

COSÌ STA SCRITTO
di Paolo Farinella, prete



Le nozze di Cana

Testi pubblicati sulla rivista

Missioni Consolata
da febbraio 2009 a gennaio 2013

Insegnaci a pregare

COSÌ STA SCRITTO

di **Paolo Farinella**, prete



Paolo Farinella, prete

COSÌ STA SCRITTO

Le nozze di Cana

Testi pubblicati sulla rivista

Missioni Consolata

dal febbraio 2009 a gennaio 2013



RIVISTA MISSIONI CONSOLATA

CORSO FERRUCCI 14 - 10138 TORINO (TO)

Febbraio 2024

I testi qui raccolti sono stati pubblicati come articoli mensili durante gli anni 2009 e 2013, sulla rivista **Missioni Consolata**, della **Fondazione Missioni Consolata Onlus** Corso Ferrucci 14 10138 - Torino 8TO).

Copertina: nozze di Cana nella volta dell'abbazia della Certosa di Pesio (Cuneo) - foto di Gigi Anataloni /AfMC

© **Testi:** Paolo Farinella prete
www.paolofarinella.eu

Edizione digitale in pdf, fuori commercio.
Febbraio 2024

Sono gradite eventuali donazioni per le opere dei Missionari della Consolata impegnati nell'annuncio del Vangelo in 28 nazioni di quattro continenti: Africa, America, Asia ed Europa
Vai al sito della rivista www.rivistamissioniconsolata.it
sezione «Aiutaci - donazioni»

Indice

LE NOZZE DI CANA.....	1
Indice	5
(1) Un matrimonio senza sposi	7
(2) Un fatto mille domande.....	14
(3) Un vangelo, tanti autori.....	20
(4) Segni e indizi per imparare a crescere.....	29
(5) Un vangelo, moltissime prospettive: dall'ora alla gloria	36
(6) A Cana manca la sposa, ma c'è la donna (la «Madre»).....	43
(7) Otto personaggi in cerca di simboli	50
(8) A Cana finisce la vedovanza di Gerusalemme.....	58
(9) Rahab anticipa il terzo giorno	63
(10) Un protagonista delle nozze: il vino del Messia	66
(11) Un protagonista delle nozze: il vino dell'abbondanza	71
(12) Un Dio «straniero» abolisce i confini	78
(13) Dal Targum al midràsh: acqua, sangue e vino	84
(14) Rilettura cristiana di Genesi	90

(15) Le nozze di Cana, oltre le nozze di Cana	96
(16) Le nozze di Cana, il futuro è dietro di noi.....	102
(17) Simbologia del terzo giorno	108
(18) Ecco il santuario della santa alleanza.....	113
(19) Il matrimonio al tempo di Gesù, nella Scrittura, nel Giudaismo	119
(20) Tre villaggi per una sposa assente.....	126
(21) «C'era là la madre di Gesù».....	132
(22) «Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli».....	138
(23) «Ecco lo sposo».....	144
(24) «Vino non hanno»	150
(25) Da madre a donna.....	154
(26) La «donna» sacramento dell'abbandono credente	160
(27) Ubbidire è imitare	166
(28) Gesù il figlio di Giuseppe	172
(29) Le giare di pietra e le tavole in pietra della legge	177
(30) Storia d'Israele in sei giare di pietra	183
(31) La gioia è la vera purificazione cristiana	189
(32) Non schiavi ma amici a servizio	195
(33) «Gustate e vedete come è buono il Signore»	201
(34) Sapere dove si sta.....	207
(35) E io dissi: «Chi sei, o Signore?»	213
(36) Il racconto delle nozze di Cana	219
(37) Il racconto delle nozze di Cana	225
(38) Dal miracolo al segno.....	231
Indice	237

(1) Un matrimonio senza sposi

Dopo avere concluso la lettura e il commento della parabola del «figliol prodigo» di Lc 15 che ci ha accompagnato per oltre un anno, con questo numero iniziamo la presentazione e il commento del racconto delle «Nozze di Cana» riportato solo nel vangelo di Giovanni nei primi undici versetti del capitolo secondo.

Immettere ed estrarre

Spesso il testo del racconto viene sfalsato perché letto fuori dal suo contesto originario che noi invece vogliamo recuperare e rispettare. Di solito il brano viene usato nei matrimoni perché, si dice, è il testo che fonda il matrimonio come sacramento a motivo della presenza di Gesù. Diciamo subito che questa lettura è superficiale e non rispecchia affatto il testo in sé, né l'intenzione dell'autore, il quale non intende esporre una riflessione articolata del matrimonio cristiano come si è sedimentato dal sec. x d.C. nella teologia della chiesa e nella cultura occidentale, per altro, ovviamente, inesistente al tempo di Giovanni.

Non ribadiremo mai abbastanza il pericolo che corriamo sempre di far dire alla Scrittura quello che è frutto della nostra mentalità e della nostra esperienza, invece di estrarre fuori il senso proprio dai testi come sono e letti nel loro naturale contesto, che è semitico, orientale, greco-ellenistico. Il primo modo di leggere la Scrittura, di norma basato solo sulle traduzioni che sono quasi tutte addomesticate, si chiama «eis-egèsi» perché «immette dentro» significati che il testo non ha; il secondo metodo invece è quello corretto e si chiama «ex-egèsi», perché studia il testo come è e «tira fuori» da esso, quanto più è possibile, il senso vicino alla mentalità e all'intenzione dell'autore.

Per questo lavoro è necessario trovare tempo, non avere fretta, ruminare le parole, assaporarle, quasi una centellinazione di un bicchiere di un vino d'annata fino a percepire il colore, la densità, la trasparenza, il retrogusto, la composità, la vivacità: in una parola «la bellezza».

Viviamo in un tempo in cui le parole sono inflazionate (si parla di 90 milioni di sms al giorno solo in Italia) e mai come in questi tempi si è vista una carenza di comunicazione: abbondano e straripano le parole morte, manca il silenzio che dà corpo e vita al suono delle parole vitali. All'eccesso di parole corrisponde una deficienza di attenzione e di profondità: tutto scorre e rotola in superficie, pochi ormai si fermano a leggere in profondità. Dilaga la stupidità, che nasce dalla superficialità, e viene meno «l'intelligenza», cioè la capacità di «intus-lègere – di leggere dentro» gli avvenimenti, i fatti, le persone, i sentimenti, le emozioni, la preghiera, la liturgia, Dio.

Un modo nuovo per leggere la Storia

Entriamo subito nel cuore delle questioni, tanto per dare un saggio, mettendo in fila, anche in modo disordinato, le prospettive che il racconto racchiude per farcene un'idea e superare almeno il livello della superficialità sapendo che dobbiamo riprenderle tutte, fino ad esaminare il racconto parola per parola se vogliamo cogliere l'intensità e i riferimenti ai testi dell'AT di cui il racconto vuole essere un commento cristologico.

L'autore intende presentare la persona di Gesù e lo fa da ebreo che conosce l'AT, il Targum come ascoltato nella sinagoga e l'esegesi giudaica del «midràsh». Lo sposalizio di Cana è solo un espediente che permette di conoscere più profondamente la personalità di Gesù di Nazaret. Il racconto, infatti, è carico di una cristologia elevata: la posta in gioco non è un banale matrimonio, ma la risposta alla domanda cruciale che attraversa tutto il IV vangelo: «Chi è Gesù?».

L'autore del vangelo ci accompagna per mano e ci conduce in un viaggio di «conoscenza» dentro la storia ebraica, dentro il cuore stesso di Dio che si rivela e si manifesta nella stessa storia, la storia del suo popolo Israele, e lo fa da giudeo che ha creduto in Gesù e lo ha riconosciuto come Messia. Nel racconto di Cana vuole mettere in rilievo l'alleanza del Sinai che tutta la letteratura biblica presenta come uno sposalizio (cf. p. es., Is 54,5; 62,5; Jer 2,2; 3,1; Ez 16,23; Os 1-3 e tutta l'allegoria del Cantico dei Cantici) per dirci che Gesù riprende il tema della nuzialità come dimensione della nuova alleanza nel suo sangue.

Un matrimonio senza la sposa

Rileviamo subito che nel racconto si parla di uno sposalizio, come ve ne saranno stati tanti al tempo di Gesù e come ve ne sono tanti anche ai nostri giorni. Tutti hanno lo stesso schema, gli stessi elementi, lo stesso andamento: festa, sposa al centro dell'attenzione, sposo nervoso, invitati, regali, organizzazione e infine banchetto con ubriacatura finale.

Nel racconto del quarto vangelo, però c'è qualcosa che non quadra. Anche il lettore più superficiale si accorge subito che manca la «sposa»: essa addirittura non è nemmeno nominata. Lo sposo poi è citato di passaggio e solo per rilevare la brutta figura che ha fatto nel non sapere prevedere il numero degli invitati e l'esito del banchetto. La stessa collocazione a «Cana» è problematica perché sono tre i villaggi con questo nome, di cui uno anche nel Libano meridionale, che si contendono le nozze: tre villaggi per una sposa assente. L'archeologia e specialmente lo studio delle fonti letterarie hanno dimostrato, ormai definitivamente che il villaggio delle nozze di Cana non è quello che usualmente i pellegrini visitano, ma un oscuro posto distante circa sette km, abbandonato e dimenticato.

