarono solo, e la donna era là in mezzo. ¹⁰ Allora Gesù si alzò e le disse:

- Donna, dove sono?^{6a} Nessuno ti ha condannata?
- ¹¹ Ed ella rispose:
- Nessuno, Signore.
- E Gesù disse:
- Neanch'io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più.

La *struttura* di questo racconto, che da taluni è stato definito un *agraphon* edificante attribuito a Gesù, è semplicissima. L'ambientazione del racconto presuppone un insegnamento quotidiano di Gesù nel tempio, come fanno i Sinottici nell'ultima settimana prima della Passione e dopo l'ingresso trionfale di Gesù in Gerusalemme (vv. 1-2; bisognerebbe comprendere anche 7,53).

La vicenda è messa in movimento dalla provocazione dei farisei. Il narratore esplicita la loro volontà di «mettere alla prova» Gesù per «poterlo accusare»: la sua attenzione è subito rivolta alla reazione di Gesù, che si mette a scrivere col dito per terra (vv. 3-6).

In un secondo momento, Gesù risponde con una sentenza e poi riprende a scrivere per terra (vv. 7-8).

Gli avversari se ne vanno uno alla volta e Gesù rimane solo con la donna: un brevissimo dialogo tra costei e Gesù chiude l'episodio, con le parole di perdono del Maestro, impegnative ma liberanti (vv. 9-11).

vv. 1-2: La scena si apre con un nuovo giorno. Se unita a Gv 7,53, di deve presupporre che Gesù abbia passato la notte sul Monte degli Ulivi⁷ oppure a Betfage o a Betania, secondo le memorie dei Sinottici per gli ultimi giorni di Gesù prima della sua crocifissione. Forse quest'ambientazione porterebbe a collocare meglio l'episodio in quel contesto narrativo (cf la nota 5, con l'opzione attestata dai manoscritti della famiglia *f*¹³).

vv. 3-6: La provocazione è lanciata dagli Scribi e dai Farisei, due categorie di persone che si sarebbero potute anche sovrapporre. Gli «Scribi» (οἱ γραμματεῖς), esperti nella Legge, non compaiono in altra parte del Quarto Vangelo, mentre nei Sinottici sono spesso in coppia e alleati con i Farisei, la corrente laica ma fortemente religiosa del Giudaismo gerosolimitano. Compito degli Scribi è di interpretare la Legge e fare giurisprudenza nei diversi casi della vita; volontà dei Farisei è di vivere integralmente i valori che la *tôrāh* originariamente imponeva alla sola classe sacerdotale. Le esigenze di una morale interpretate in modo radicale si poggiano sulla chiarezza di una seria filologia giurisprudenziale. Un misto religiosamente esplosivo...

La loro alleanza è una garanzia per mettere in scacco Gesù, qualunque giudizio avesse dato. Il narratore e le prime parole degli accusatori mettono in chiaro che la donna è stata colta ἐπ' αὐτοφώρῳ «in flagrante», un termine che si trova solo qui nel NT, ma è ben noto nella lingua greca. L'atto di accusa è l'adulterio (cf il sostantivo *μοιχεία* nel v. 3 e il verbo *μοιχεύομαι* nel v. 4). Inutile fantasticare sul come, dove e quando. La cosa diventa però un ottimo da caso da sottoporre a Gesù per metterlo in scacco con le sue idee circa il perdono... Gli accusatori non mettono in dubbio che ella sia colpevole, ma

^a Hanno ποῦ εἰσιν D M Λ I 180 892 1010 1071 1342 1424^{mg} lezionari vari e versioni antiche. Hanno ποῦ εἰσιν οἱ κατηγοροί σου «dove sono i tuoi accusatori» H S *f*¹³ 28 597 700 1006 1243 1292 altri lezionari e versioni antiche, Ambrogio e Gerolamo. Hanno ποῦ εἰσιν ἐκεῖνοι οἱ κατηγοροί σου «dove sono coloro che ti accusano» E F G 579 1505 *f*^{AD}. Omettono la domanda 205 e Agostino.

⁷ Il Monte degli Ulivi non è mai ricordato in altro passo del Quarto Vangelo.

solo chiedono a Gesù come comportarsi, visto che Mosè ha ordinato la lapidazione per tale colpa. Lv 20,10 recita:

Se uno commette adulterio con la moglie del suo prossimo, l'adultero e l'adultera dovranno esser messi a morte.

Qui però c'è solo la parte femminile. Se è stata colta «in flagrante», ci dovrebbe essere anche la controparte maschile, che invece manca. La lapidazione collettiva aveva un sapore di vendetta aspro, troppo lontano dalla giustizia romana. In effetti, i Romani cercavano di impedire ogni forma di lapidazione, che tuttavia – nonostante tutto – era praticata in modo abbastanza frequente (cf la lapidazione di Stefano in At 7,58-60 e anche At 5,26; 14,5. 19).

Che farà dunque Gesù? Si metterà a fare eccezioni di forma? oppure darà una nuova interpretazione della legge della *tôrāh*? No, egli non fa nulla. Si curva per terra e comincia a scrivere sulla polvere del suolo!

vv. 7-8: Se il narratore non dice ciò che Gesù sta scrivendo, significa che la cosa non è importante per il racconto stesso. Importante è invece la sentenza pronunciata da Gesù, l'unica parola che egli rivolge ai suoi avversari: *ὁ ἀναμάρτητος ὑμῶν πρῶτος ἐπ' αὐτὴν βαλέτω λίθον* «chi di voi è senza peccato, getti per primo una pietra contro di lei». Il vocabolo *ἀναμάρτητος* «senza peccato» è un *hapax* che si trova solo qui nel NT, ma non crea alcuna difficoltà.

vv. 9-11: Senza altro commento, il narratore dice che a uno a uno gli accusatori della donna si allontanano. Il Deuteronomio ricorda infatti la grande responsabilità dei teste di accusa, che per primi avrebbero poi dovuto lanciare la prima pietra:

Se la cosa è vera, se il fatto sussiste, se un tale abominio è stato commesso in Israele, ⁵farai condurre alle porte della tua città quell'uomo o quella donna che avrà commesso quell'azione cattiva e lapiderai quell'uomo o quella donna, così che muoia. ⁶Colui che dovrà morire sarà messo a morte sulla deposizione di due o di tre testimoni. Non potrà essere messo a morte sulla deposizione di un solo testimone. ⁷La mano dei testimoni sarà la prima contro di lui per farlo morire. Poi sarà la mano di tutto il popolo. Così estirperai il male in mezzo a te (Dt 17,4-7).

Gli accusatori si ritirano, a partire dal più anziano, uno alla volta e lasciano la donna sola davanti a Gesù, che subito le pone una domanda, la cui decisività sta nella seconda parte: *Γύναι, ποῦ εἰσιν; οὐδεὶς σε κατέκρινεν* «Donna, dove sono? Nessuno ti ha condannata?».

Potrebbe però esserci la condanna di Gesù stesso, il quale invece le offre un perdono liberante, gratuito e a caro prezzo nello stesso tempo: *Οὐδὲ ἐγὼ σε κατακρίνω· πορεύου, [καὶ] ἀπὸ τοῦ νῦν μηκέτι ἁμάρτανε* «Neanch'io ti condanno; va' e d'ora in poi non peccare più».

La risposta di Gesù non significa che non vi sia colpa nell'azione della donna, ma che il suo essere salvata non dipende da alcun merito della donna stessa, ma dall'amore sconfinato di colui che le ha concesso il perdono prima di ogni possibilità di meritarselo.

Questa è l'unica possibilità di «ricominciamento» che la persona umana ha, quella cioè di sentirsi perdonata gratuitamente. Certo è un perdono «a caro prezzo», in quanto Gesù le chiede di lasciare la sua vita di peccato. Ciò è però possibile solo se il perdono viene prima della decisione umana. Altrimenti sarebbe un'azione titanica, impossibile per la volontà umana: quanto Gesù chiede a questa persona è invece di dimostrare con

la vita di aver compreso il senso del perdono ricevuto, vivendo con cuore penitente la gioia del dono già accordatole.

È il modo narrativo più profondo ed eloquente per tracciare il cammino della *nuova alleanza* profetica (cf Os 2,16-25; Ger 31,31-34; Ez 36,24-28; Is 54...), che Dio ha compiuto in Cristo. Paolo lo esprime, all'inizio della seconda parte della lettera ai Romani così:

⁶ Infatti, quando eravamo ancora disperati, al tempo stabilito Cristo morì per noi empi.

⁷ Ora, a stento qualcuno muore per un giusto.

Qualcuno forse oserebbe morire per una persona buona.

⁸ Dio invece dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, quando eravamo ancora peccatori, Cristo è morto per noi.

⁹ A maggior ragione, perdonati ora con il suo sangue, saremo salvati per mezzo di lui dalla condanna.

¹⁰ Se, infatti, da nemici siamo stati riconciliati con Dio per mezzo della morte del Figlio suo, molto più ora, riconciliati, saremo salvati con la sua vita.

¹¹ Non solo, ma anche gloriandoci in Dio, per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo, grazie al quale ora abbiamo ottenuto la riconciliazione (Rm 5,6-11).