L'intervento della madre di Gesù è centrale e non può essere solo la preoccupazione di una donna di buon senso che cerca di rimediare a una difficoltà. Per questo non era necessario scrivere un vangelo. La madre che chiede di porre rimedio alla brutta figura è fuori luogo, perché sia lei che il figlio sono invitati e non responsabili del banchetto. L'intervento di Maria viene spesso interpretato come una intercessione «materna» che si fa carico dei bisogni degli altri, dimostrando così come si possa manipolare un testo con la teologia mariana «di poi», immessa a piene mani nel vangelo che invece vuole dire tutt'altro.

Dietro la richiesta della madre ci deve essere un altro motivo logico, un motivo profondo che tenteremo di scoprire. Le giare di pietra sono un altro «enigma»: perché sei? perché «di pietra»? In Gv nulla è superfluo, perché tutto ha un senso preciso e puntuale. Se non lo comprendiamo, è per nostra ignoranza.

Una rilettura cristiana dell'Esodo

Cercheremo di dimostrare che il racconto delle nozze di Cana è un «midràsh» cristiano che ha lo scopo di svelarci una parte della complessa personalità di Gesù, riprendendo alcuni testi dell'AT che acquistano così il valore di eventi premonitori e anticipatori. Scopriremo così che i primi cristiani leggevano gli eventi nuovi riguardanti Gesù di Nazaret come «Scrittura» all'interno dell'altra grande «Scrittura» giudaica, che era la Toràh scritta (Pentateuco) e orale (Targum, Midràsh).

Due sono i fatti più importanti della storia biblica a cui il racconto delle nozze di Cana si riferisce: l'alleanza stipulata ai piedi del monte Sinai, descritta nel capitolo 19 dell'Esodo, e il «segno» della prima piaga (le acque del fiume Nilo trasformate in sangue) che colpì l'Egitto come è descritta in Esodo al capitolo quarto. In questo contesto si capisce la prospettiva di Giovanni.

Nei testi dell'AT si parla di confronto tra fede e incredulità, tra il faraone ostinato e Mosè il credente, allo stesso modo, a conclusione del racconto delle nozze di Cana, l'autore ci svela il suo obiettivo: l'intervento di Gesù che muta l'acqua in vino durante un banchetto nuziale «fu il principio dei segni compiuti da Gesù; egli manifestò la sua gloria e i suoi discepoli cominciarono a credere in lui» (Gv 2,11).

Questa conclusione è la chiave interpretativa di tutto il racconto e di tutto il vangelo: il rapporto tra incredulità e fede, tra accoglienza di Gesù e rifiuto della sua persona, il conflitto tra luce e tenebra, come si esprime lo stesso autore nel «prologo» (Gv 1,1-8). Dalla banalità di uno sposalizio a una prospettiva universale della vita.

Gesù e Mosè: la discriminante della fede

Per l'autore del quarto vangelo, Gesù si trova nella stessa situazione di Mosè appena dopo l'esperienza del roveto ardente (Es. 3), quando Dio ha intenzione di rimandarlo in Egitto a portare il suo messaggio al Faraone perché liberi il popolo d'Israele. Mosè oppone una difficoltà: «E se non mi credono e non ascoltano la mia voce?» (Es 4,1). Dio allora istruisce Mosè che in questo caso deve fare tre «segni» in un crescendo drammatico culminante nell'acqua del Nilo trasformata in sangue (Es 4,9), come nelle nozze di Cana l'acqua è trasformata in vino.

Un altro elemento importante è il tema del vino, perché in tutta la tradizione biblica e giudaica è simbolo della Torà e anche dell'alleanza in prospettiva messianica, come testimoniano alcuni apocrifi dell'AT, di cui parleremo più avanti. Narrando il «fatto» di Cana, l'autore ci scaraventa di peso nel cuore stesso della storia della salvezza, che ha il suo fulcro e il suo epicentro nell'alleanza del Sinai a cui Israele è giunto dopo avere attraversato tutte le fasi dell'incredulità del faraone e della sua corte: fu un confronto titanico tra la non-fede e la fede, tra la lettura dei «segni» come accaduti nella storia e la cocciutaggine di volerli addomesticare a proprio vantaggio come fa il faraone, tra la libertà dei figli di Dio e la schiavitù dei figli degli uomini.

Le nozze di Cana ci svelano il volto autentico del Dio che Gesù è venuto a mostrarci: il volto di un Dio innamorato che non smette mai di innamorarsi.

Quanto detto finora ci sembra sufficiente a stuzzicare la curiosità su un brano del vangelo, le nozze di Cana, molto conosciuto, ma poco approfondito a livello popolare. La nostra intenzione è di fare un commento che tenga conto di tutte le ricerche bibliche più aggiornate, espresse in un linguaggio non specialistico, ma divulgativo: per questo motivo diamo in questo numero una bibliografia essenziale, per fare anche capire che dietro ogni puntata vi è la

gioiosa fatica di un lavoro di ricerca e di confronto e dare anche lo spessore dell'impegno che testimonia l'importanza della Parola e la serietà con cui deve essere accostata e mangiata (cf. Ez 2,8; 3.1). Solo così anche per noi essa sarà «dolce come il miele» (Ez 3,3).

Lo scopo nostro è divulgare la Parola di Dio, in obbedienza all'invito di donna Sapienza a quanti sono inesperti: «Venite mangiate il mio pane, bevete il vino che io ho preparato» (Pr 9,4-5).

Il quarto vangelo: una fittissima foresta

Prima però di cominciare la presentazione e il commento del brano che riporta il racconto delle nozze di Cana (Gv 2,1-11), è necessario dire qualcosa sul quarto vangelo e sul suo autore, così non navigheremo a vista, ma avremo una panoramica di riferimento, una cornice che per necessità sarà essenziale, ma sufficiente a darci il quadro generale entro cui ci muoveremo.

Il quarto vangelo, attribuito dalla tradizione a un certo Giovanni, è come un bosco fittissimo, dove una volta entrati se non si conoscono bene i sentieri, si rischia di girare a vuoto senza andare da nessuna parte o anche di andare nella direzione opposta: «Solo quando noi, dopo aver percorso a lungo un sentiero, ci rendiamo conto che i nostri passi non portano da nessuna parte, oppure in una direzione che non è quella che vogliamo, cominciamo a maturare in noi la convinzione di dover fare a ritroso il cammino, per riguadagnare il punto da cui sia possibile ritrovare l'orientamento. Questa osservazione non si applica solo a coloro che attraversano un bosco o iniziano a scalare una montagna» (G. Ruggieri, Cr St 21 [2000] 1), ma anche a chi si avventura a entrare nella selva di sentieri e percorsi, incastonati nel quarto vangelo come innumerevoli e fitti alberi di una immensa foresta. Per entrarvi bisogna essere dotati di una mappa minuziosa ed essere attenti a ogni minimo particolare, che, a volte, all'occhio dell'esperto sembra futile o insignificante, mentre è la chiave per capire l'insieme.

Il 4° vangelo: un enigma dietro l'altro

«Il Vangelo di Giovanni è una collezione di enigmi» (G. Ravasi, Il Vangelo 5) e «ha un qualcosa di enigmatico, che non trova riscontro in nessun altro libro del Nuovo Testamento» (H. Strathmann, Il Vangelo 9). Enigma ed enigmatico sono un sostantivo e un aggettivo molto pertinenti a definire il quarto vangelo, per sintetizzare in una parola il fascino e le difficoltà di approccio. A mano a mano che ci si addentra al suo interno, più che le certezze aumentano gli interrogativi.

Un'altra espressione, ormai corrente «vangelo spirituale», espressione antica e divenuta ormai abituale. Di «vangelo spirituale», infatti, parla Eusebio di Cesarea (Storia Ecclesiastica, VI,14,7) che, a sua volta, riferisce la testimonianza di Clemente Alessandrino, morto verso il 200: «...Da ultimo Giovanni, vedendo che negli altri vangeli era messo in luce l'aspetto umano della vita di Cristo, obbedendo all'invito dei discepoli e divinamente ispirato dallo Spirito Santo, compose un vangelo che è spirituale». Questo riferisce Clemente» (cf. anche G. Ravasi, *Il Vangelo* 5).

L'esegeta olandese H. van den Bussche e l'americano R. E. Brown pongono ambedue l'espressione addirittura come sottotitolo al rispettivo commento che porta lo stesso titolo: Giovanni. Commento al Vangelo spirituale (v. bibliografia).

Un'altra definizione è «vangelo del presbitero, quello che al cristiano maturo e contemplativo dà una visione unitaria dei vari misteri della salvezza» (C. M. Martini, *L'itinerario* 8). Ognuna di queste definizioni è vera, ma incompleta, perché nessuna di esse esaurisce la profondità e l'intensità del pensiero dell'autore espresso nelle parole del vangelo.

Ogni parola ha un significato diretto e immediato che è quello del vocabolario, ma dietro il senso ovvio ognuna di esse nasconde un significato misterioso o «significato secondo» che bisogna cercare e scoprire con pazienza, preghiera e passione.

Lo stesso evangelista ci invita a rimanere sulla sua Parola per essere suoi discepoli, conoscere la verità e diventare liberi (cf. Gv 8,31). Rimanere sulla Parola significa essere saldi e radicati su di essa come la casa costruita sulla roccia (cf. Mt 7,24-25) per penetrare l'anima e il cuore che solo con lo studio si può realizzare: la Parola di Dio è come un'innamorata che esige tempo e attenzione, riguardo e passione.

Attenti ai segni

Abbiamo già accennato che il versetto conclusivo del racconto delle nozze di Cana ci informa che ciò che accadde allo spozalizio fu «il principio dei segni» (Gv 1,11) e un lettore attento non può non restare stupito di fronte alla prima conclusione del vangelo dove leggiamo: «Gesù in presenza dei suoi discepoli fece molti altri segni che non sono stati scritti in questo libro. Ma questi sono stati scritti perché crediate che Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio e perché, credendo, abbiate la vita nel suo nome» (Gv 20,30-31).

Il vangelo prende l'avvio dal «principio dei segni» che è anche l'inizio della fede dei discepoli e si conclude con l'accento ad alcuni «segni» finalizzati alla

fede del lettore che così inizia a diventare discepolo che testimonia colui in cui crede.

Nel vangelo di Giovanni non bisogna mai fermarsi alle apparenze, perché esse sono sempre occasione per un trabocchetto, dove ci si impiglia facilmente. Per impedire di inciampare dal prossimo numero cominceremo con una presentazione sintetica del quarto vangelo e cercheremo di capire chi ne è l'autore.

(2) Un fatto mille domande

Probabilmente qualche lettore è ansioso di sapere come va a finire il matrimonio di Cana senza sposa e con uno sposo puramente coreografico. Bisogna però rallentare la curiosità perché è necessario porre alcune premesse prima di entrare nel cuore del racconto e nella sua struttura.

Leggere un brano del vangelo non è leggere una favola che inizia e finisce senza particolari problemi. Troppo spesso abbiamo letto la Parola di Dio come raccontino, più vicino alle favole che al «mistero» dell'incontro con Dio. Questa rubrica ha lo scopo di avvicinare i lettori alla Parola di Dio in tutta la sua integrità, utilizzando gli strumenti dell'esegesi, spiegati in modo semplice e comprensibile, ma garantendo la serietà e la profondità. Un solo peccato dobbiamo temere riguardo alla bibbia: la superficialità che diventa inevitabilmente banalità.

Le nozze di Cana come prospettiva di tutto il vangelo

Il racconto delle nozze di Cana si trova all'inizio del quarto vangelo, esattamente all'inizio del capitolo 2, e comprende i primi 11 versetti per un totale in greco di 185 parole, compresi articoli e particelle (209 parole se si considera anche il v. 12 come parte integrante del testo).

Posto all'inizio del vangelo, il racconto ha una certa importanza, perché potrebbe avere lo scopo d'introdurci in una prospettiva particolare come angolo di visuale di tutto quello che segue. In questo caso, si parlerebbe tecnicamente di «prolessi tematica», cioè di anticipazione (pro-lalēō – parlo/dico prima): le nozze di Cana sarebbero la chiave di lettura di tutto il vangelo.

Se non possediamo la chiave, non possiamo entrare e se non ci mettiamo dalla giusta prospettiva, rischiamo di vedere e leggere il resto del vangelo in modo annebbiato e confuso.

L'esegesi non è un'operazione da obitorio, che lavora su corpi morti, ma un incontro con le singole parole che sono «persone vive», che danzano di significato in significato, fino al cuore del senso ultimo che è (dovrebbe essere) il pensiero di Dio, che parla a noi attraverso le nostre parole.

L'esegesi è un cammino di domanda in domanda, spesso senza risposte, perché dietro una domanda si trova un'altra domanda. Nel cammino di fede, infatti, come in ogni percorso di ricerca, non sono importanti le risposte, ma le domande che aiutano a seguire la pista per allargare sempre più l'orizzonte in cui, nel nostro caso, si colloca la Parola di Dio.

Il racconto delle nozze di Cana è Parola di Dio per i credenti. Dio non parla mai a vuoto, ma a ogni sua «parola» corrisponde un «fatto»: Dio parla agendo e agisce parlando perché in lui parola e fatto sono la stessa cosa, fino al punto che Dio stesso diventa Lògos, cioè Discorso / Parola / Vangelo / Messaggio / Annuncio. Per questo motivo, ogni volta che si apre la bibbia, bisogna prepararsi: non ci accostiamo a un libro qualsiasi, ma entriamo nel «Santo dei Santi» del cuore di Dio.

Gli ebrei, prima di iniziare la preghiera, si preparano per almeno un'ora. Ci vuole un'ora di decantazione, un tempo congruo di ambientazione prima di cominciare a pregare. Nella preghiera i preliminari di preparazione sono più importanti dell'atto stesso della preghiera. Come nell'amore. Lo stesso criterio vale per la bibbia: non si deve mai improvvisare perché chi improvvisa o manipola la Parola di Dio a casaccio, è blasfemo.

Prepararsi a entrare nel significato profondo del racconto delle nozze di Cana, significa camminare in punta di piedi e percorrere lo spazio necessario che precede e che comprende una premessa come introduzione di metodo, di sentimento e di dati necessari per capire e vivere.

Tre contesti per un racconto

Il rispetto della Parola di Dio esige che ci lasciamo avvolgere da alcune premesse che hanno lo scopo di prepararci il terreno e l'ambiente che circonda il racconto. Ogni brano della scrittura, infatti, ogni racconto, ogni miracolo, ogni sentenza, ogni frase del vangelo (di tutti i vangeli) devono essere letti sempre all'interno di tre contesti.

Il primo contesto è quello «immediato», che esamina il brano che si legge in relazione a quanto lo precede e lo segue immediatamente. Questa operazione serve per verificare se il testo interessato è un brano a sé; se è la conclusione di qualcosa che precede oppure se è la premessa di quello che segue, o se invece è un raccordo tra ciò che precede e ciò che segue.

Il secondo contesto è quello «remoto», che riguarda l'intero libro da cui è tratto il brano interessato. A questo livello ci si chiede quale sia lo scopo del racconto nel «contesto» appunto del libro, oppure qual è l'obiettivo che l'autore si propone nel riportare quel fatto.

Nel caso in esame, ci domandiamo: il racconto delle nozze di Cana quale significato o scopo ha per l'autore considerando tutto l'insieme del quarto vangelo?

Il terzo contesto è quello che possiamo definire «globale», perché legge il fatto o il racconto in un contesto ancora più ampio che è la visione unitaria e

d'insieme di tutta la scrittura. La bibbia non è una sfilza di eventi, fatti, insegnamenti messi uno accanto all'altro, quasi a casaccio, ma è la «visione d'insieme» del piano di Dio, del suo disegno di alleanza che, per noi cristiani, trova in Gesù Cristo la sua chiave di volta.

Ugo di San Vittore ci offre in modo chiaro questa prospettiva «globale»: «Tutta la divina scrittura è un libro unico, e questo libro unico è Cristo; infatti, tutta la divina scrittura parla di Cristo e in lui trova compimento» (Ugo di San Vittore, *De Arca Noè*, 2,8: PL 176,642; cf. Ibid. 2,9: PL 176, 642-643).

A questo livello, la domanda è: nell'economia della storia della salvezza scritta nella bibbia, quale significato o quale posto occupa il racconto delle nozze di Cana? Se non ci poniamo questa domanda, sarà difficile capire che il racconto delle nozze di Cana non parla di matrimoni, ma è un midràsh della rivelazione al Sinai e della prima piaga che colpisce l'Egitto, l'acqua del Nilo trasformata in sangue (cf. Es 19,1-25; 7,14-25).

La Bibbia non è un ricettario

Accanto al contesto l'altra grande domanda è capire l'ambiente dove il vangelo ha trovato forma definitiva. Il testo che abbiamo oggi del quarto vangelo (ciò vale anche per tutta la bibbia, sia Antico che Nuovo Testamento) è il testo del redattore finale, cioè il frutto dell'ultimo autore che lo ha fissato nella forma in cui noi oggi la leggiamo. Noi però sappiamo che esso è il frutto di un lungo processo di trasmissione prima orale, poi anche liturgica, quindi parzialmente scritta e infine il frutto maturo di un testo finale e conclusivo.

Uno dei lavori più impegnativi (e a volte anche più noiosi) è l'analisi critica o «critica testuale» di un testo, attraverso cui, confrontando i codici esistenti, si sceglie il testo tra tutte le varianti possibili e se ne offrono le ragioni mediante un criterio di valutazione ormai attestato nelle università e nei centri di studi biblici.

Come si vede, il vangelo non può essere letto come un ricettario di cucina, dove ognuno estrae o confeziona la ricetta che vuole e come vuole. La bibbia tutto sopporta tranne la superficialità e la banalità, che spesso si trovano abbondanti tra i credenti che abitualmente frequentano la chiesa. Essi ricevono una formazione morale quando va bene, liturgica se va un po' meglio, ma quasi nessuno riceve a livello istituzionale una formazione biblica sistematica come caratteristica fondamentale della vita del credente. Questo compito è relegato a gruppi spontanei di appassionati che magari sulla loro strada hanno trovato la disponibilità di un biblista.