PER LA NOSTRA VITA:

I. La Bibbia non vuole mai farci paura.
Dio non vuole che l'uomo si spaventi.
Nemmeno di fronte al giudizio finale.
Piuttosto fa che l'uomo sappia tutto,
affinché riconosca che cos'è la vita e il suo senso.
Fa in modo che gli uomini sappiano già oggi,
affinché già oggi conducano la loro vita
nell'apertura e nella luce del giudizio finale.
Ci fa sapere soltanto perché noi uomini troviamo la vita per Gesù Cristo,
perché ci convertiamo dalla via cattiva
e cerchiamo di incontrare lui, Gesù Cristo.
Dio non vuole terrorizzare l'uomo.
Egli ci insegna la parola del giudizio
soltanto perché aspiriamo alla promessa della grazia
in modo così appassionato e ardente
da riconoscere che non possiamo sussistere davanti a Dio con le nostre sole forze,
che dobbiamo morire davanti a lui,
e che, malgrado tutto,
Egli non vuole la nostra morte, ma la nostra vita. [...]
Cristo giudica, cioè la grazia è giudice e il perdono e l'amore.
Chi si aggrappa ad essi è già liberato.⁸

⁸ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, a cura di M. WEBER, Traduzione dal tedesco di A. AGUTI - G. FERRARI (Books), Editrice Queriniana, Brescia 2007, p. 327.

2. La gratitudine non scaturisce dalle possibilità proprie del cuore umano, ma soltanto dalla Parola di Dio. La gratitudine deve perciò essere imparata ed esercitata. [...] La gratitudine cerca, al di là del dono, il donatore. Scaturisce dall'amore che riceve. [...] La gratitudine è umile abbastanza per lasciarsi donare qualcosa. Il superbo prende soltanto ciò che gli spetta. Si rifiuta di accettare un dono. [...] Per colui che è grato tutto è un dono, perché sa di non meritare assolutamente niente. [...] Nella gratitudine acquisisco il giusto atteggiamento verso il passato, che in essa diviene fruttuoso per il presente. Senza gratitudine il passato sprofonda nell'oscurità, ciò che è enigmatico nel nulla. Per non perdere il mio passato, per riacquistarlo interamente, deve però accompagnarsi alla gratitudine il pentimento. Nella gratitudine e nel pentimento la mia vita assume la sua unità. [...] L'ingratitude comincia con la dimenticanza, alla dimenticanza segue l'indifferenza, all'indifferenza l'insoddisfazione, all'insoddisfazione la disperazione, e a questa la maledizione.⁹

3. La confessione è il linguaggio di qualcuno che non ha annullato la sua condizione di soggetto; è il linguaggio del soggetto in quanto tale. Non sono i suoi sentimenti, i suoi desideri, né le sue speranze; sono semplicemente i suoi sforzi di essere. [...]

La vita ha bisogno di rivelarsi, di esprimersi: se la ragione si allontana troppo, la lascia sola, se assume i suoi caratteri, la soffoca. Si tratta quindi di trovare il punto di contatto tra la vita e la verità. E tale punto di contatto si ottiene grazie a un'operazione della vita stessa, qualcosa che avviene al suo interno. La vita deve trasformarsi aprendosi alla verità, anche soltanto per sostenerla, per accettarla prima di conoscerla; conoscenza che d'altra parte è impossibile nella sua interezza. In questo aprirsi della vita però c'è qualcosa di più dell'accettazione della verità. C'è l'espressione della vita stessa, la rivelazione delle sue viscere. [...]

Proprio quando l'uomo è stato umiliato troppo, quando si è chiuso nel risentimento, quando sente su di sé soltanto il "peso dell'esistenza", allora ha bisogno che la sua stessa vita gli si riveli.¹⁰

4. Possiamo far ritorno al Padre. Possiamo ritornare con fiducia perché è lui che vuole la nostra dignità. È lui che ci vuole salvi. È lui che vuole da noi una cosa soltanto. "Figlio mio, dammi il tuo cuore; io ti darò tutto il resto in sovrappiù", come sta scritto nell'Ecclesiastico. È questa la strada che ci riconduce da tutti i luoghi in cui siamo, ciechi ed estranei al Regno che pure sospiriamo di veder realizzato in noi e in tutte le cose, un passo dopo l'altro fino a trovarsi di fronte al giudizio di Dio. Vediamo ora come è semplice questo giudizio, quanto grande debba essere la nostra speranza e come, sorretti da tale speranza, possiamo far ritorno a Dio, con fiducia, sapendo sì che è giudice, ma, soprattutto è propiziazione per i nostri peccati, l'Unico per il quale l'uomo sia tanto caro, così prezioso, che tutta la vita, tutta la morte, tutta l'agonia e l'abbandono di Dio, tutto l'inferno patito dall'Unigenito Figlio, dicono a qual segno ha voluto la nostra salvezza.¹¹

⁹ D. BONHOEFFER, *Voglio vivere questi giorni con voi*, p. 71.