La catechesi oggi nella chiesa è in funzione della dottrina come è codificata nel **Catechismo della chiesa cattolica** (Ccc) che, di fatto, ha più rilevanza

della bibbia che porta in seno la Parola di Dio. Poiché anche i preti non conoscono la bibbia, ma la leggono come possono, di norma la vita delle comunità ecclesiali ruota attorno all'ortodossia dei contenuti e delle formule che, una volta acquisite, danno maggiori sicurezze e tranquillità tra ciò che «si deve» credere e ciò che non si può credere.

La Parola di Dio per sua natura è interrogativa, cioè stimola al cammino, alla ricerca, allo studio e non si ferma mai sulle conclusioni, ma alimenta la fame e sete di ricerca, perché Dio non si esaurisce mai e una volta raggiunto, vuole essere cercato ancora, come insegna Sant'Agostino: «Signore mio Dio, mia unica speranza, esaudiscimi e fa' sì che non cessi di cercarti per stanchezza, ma cerchi sempre il tuo volto con ardore. Dammi tu la forza di cercare, tu che hai fatto sì di essere trovato e mi hai dato la speranza di trovarti con una conoscenza sempre più perfetta» (Agostino, Trinità 15,28,51).

Una sola mensa per scrittura ed eucaristia

Lo stesso Ccc, citando la costituzione dogmatica del Vaticano II «*Dei Verbum*» (Dv), sulla Parola di Dio, espone la necessità che la scrittura sia alla portata di tutti: «È necessario che i fedeli abbiano largo accesso alla Sacra Scrittura» (Ccc 131; cf. Dv 22) e ci invita espressamente «con forza» a conoscere le scritture che non sono altro che la Persona di Gesù, il Lògos incarnato: «La chiesa esorta con forza e insistenza tutti i fedeli (...) ad apprendere “la sublime scienza di Gesù Cristo” (Fil 3,8) con la frequente lettura delle divine scritture. “L’ignoranza delle scritture, infatti, è ignoranza di Cristo”» (cf. Dv 25; San Girolamo, *Commento di Isaia*, Prologo; Ccl 73, 1 [Pl 24, 17]).

Il Concilio ecumenico Vaticano II va ancora oltre e pone sullo stesso piano la scrittura e l'eucaristia: «La chiesa ha sempre venerato le divine scritture come ha fatto per il Corpo stesso del Signore» (Dv 21); e il Ccc continua: «In ambedue le realtà tutta la vita cristiana trova il proprio nutrimento e la propria regola» (cf. Ccc 141).

Ne deriva una serie di conseguenze non equivocate, di cui ne sottolineiamo due soltanto. La prima: la celebrazione dell'eucaristia assume la forma di una duplice mensa, sulla quale per primo ascoltiamo la Parola, quella stessa che diventerà Pane/Corpo. La seconda: nell'eucaristia facciamo due volte la comunione; la prima volta attraverso le orecchie, ascoltando la Parola che è il Lògos, cioè Gesù Cristo, il Signore; la seconda facciamo la comunione con la bocca, mangiando la Parola che «carne fu fatta» (Gv 1,14).

Per fare tutto questo sono necessari strumenti adeguati come la conoscenza delle lingue bibliche, l'ambiente vitale dove i testi si sono formati, sviluppati e

dove infine sono stati scritti nella forma giunta fino a noi. Occorre conoscere la storia collaterale, la geografia dei luoghi e degli eventi, l'archeologia là dove può essere di aiuto.

Per quanto riguarda l'individuazione della località delle nozze, dal punto di vista dell'archeologia, per esempio, si parla di tre località bibliche col nome di «Cana». Quale delle tre è quella di cui parla il quarto vangelo? Escludiamo la località Qana, che si trova a km 12 a sud-est di Tiro, nel Libano, sulla costa del Mediterraneo e quindi fuori dei confini d'Israele; restano le altre due che si disputano la primogenitura.

I pellegrini che vanno in Terra Santa, non mancano, dopo Nazaret di fare una visita anche a Khirbet Kana (rovine di Cana), dove la tradizione francescana fa memoria delle nozze evangeliche fin dal medioevo. Già nel 570 ne parla l'anonimo Pellegrino di Piacenza, che visita il luogo e lo descrive nel suo diario. L'attuale chiesa è stata costruita dai francescani solo nel 1883 nel luogo dove sorgeva una moschea.

Con ogni probabilità, però, il luogo del racconto evangelico è Kafr Kenna (villaggio di Kenna), distante circa km 7 dalla Cana ufficiale. Le fonti letterarie oggi sono tutte propense per questo secondo sito, anche se i pellegrini continueranno a frequentare la Cana di sempre.

Chi ha scritto il «vangelo di Giovanni»?

Oltre al luogo, un altro problema gigante riguarda la questione dell'autore del quarto vangelo. Da secoli siamo abituati ad ascoltare «dal vangelo secondo Giovanni» e con questo nome s'intende «quel» Giovanni di cui si parla nello stesso vangelo e che viene identificato con il «discepolo che Gesù amava» (Gv 19,26; 20,2; 21,7.20) e che nell'ultima cena ha posto il suo capo sul petto di Gesù, in segno di familiarità e di predilezione (cf. Gv 13,25).

Tutti parlano di «discepolo prediletto», testimone attendibile, perché spettatore oculare di fatti. Noi sappiamo che i vangeli non sono opere scritte a tavolino, in modo asettico, ma sono frutto di un lungo percorso comunitario, quasi mai opera di un singolo individuo. Essi, dopo lunga gestazione nell'uso liturgico e nella predicazione, hanno assunto la forma con cui sono giunti fino a noi.

È probabile che Giovanni, il discepolo della prima ora, abbia influenzato con la sua predicazione il clima entro il quale è nato e si è sviluppato il vangelo che poi la tradizione ha attribuito a lui. È quasi certo ormai che il «discepolo che Gesù amava» non sia l'apostolo Giovanni, ma un suo discepolo che è diventato una figura autorevole di primo piano nella comunità giovannea abitante a Efeso nell'Asia Minore, attuale Turchia.

A questo punto le domande inevitabili sono: chi è l'autore del quarto vangelo? Chi ha potuto lambire vertici simili a quelli descritti in questo libretto di appena dodicimila parole, di cui essenziali non più di due mila? È il problema dell'identità dell'autore dello scritto che è altrettanto «enigmatico» come il vangelo che ci propone, simile ai vangeli sinottici (Mc, Mt e Lc), ma anche completamente diverso da essi.

«Gli interrogativi che lo riguardano sono assai numerosi e alcuni di essi si possono formulare così: chi sarà all'origine della cosiddetta tradizione giovannea? In quali ambienti si è sviluppata? Quali tensioni interne ha dovuto affrontare? Ha forse subito influssi da altri settori del cristianesimo primitivo, quali san Paolo e i sinottici? Come è maturato il suo rapporto con il giudaismo, tenendo conto della cesura segnata dall'anno 70? E come si può delineare più in generale l'innegabile influenza dell'ampio contesto religioso-culturale del tempo?» (R. Penna, *Il giovannismo*).

Per lungo tempo il vangelo di Giovanni fu considerato così «spirituale» da non considerarlo affidabile dal punto di vista storico, o come dice lo stesso Penna: «In quanto prodotto del mondo ellenistico, lo si considerò talmente privo di valore storico e con pochi rapporti con la Palestina di Gesù di Nazaret» (R. Penna, *Il giovannismo*).

Il processo che vede la nascita e lo sviluppo del quarto vangelo è molto complesso e articolato e non si è ancora arrivati alla conclusione definitiva. Allo stato attuale, esistono alcune ipotesi, ragionevoli e probabili, fantasiose e inconsistenti. Con la prossima puntata, cominceremo a dipanare la questione dell'autore e della sua comunità, esaminando alcune ipotesi per sceglierne una che a noi sembra la più consona.

Nella terza puntata faremo una presentazione succinta di tutto il quarto vangelo, facendone emergere l'unità e la dinamica strepitosa. Infine, collocheremo il racconto delle nozze di Cana nel suo contesto prossimo e remoto per passare poi all'esegesi parola per parola, frase per frase per assaporarne, con l'aiuto dello Spirito Santo, la profondità e la vertigine.

(3) Un vangelo, tanti autori

Il racconto delle nozze di Cana è un momento centrale del quarto vangelo perché annuncia, anticipandola, «l'ora della glorificazione» di Gesù, cuore della teologia di Giovanni. Il racconto si colloca nella tradizione profetica, perché Gesù moltiplica il vino, come Elia moltiplicò la farina e l'olio per la vedova di Sarepta (1Re 17,7-16) e come Eliseo moltiplicò l'olio per una vedova (2Re 4,1-7) e i pani per il popolo (2Re 4,42-44).

Scopo di questa rubrica biblica è aiutare i lettori a leggere la parola di Dio in modo più approfondito, anche se in un linguaggio semplice, che tenga conto dei risultati della scienza esegetica, senza scadere nel tecnicismo, è importante che prima percorriamo le stesse tappe, attraverso le quali il vangelo si è formato fino a raggiungere il testo che oggi abbiamo in mano, e in secondo luogo cerchiamo di individuare la figura dell'autore, che ci aiuterà a capire il motivo e la finalità del racconto delle nozze di Cana, il «primo dei segni» che Gesù fece all'inizio della sua carriera di rabbi, riportato solo nel quarto vangelo.

Per il vangelo di Giovanni, come per i sinottici, l'identificazione dell'autore o degli autori è sempre un problema aperto, anche se ormai, alla luce di studi complessi, si possono tirare se non tutte, almeno alcune conclusioni definitive. Oggi la critica biblica attribuisce con sufficiente certezza la redazione finale dei rispettivi scritti a Marco e Luca; la questione si complica un po' per Matteo e Giovanni, due opere particolari, che hanno visto un processo formativo complicato, che è impossibile solo sfiorare nello spazio di un articolo divulgativo. Prima però è necessaria una parentesi che apriamo e chiudiamo con la nota.

Imparare a pensare come gli antichi

Quando parliamo dell'«autore» di un libro, oggi siamo spinti a immaginare una persona seduta alla scrivania intenta a comporre a mano, o al computer, una storia «ordinata», organizzata sulle fonti con puntiglioso riferimento alle date, ai luoghi e alle persone. Oggi si dispongono anche delle video registrazioni che fanno vedere «quel momento» passato come se fosse contemporaneo: si possono ascoltare le parole e pure «vedere» la persona che parla, anche se morta.

Dobbiamo dimenticare tutto questo, quando prendiamo in mano un vangelo o un libro antico; al contrario dobbiamo cercare di documentarci sui metodi di trasmissione delle opere. Per noi è difficile immaginare che, al tempo dei vangeli, solo pochissime persone sapevano leggere e scrivere e che non esisteva la stampa, né la carta come la possediamo oggi. Nei tempi antichi i testi scritti erano pochi e per di più su materiale fragile e costoso come il coccio, papiro, pelli di capra, ecc.

I vangeli canonici, compreso quello di Giovanni, nella loro stesura definitiva non sono opera di un solo autore, ma sono il risultato di un lungo processo e anche di molte mani di persone di generazioni diverse. È evidente che nello spazio di un articolo non possiamo dare conto di tutte le ipotesi e di tutti gli studi che sono sterminati, ma possiamo garantire di offrire una sintesi onesta e corretta dei risultati condivisi dalla quasi totalità degli studiosi.

Per dare una risposta alla domanda «chi è l'autore del quarto vangelo?», bisogna procedere per gradi e percorrere i singoli momenti con attenzione, ripercorrendo brevemente le diverse tappe.

Nota

Il problema della ricerca biblica sui vangeli si è complicata da quando, nel 2007, la Rizzoli ha pubblicato il primo volume di una riflessione biblico-teologica di papa Benedetto xvi dal titolo «Gesù di Nazaret». Il papa ripassa i momenti salienti della vita di Gesù attraverso i vangeli, collocandosi sul binario tranquillo della tradizione e facendo alcune riserve su alcuni metodi di esegesi. È importante dire una parola su questo libro, che sta generando molti problemi nella chiesa, anche a livello di studio e di ricerca.

Fin dalla sua comparsa il libro è diventato un «testo di riferimento» per la catechesi nelle parrocchie e la predicazione dei preti, che si sentono tranquilli dal punto di vista dell'ortodossia, in forza dell'assunto «se lo dice il papa!», nonostante il papa stesso abbia scritto che il «libro non è in alcun modo un atto magisteriale, ma unicamente espressione della mia ricerca personale del «volto del Signore» (Sal 27,8). Perciò ognuno è libero di contraddirmi» (p. 20).

Ci troviamo di fronte a una confusione enorme: il papa dice che il suo è un libro «qualsiasi», che può essere criticato come qualsiasi altro libro; dall'altra parte molti fedeli e operatori pastorali lo prendono come «testo sicuro», anche in contrapposizione ad altri libri di persone più competenti del papa, che non è esegeta o teologo biblico. Il fatto che in Italia nessun biblista o teologo abbia recensito criticamente il testo del papa, la dice lunga sul condizionamento che esso sta producendo. Sarebbe opportuno che si ritornasse al vecchio codice (1917) che per queste ragioni vietava ai papi di scrivere libri opinabili: i papi, infatti, devono parlare per magistero.

A quanto mi risulta solo il cardinale Carlo Maria Martini, biblista di fama internazionale e già direttore del Pontificio istituto biblico, ne ha parlato in una conferenza a Parigi, dichiarando con molta schiettezza che dal punto di vista esegetico, il libro è pieno di inesattezze e anche errori e che comunque non vi si trova il Gesù dei vangeli, ma il Gesù che piace al papa, che «non è esegeta, ma teologo... non ha fatto studi di prima mano, per esempio, sul testo critico del Nuovo Testamento». Secondo Martini, c'è un problema fin dalla copertina, dove sono abbinati il nome di Joseph Ratzinger e quello, a caratteri cubitali, di Benedetto xvi che sovrasta l'altro: «È il libro di un professore tedesco e di un cristiano convinto, oppure è il libro di un Papa, con il conseguente rilievo del suo magistero?» (Sede dell'Unesco a Parigi, 23 maggio 2007; cf. testo integrale su *Il Corriere della Sera* 24-5-2007). Lo stesso concetto egli ribadisce in una recensione su *La Civiltà Cattolica* (C. M. Martini "Gesù di Nazaret" di Joseph Ratzinger – Benedetto XVI in *La Civiltà Cattolica*, quaderno 3768, II [2007] 533-537).

Per quanto ci riguarda, il libro del papa si pone anche la questione dell'autore del quarto vangelo e quindi sul suo valore storico. Egli rifiuta alcune interpretazioni (Rudolf Bultmann), ne condivide parzialmente altre (Martin Hengel), non ne prende in considerazione molte altre, ma giunge a una «sua» conclusione: «Lo stato attuale della ricerca ci consente perfettamente di vedere in Giovanni, il figlio di Zebedeo, il testimone che risponde con solennità della propria testimonianza oculare identificandosi anche come il vero autore del Vangelo» (p. 252).

Accogliendo l'invito del papa stesso a una critica serena, rilevo, per quanto mi concerne, che questa è l'opinione di Joseph Ratzinger, ma non è affatto una certezza nel campo degli studi, anzi è una tesi ormai superata. Nella nostra ricerca non terremo conto del «Gesù di Nazaret» secondo il credente Ratzinger, perché appartiene più al versante della meditazione spirituale edificante che della esegesi biblica. Con ogni dovuto rispetto. (*Fine Nota*)

Prima tappa: da Gesù agli apostoli

a) Gesù vive in Palestina tra il 6/7 a.C. e il 30 d.C. per un totale di circa 36 anni, di cui gli ultimi tre o due pubblici, perché li impiega predicando come un rabbino itinerante dentro e fuori la Palestina. Egli non lascia scritto nulla, anzi l'unica volta in cui abbiamo testimonianza che scrisse qualcosa, scrisse sulla polvere per terra, durante il processo alla donna adultera (Gv 8,8).

b) Dopo la morte di Gesù e la sua risurrezione, gli apostoli, superata la paura e lo smarrimento, si mettono a «predicare» in pubblico per convincere che Gesù di Nazaret è il messia atteso da Israele (cf. At 2,1-47). La prima predicazione degli apostoli si rivolge agli ebrei e il contenuto di essa è solo e quasi esclusivamente il «mistero pasquale», cioè la passione, morte, risurrezione, ascensione (glorificazione) di Gesù e il dono dello Spirito Santo. Gli apostoli non si preoccupano di scrivere.

c) Qui si colloca la prima tappa della «tradizione/trasmissione» del vangelo: la tradizione orale che si tramanda da persona a persona, da generazione a generazione. Chi parla descrive quello che crede e la propria esperienza con la passione di chi vuole convincere gli ascoltatori, non con la freddezza dello studioso a tavolino.

Anche l'apostolo Giovanni ha cominciato a predicare in Palestina, da dove con ogni probabilità si è trasferito in Asia Minore, nell'attuale Turchia, con epicentro Efeso, dove c'era un gruppo di giudeo-cristiani che viveva all'interno di una comunità di origine greca. Qui, infatti, aveva operato l'apostolo Paolo circa 30 anni prima, dimorando per quasi tre anni a Efeso (dal 53/54 al 56/57).

In questo contesto «plurale», l'apostolo Giovanni è l'iniziatore, il primo anello di partenza della tradizione giovannea, che lentamente si andrà formando sul suo insegnamento e sulla sua predicazione. È probabile che a Efeso, dopo la distruzione di Gerusalemme e l'espulsione dei giudei (70 d. C.) si costituisca un'autentica «scuola giovannea», che riflette e sviluppa la predicazione che fa riferimento all'apostolo Giovanni, che è così l'iniziatore di una corrente o scuola, ma non l'autore materiale del vangelo come oggi lo possediamo.