¹⁰ M. ZAMBRANO, *La confessione come genere letterario*, Introduzione di C. FERRUCCI (Testi e Pretesti), Bruno Mondadori Editore, Milano 1997, pp. 43-46.

¹¹ A. BLOOM, *Itinerario. Meditazioni su un tema*, Traduzione dall'inglese di G. GRAMPA (Meditazioni 17), Editrice Queriniana, Brescia 1975, p. 101.

5. Il perdono di Dio consiste nel divenire consapevolmente “uomo di desiderio”, e comprendere simultaneamente il carattere derisorio di tutti gli idoli con i quali vogliamo ingannare quel desiderio; il carattere derisorio di “questo mondo”, vale a dire la rete di passione in cui l’umanità vorrebbe catturare la creazione dimenticando il Creatore; il carattere derisorio dei nostri personaggi nell’immenso teatro di “questo mondo”.

Scopro così che, in fondo, sono amato, che esisto perché sono amato. E l’amore risponde all’amore. Questa consapevolezza di essere amato e questa risposta che essa provoca sono il solo criterio del pentimento. [...]

“Nemmeno io ti condanno, va’ e non peccare più”. Testo insopportabile, che manca in diversi manoscritti. La coscienza morale, e anche la coscienza religiosa degli uomini non può ammettere che il Cristo rifiuti di condannare una donna che tace, che non manifesta nessun pentimento. Essa è stata sorpresa in flagrante delitto; ha commesso uno dei peccati più gravi che la Legge conosca, non solo perché mette in causa le strutture patriarcali della società ebraica, ma anche secondo il simbolismo di fedeltà e infedeltà coniugale con il quale la Scrittura caratterizza i rapporti tra il popolo eletto e il suo Dio. Il Cristo confonde gli accusatori ricordando loro l’universalità del male: anch’essi in un modo o nell’altro hanno tradito l’amore. “Chi è senza peccato...”. Nessuno senza peccato, ed egli concluse dicendo: “Va’ e non peccare più”: una frase che apre un nuovo avvenire.

La consapevolezza di essere separati, di desiderare di non esserlo più è indispensabile all’infrangersi dell’io superficiale, allo spezzarsi del cuore di pietra. Se ciò non avvenisse, Cristo non potrebbe risuscitare in noi.¹²

6. Le mie mani non sono ancora vuote
Ch’io possa alzarle a Te.
Io che fallii nella stretta, fallisco
ora nella rinunzia. È così poco
quel che trattengo, scherno alla mia fame,
e tuttavia è un ingombro smisurato
che mi sbarra il cammino verso di Te.
Poiché per queste briciole furiosamente amate
Non son pronta al tuo dono di nudità, di bellezza severa,
al silenzio più trasparente delle lacrime.¹³

7. *I conti non tornano.*
È la grazia che fa del naufrago un superstite.
Gli rende la coscienza, piano, per non spaventarlo.
Il perdono, un inedito “falso in bilancio”.
Perla enigmatica l’incontro di questa donna
trascinata a giudizio, e in attesa delle pietre,
per essere inabissata nella sua colpa.
Reato flagrante.

¹² O. CLÉMENT, *Riflessioni sull’uomo*, Traduzione di A. CRESPI, Revisione di F. FOLLO (Già e Non Ancora 200), Jaca Book, Milano 1973, ³1991, pp. 28-29.

¹³ M. GUIDACCI, *Poesie*, a cura di M. DEL SERRA (Pan 23), Casa Editrice “Le Lettere”, Firenze 1999, pp. 167-168.

Nessuna domanda, nessuna scusa.

*Così è il perdono: senza sala d'attesa,
con i conti che non tornano, immotivato.*

Fa del naufrago un superstite.

Dissolve le pietre e il giudizio, la morte.

*Da naufrago non sai il peso del pericolo,
e quasi attendi quelle pietre.*

Aspetti e tornerebbero i conti.

*Solo il superstite sa
quale odore ha il rischio della morte,
ma conosce, intimamente,
anche l'allegria del perdono.*

*Immotivato,
irragionevole,
catena strappata via.*

Dopo.

Il superstite non può che camminare – “Va’ e non peccare più”.

Sa che i conti non tornano, per quel perdono.

*Vive salvaguardato da un amore ricevuto,
senza essere stato capace nemmeno di chiederlo...*

Come? Non sa dire.¹⁴

¹⁴ F. CECCHETTO, *Testi inediti*.