Seconda tappa: dagli apostoli alla vita della comunità

La comunità è una realtà viva, che si struttura attorno alla fede in Cristo: essa celebra la liturgia, testimonia con la vita, subisce persecuzioni e naturalmente raccoglie testimonianze su Gesù o liste parziali di miracoli, insegnamenti, parabole per scopi immediati come la liturgia o la catechesi. Nel vangelo di Giovanni, per esempio, si trovano solo sette miracoli (già il numero sette è

emblematico, perché simbolico), che l'autore preferisce chiamare «segni», per riportarsi a un livello più profondo che non sia quello esteriore del miracolistico eclatante. Tutti questi «sette segni» sono costruiti in modo diverso da quelli narrati nei vangeli sinottici. Ecco di seguito l'elenco:

1. le nozze di Cana (Gv 2,1-11);
2. guarigione del figlio del funzionario romano (Gv 4,46-54);
3. guarigione del paralitico alla piscina di Betesda (Gv 5,1-18);
4. moltiplicazione dei pani (Gv 6,1-14);
5. guarigione del cieco nato (9,1-41);
6. risurrezione di Lazzaro (11,1-42);
7. pesca miracolosa (Gv 21,1-14).

Tutti questi «segni» hanno lo stesso schema: sono dialogati, c'è sempre un'azione, un crescendo che si sviluppa a volte in discorso lungo e articolato come nella moltiplicazione dei pani, un intermezzo e infine una lenta risoluzione verso la conclusione positiva. È evidente anche al lettore più sprovvisto che non ci troviamo più di fronte al «fatto storico» nudo e crudo, come possiamo intenderlo noi oggi.

Bisogna capire che le prime comunità cristiane hanno avuto una vita travagliata anche sul piano della fede e non hanno capito chi fosse Gesù da subito, ma hanno elaborato lentamente una «cristologia» che ha fatto fatica a prendere piede, in mezzo a eresie, rifiuti, contrapposizione di gruppi, di idee che spesso culminavano in reciproche scomuniche o esclusioni. Dai testi possiamo rilevare, e gli studi lo confermano, che la comunità che fa capo all'apostolo Giovanni, è una comunità divisa, frantumata, lacerata da divisioni, come lo sono anche quelle di Paolo (v. 1Gv 2,18-27; 4,1-6; 2Gv 7-11; 3Gv 9-11; per Paolo: 1Cor 1,10-16). Non bisogna lasciarsi ingannare da quanto scrive Luca: «Tutti i credenti stavano insieme e avevano ogni cosa in comune» (At 2,44), perché non rispecchia la realtà primitiva, ma idealizza ciò che dovrebbe essere la comunità.

Negli ultimi decenni del sec. I d.C. (80-90) le comunità sono abbastanza strutturate e hanno una vita propria e sviluppano un livello di riflessione avanzata, dove ormai il dato storico è, se non abbandonato, per lo meno superato. Ciò è logico anche perché non c'è più il contesto originario, che all'evangelista non interessa più. Con ogni probabilità, indipendentemente dal contesto storico e geografico originario, tutti questi «segni» sono stati raggruppati in una raccolta «pronto uso» per la catechesi o per la liturgia.

In Giovanni, per esempio, a differenza dei sinottici che riportano decine di parabole (basta pensare a Matteo che sul tema del «Regno di Dio» ne riporta sette e tutte raggruppate nel capitolo 13), ne troviamo solo due che non si trovano negli altri vangeli: la parabola del «Pastore bello» (Gv 10,1-16) e quella della vite e i tralci (Gv 15,1-8): tutte e due queste parabole sono legate alla formula di auto rivelazione divina «Io-Sono», di cui parleremo in altra rubrica. A questo secondo livello della trasmissione, si cominciano, dunque, a possedere scritti parziali, omogenei e indipendenti per uso personale o comunitario, senza ancora un progetto organico.

Terza tappa: la 1ª edizione scritta del vangelo

La terza tappa del lungo cammino formativo del vangelo è quella che gli studiosi, unanimemente, chiamano la tappa della prima edizione del vangelo scritto. Fino ad ora ci siamo trovati di fronte a figure singole o collettive anonime, che identifichiamo genericamente con il termine «comunità», non avendo altri riferimenti precisi. Da questo momento, da quando cioè il vangelo appare nella prima stesura scritta si può parlare di un singolo autore, cioè dell'evangelista che comunemente indichiamo con un nome: «Vangelo secondo Giovanni».

Tra gli studiosi c'è unanimità su questo punto: nella comunità giovannea vi erano due persone con lo stesso nome: uno è l'apostolo Giovanni che possiamo definire la «fonte» da cui ha origine il fiume della tradizione orale; e l'altro è Giovanni l'evangelista, presbitero dell'Asia Minore, figura eminente di teologo, a cui risale la prima edizione del vangelo scritto che è all'origine del vangelo attuale. L'esistenza di due persone con lo stesso nome ha creato una grande confusione d'identità, come testimonia anche lo storico antico sant'Eusebio (Storia ecclesiastica 2,31,3; 3,39,6) che parla dell'esistenza a Efeso di due tombe diverse per due Giovanni distinti.

Quarta tappa: la 2ª edizione scritta del vangelo

La quarta tappa della trasmissione del vangelo di Giovanni è la pubblicazione della seconda edizione di un nucleo di scritti, più ampia e più organica della prima con aggiunte che riflettono situazioni nuove di epoche più recenti. Sembra, per esempio, che nella comunità giovannea vi fossero problemi ad accettare la figura di Pietro come autorità: il quarto vangelo, infatti, presenta la fede del discepolo prediletto sempre come superiore a quella di Pietro (cf. Gv 13,23; 20,4.8; 21,7). Anche san Paolo ha conflitti spesso feroci con Pietro (cf. Gal 2,11-14).

All'interno di questa dialettica, in epoca posteriore una mano diversa dalla prima aggiunse il capitolo 21, dove a Pietro si attribuisce la funzione di «pastore» che non ha riscontro in tutto il vangelo precedente (cf. Gv 21,5-7).

Un altro esempio si trova nel racconto del cieco nato (Gv 9): l'evangelista annota che i genitori prendono le distanze dal figlio guarito «perché avevano paura dei giudei» (Gv 9,22), annotazione che non fa alcun problema, ma ciò che segue immediatamente sì, perché l'evangelista aggiunge una spiegazione di natura storica: «Infatti, i giudei avevano già stabilito che, se uno lo avesse riconosciuto come Cristo, venisse espulso dalla sinagoga» (Gv 9,22-23). Questa notizia non può che essere di molti anni dopo, posteriore al 90 d.C., quando i giudei espulsero definitivamente i cristiani dalla sinagoga. Un autore diverso dall'evangelista ha aggiunto queste parole, proiettando al tempo di Gesù una situazione drammatica del suo tempo.

La tensione tra giudei e cristiani, alla fine del sec. I, era tale che gli ebrei composero una apposita «maledizione» (in ebr. birkat hamminim – benedizione [contro] gli eretici) aggiunta alla preghiera ufficiale, detta delle «diciotto benedizioni» per stanare i giudei che erano diventati cristiani e che erano considerati eretici.

Quinta tappa: la 3^a edizione scritta del vangelo

L'ultima tappa della trasmissione del testo del vangelo di Giovanni corrisponde alla terza edizione scritta del vangelo come testimonia un papiro datato intorno al 120-130, trovato in Egitto vicino al Cairo in una casa privata (papiro Rylands, scoperto nel 1896) che riporta due piccoli brani della passione: Gv 18,31-33 e 37-38). Questo piccolo papiro è di somma importanza perché ci dice che all'inizio del sec. II il vangelo di Giovanni come lo abbiamo oggi circolava anche in Egitto, fuori della Palestina, lontano da Efeso, segno che il testo era ormai definito e utilizzato; ne consegue che il testo definitivo, cioè la terza edizione scritta, deve collocarsi come data probabile negli ultimi due decenni del sec. I.

Nel frattempo, anche gli altri tre vangeli si sono affermati, sedimentati nella tradizione e nella liturgia, viaggiando insieme, ma sviluppando quattro prospettive degli stessi eventi, quattro angoli di visuale per uno stesso progetto: la fede nel Signore Gesù. Intorno al 150 d.C. i quattro libretti che camminavano separati, furono messi insieme, cuciti in un solo volume e da quel momento la comunità dei credenti, fino a noi, hanno tra le mani un solo libro con cinque volumi: i quattro vangeli canonici e gli Atti degli Apostoli.

Fin qui la storia complessa, che abbiamo semplificato oltre ogni umana tolleranza, per dire che il vangelo di Giovanni non si può attribuire alla mano

di un solo autore, ma alla vita, alla testimonianza, alla liturgia e alla fede di una comunità, dove vivevano alcune personalità di spicco, autorevoli e degni di stima che ci hanno tramandato non la vita di Gesù, che è impossibile scrivere, ma solo quei fatti sufficienti «per la nostra salvezza» (Dei Verbum, 11; cf. Gv 20,30-31; 21,24-25).

Chi è l'autore del quarto vangelo?

Alla luce di quanto abbiamo detto, dobbiamo superare la nostra convinzione che autore e scrittore siano la stessa persona. Per quanto ci riguarda possiamo dire:

1. L'apostolo Giovanni, il figlio di Zebedeo, è l'autore del quarto vangelo come l'antenato sta al pronipote. Egli è autore perché la sua predicazione e testimonianza stanno all'origine della tradizione giovannea; prima in Palestina e poi in Turchia, a Efeso; qui altri hanno ripreso contenuti e testimonianza di Giovanni e l'hanno sviluppata, integrando, arricchendo e incarnandolo.

2. L'apostolo Giovanni non è autore come possiamo intenderlo noi oggi, perché non ha confezionato alcun libro e non vi ha messo il sigillo del *copyright*. La sua testimonianza di e su Gesù si è diluita nel tempo, diventando vita di una comunità, che non ha mai pensato di tramandarci un testo da museo, ma l'annuncio gioioso che Gesù è il Messia, il Figlio di Dio (cf. Mc 1,1). Di lui, come autore nel senso che abbiamo spiegato, parlano sette testimonianze al di fuori del NT (Ireneo di Lione, Papia di Geràpoli, il Canone muratoriano, il Prologo monarchiano, Clemente Alessandrino e tutti sono databili tra il II e III secolo).

3. Il quarto vangelo in cinque testi parla di un «discepolo che Gesù amava» (Gv 13,23; 19,26; 20,2; 21,7.20) e in altri due di un «altro» discepolo non meglio identificato (Gv 1,35-40 e 18,15). Probabilmente si tratta di due persone diverse. Il primo appellativo potrebbe essere dato dallo scrittore del vangelo che ricordando il suo maestro, l'apostolo Giovanni, ne parla anche con affetto, mettendo in evidenza la sua familiarità particolare con il Signore. Nello stesso tempo «il discepolo che Gesù amava» può anche estendersi a tutti coloro che entrano in contatto con Gesù nella fede e lo accolgono come Figlio di Dio, per cui partecipano alla vita d'amore del Signore come i lettori che siamo noi. Le due interpretazioni si integrano a vicenda.

4. Avviandoci alla conclusione, possiamo dire che la «voce» che ha dato origine al vangelo, attraverso la predicazione, è quella di Giovanni l'apostolo; una voce così forte e potente che si estese presto in tutto l'Oriente dove, in Turchia, trovò un discepolo che la raccolse e la volle divulgare ancora di più, fissandola per iscritto perché molti altri ne potessero usufruire.

5. Egli non si limitò a riportare la «voce», ma insieme ad essa raccolse la sua eco, aggiunse testimonianze che integrò con altre fonti dando corpo al testo come è arrivato fino a noi. Questo evangelista scrittore non è palestinese, ma con ogni probabilità un greco che aveva assorbito la cultura multi-etnica di Efeso, si era imbevuto anche di un «sapere» giudaico, vivendo all'interno di una comunità mista fino al punto da fare del giudaismo lo sfondo culturale e ambientale del suo vangelo, come cercheremo di mettere in rilievo studiando il racconto delle nozze di Cana.

6. Questo vangelo è indirizzato sia ai cristiani provenienti dal giudaismo, sia a quelli che provengono dall'ellenismo, ai quali l'autore presenta un vangelo che educa alla maturità della fede. Chi ha incontrato Gesù per la prima volta come un catecumeno (vangelo di Marco), ed è poi diventato un discepolo di Gesù (vangelo di Luca), divenendo anche un catechista (vangelo di Matteo), ora può bere alla fonte spirituale e contemplativa del quarto vangelo. Senza fretta perché in Gv ogni parola ha un significato ovvio e uno nascosto, che bisogna cercare, ruminare, centellinare e assaporare, lasciando alla Parola, attraverso le singole parole, la possibilità di depositarsi nell'intelligenza e nel cuore, per diventare alimento e bevanda di vita: «Io-Sono il pane della vita; Io-Sono la vite, voi i tralci» (Gv15,5).

(4) Segni e indizi per imparare a crescere

Il racconto delle nozze di Cana è un brano chiave di tutto il vangelo perché ci offre la prospettiva da cui l'autore ci obbliga a guardare alla vita di Gesù, alle sue parole e ai «segni» che compie. Se vogliamo capire quello che l'autore intende farci capire, dobbiamo cercare di entrare nella sua mentalità e nel suo cuore. Troppo spesso «usiamo» il vangelo come un «prontuario» superficiale o come lettura spirituale edificante, in base al principio che «tanto male non fa», perdendo così la carica esplosiva della potenza della Parola di Dio che in quelle pagine propone un «Patto di alleanza» e offre un progetto di vita che è «eversivo» per la logica del mondo.

Per questo non si può liquidare con due battute e, a costo di apparire esagerati, vogliamo insistere nel leggere il racconto di Cana non come racconto autonomo, ma «dentro» la visione globale del IV vangelo. È l'unico modo serio che abbiamo per non fare dire al vangelo quello che vogliamo noi. Il vangelo di Giovanni è come l'orizzonte: più uno s'innalza più l'orizzonte si allarga. Nessuno può imprigionare Dio in una formula o una tesi e allo stesso modo nessuno può contenere il volto di Gesù che il IV vangelo dipinge. Dobbiamo accontentarci di approssimazioni, sapendo che dopo avere fatto enormi sforzi per dividere, comprendere e definire, il IV vangelo resta un «mistero» nel vero senso della parola: un mondo che sfuggendo alla curiosità ne suscita altre e più profonde.

A tutto tondo

Non c'è che l'imbarazzo della scelta: ogni commentatore offre una soluzione o proposta, ma nessuna riesce ad esaurire in modo soddisfacente la pienezza che il IV vangelo porta in sé. Ogni proposta ha un aspetto interessante che si adatta al vangelo, ma senza esaurirlo: il vangelo di Giovanni sfugge a ogni definizione e divisione, perché ci costringe a seguire Gesù passo dopo passo, centellinando un'esperienza che conduce lentamente, ma progressivamente alla scoperta della sua personalità. Nessuno può afferrare il vangelo di Giovanni illudendosi di poterlo costringere entro categorie ristrette.

Ogni parola ha sempre un duplice significato: uno immediato che corrisponde al senso comune che ha nel vocabolario; l'altro, nascosto nel ventre della parola stessa perché aspetta che il lettore, come una levatrice, ne faccia venire alla luce il volto nascosto nella trama silenziosa del suo profondo, che può

manifestarsi solo se il significato segreto può risuonare nel silenzio dell'ascolto.

Sul vangelo di Giovanni bisogna «stare» (Gv 8,31) con assiduità, coscienti di dedicargli non avanzi di tempo, ma di perdere il tempo migliore. Bisogna perdersi dentro le pagine, dentro le frasi e singole parole, assaporarle una dopo l'altra, sorseggiando e gustando il senso che si svela e che ci manifesta a noi stessi, perché solo immergendoci dentro la Parola noi scopriamo che lui conosce quello che c'è dentro ciascuno di noi (cf. Gv 2,25).

L'autore del IV vangelo come un vero genio della narrativa non racconta una vita cronologica di Gesù, ma descrive dettagliatamente la prima (Gv 1,19-2,1) e l'ultima settimana (Gv 12,1) di vita pubblica. Nella mentalità orientale gli «estremi» (qui prima e ultima settimana) indicano la totalità dell'insieme che sta in mezzo, come «entrare e uscire; cielo e terra; sedere e camminare». L'autore sembra dire ai suoi lettori: è inutile che vi descriva tutta la vita di Gesù, vi basti conoscere la prima e l'ultima settimana per avere la chiave di senso della sua vita.

La prima settimana anticipa tutti i temi che verranno trattati nel resto del vangelo; mentre l'ultima settimana registra l'epilogo che si snoda come un dramma che non lascia respiro: lavanda dei piedi, discorsi di addio, tradimenti, processi, notte, ombre della notte, morte ignominiosa di sangue e violenza e croce, trasformata da supplizio di vergogna in trono della gloria dove sta assisa la maestà di Dio. All'interno dell'ultima settimana si trovano i capitoli 18 e 19 di Gv, che narrano la passione, morte e glorificazione con uno schema in 5 atti, più una premessa e una conclusione, per formare un dramma in 7 parti: il dramma di Dio, il dramma dell'uomo.

Prima settimana: ritorno al «principio»

La prima settimana della vita di Gesù, descritta dal IV vangelo, è un evidente richiamo alla settimana della creazione (Genesi cap. 1), di cui mantiene la struttura letteraria e la potenza dell'attacco con quell'«In principio» (Gen 1,1; Gv 1,1) che cattura testa e cuore: chiunque capisce che non si tratta di «inizio temporale», ma di un «fondamento» che riguarda la consistenza stessa dell'esistenza.

In Genesi i sei giorni della creazione sfociano nel «settimo», lo shabàt, il giorno riservato a Dio; nel IV vangelo, invece, l'enumerazione minuziosa, quasi contabile, dei sei giorni nei quali Gesù, come un nuovo creatore compie i «segni» che lo manifestano all'esterno, sfocia pacatamente nel racconto delle nozze di Cana che forma così un blocco con ciò che precede (e diventa anche la premessa di quanto segue, come vedremo).

Dopo il solenne «In principio» (Gv 1,1), infatti, per tre volte segue l'espressione «il giorno dopo» (Gv 1.29.35.43) che sommati fanno tre giorni. Il racconto delle nozze di Cana che segue immediatamente comincia con l'indicazione di tempo: «Il terzo giorno» (Gv 2,1), dando corpo così a una struttura di «sei giorni». Il giorno sesto è il giorno della creazione di Adam che ora diventa il giorno dell'uomo nuovo, che invita non solo Israele, ma l'umanità tutta all'alleanza con Dio, simboleggiata nel racconto di Cana dalle anfore di pietra che giacciono inerti per terra (Gv 2,6) e dal vino abbondante che annuncia l'era messianica già cominciata. Questo sesto giorno costituisce «il principio dei segni compiuti da Gesù» con cui «manifestò la sua gloria e i suoi discepoli cominciarono a credere in lui» (Gv 2,11). Con tale schema letterario temporale, entro i confini di una settimana, l'autore ci dice che Gesù è il «nuovo creatore» di una nuova umanità: il Regno di Dio.

Ultima settimana: il Servo pasquale

Se la prima settimana della vita pubblica di Gesù è la «settimana della creazione» che ritrova il suo senso nel Lògos incarnato, l'ultima settimana (Gv 12,1), quella che precede la morte, è dentro un contesto pasquale e l'insistenza con cui l'evangelista annota questa dimensione, è indice dell'importanza che egli stesso vi annette: «Era vicina la pasqua dei giudei» (Gv 11,55); «sei giorni prima della pasqua» (Gv 12,1); «durante la festa (di pasqua)» (Gv 12,20); «prima della festa di pasqua» (Gv 13,1).

Nell'ultima settimana ha luogo la lavanda dei piedi che per l'autore del IV vangelo è l'equivalente del racconto dell'istituzione dell'eucaristia (cf. Gv 13,1-20; cf. Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,15-20; 1Cor 11,23-25). L'autore mette così il servizio sullo stesso piano dell'eucaristia, riconoscendovi pari dignità di sacramento: Pane/Vino e Parola e Servizio, che fa abbassare per amore, manifestano la vera natura di Dio e lo rendono visibile nella vita della chiesa. Anche i discorsi di addio (cf. Gv 13,31-16,33) durante la cena pasquale avvengono nell'ultima settimana: in essi Gesù pone le condizioni e determina le coordinate per il futuro. Chiudono l'ultima settimana: la preghiera sacerdotale di Gesù (Gv 17,1-26), cattura, processi, condanna, morte e risurrezione (Gv 18-20).

Le due settimane, poste una all'inizio della vita e l'altra alla fine, formano come due pietre miliari che servono da riferimento a chi vuole addentrarsi dentro la fitta vegetazione del vangelo di Giovanni. Esse costituiscono come due fari che illuminano la dimensione di «tutta» la vita di Gesù: egli è il nuovo creatore, ma è anche il redentore; è il Dio che chiama dal nulla tutte le cose, ma è anche il Dio che si annulla per essere fedele a se stesso; è onnipotente nella creazione ed è impotente nell'incarnazione; è il Lògos/Sapienza che

modella tutte le cose ed è la carne fragile della mortalità umana; è l'eterno che regola il tempo ed è anche ritmato dal tempo che condiziona la sua vita; egli è «in principio presso Dio», ma viene anche «tra i suoi» che lo rifiutano; è la luce che illumina il mondo, ma sta anche nelle tenebre che cercano di sopraffarlo.

La prima settimana culmina nel racconto di Cana, l'ultima nell'«ora» della glorificazione: le due settimane si tengono insieme come l'arco di un ponte, perché Cana anticipa l'«ora della Gloria», mentre questa fa vedere, manifesta l'abbondanza messianica che sgorga dalla croce con la consegna dello Spirito Santo (Gv 19,30).

Povertà di parole, pienezza di parola

Dal punto di vista della narrazione, cioè come racconto che tramanda una «vicenda», il vangelo è simile a quelli sinottici (Marco, Matteo e Luca); dopo la presentazione di Giovanni Battista (Gv 1), anche il IV vangelo descrive prima l'attività di Gesù in Galilea e infine in Giudea, a Gerusalemme dove conclude con la sua morte e risurrezione. Esso si compone di circa 15.000 parole greche, di cui solo 1.100 sono parole diverse: un vocabolario povero, essenziale, se circa 13.900 parole si ripetono continuamente. Tale dato deve metterci in allarme, perché alla povertà del vocabolario materiale corrisponde un'immensa ricchezza concettuale e simbolica che travalica ogni singola parola per obbligarci a scendere nel pozzo profondo del significato nascosto.

Mai presumere di capire Giovanni: quando abbiamo creduto di averlo capito, egli è già pronto per portarci a un altro livello, a un senso più alto. La tradizione ne ha raffigurato l'autore con il simbolo dell'aquila, che rappresenta il quarto vivente dell'Apocalisse (Ap 4,7), e a buon diritto, perché il IV vangelo vola ad altezze vertiginose che solo chi è equipaggiato bene può sperare di raggiungere.

Le 15.000 parole di cui si compone il vangelo che canta il Lògos sono distribuite in 20 capitoli (il capitolo 21, l'intervista di Gesù a Pietro è un'aggiunta posteriore). Il modello narrativo ormai quasi da tutti accettato, divide questi 20 capitoli in due parti, abbastanza omogenee:

- 1a parte, cap. 1-12, detta Libro dei segni;
- 2a parte, cap. 13-20 (+21), Libro dell'ora o della gloria.

a) Il libro dei segni

La prima parte si chiama «libro dei segni» perché descrive l'attività pubblica di Gesù che compie alcuni gesti o «segni». Bisogna fare molta attenzione nell'uso delle parole, perché nel IV vangelo non ricorre mai la parola

«miracolo, *dýnamis, téras*», abbondanza frequente nei sinottici. In Gv ricorre sempre e solo il termine «*sēmèion, segno*», che non ha nulla di eclatante o miracoloso, come lo intendiamo noi razionalisti occidentali, perché esso è soltanto un «indicatore»: un segno è qualcosa che rimanda a una realtà diversa. I «*segni*» che Gesù compie rimandano tutti al pozzo profondo della sua personalità.

I segni più importanti che l'evangelista registra per farci conoscere la persona Gesù sono i seguenti che formano anche uno schema di catechesi catecumenale:

- 1° segno di Cana (2,1-11): le nozze (progetto per Israele);
- segno dell'acqua (4,1-42): la samaritana (etica dell'incontro);
- 2° segno di Cana (4,46-54): figlio del centurione (progetto per il mondo);
- segno del liberatore (5,1-18): paralitico alla piscina (la persona è il valore assoluto);
- segno del pane (6,1-66): moltiplicazione pani (nuova manna);
- segno della luce (9,1-41): cieco nato (cammino della fede);
- segno del «pastore bello» (10,1-21): attrazione di Dio (metodo di Dio);
- segno della vita (11,1-44): risurrezione di Lazzaro (anticipo della morte di Gesù);
- segno dell'olio (12,1-11): unzione a Betània (anticipo della sepoltura).

Compito del vangelo è farci incontrare l'uomo Gesù per farcelo conoscere come Figlio di Dio e aiutarci a scoprirlo come Dio redentore, attraverso i «*segni*» che egli compie nella sua vita e che ci offre come indizi: per scoprire questi indizi, è necessaria la fede. È interessante notare come la parola «*segno*» solo nel vangelo di Giovanni ricorre 17 volte (Gv 2,11.18.23; 3,2; 4,48.54; 6,2. 14.26.30; 7,31; 9,16;10,41 11,47; 12,18.37; 20,30) e 7 volte nell'Apocalisse (Ap 12,1.3; 13,13.14; 15,1; 16,14; 19,20), mentre non si trova nelle lettere, per un totale complessivo nell'opera giovannea di 24 volte che è una percentuale sufficiente a farci capire l'importanza che l'autore vi annette.

b) Il libro dell'ora della gloria

La seconda parte è detta «libro dell'ora» o «libro della gloria», perché in Giovanni la «gloria» di Gesù si manifesta nell'«ora della morte». Attorno alla parola «ora», l'autore tesse tutto un reticolato teologico di straordinaria intensità. La parola ricorre in tutto il vangelo 19 volte, di cui 9 nella prima parte e 10 nella seconda, stabilendo così un equilibrio distributivo perfetto in tutto il vangelo. Ciò significa che la parola «ora» tesse la trama del testo.

Non si può capire il vangelo di Giovanni se non si comprende il significato di questa piccola parola «ora», che non indica un tempo, ma l'evento della salvezza che stravolge la logica e capovolge le priorità.

Il racconto delle nozze di Cana riporta l'espressione chiave: «Donna, ... non è ancora giunta la mia ora» (Gv 2,4), che idealmente e realmente si ricollega con la preghiera finale di Gesù: «Padre, è venuta l'ora» (Gv 17,1). Il racconto di Cana apre e proietta lo sguardo del lettore sulla fine, passando dall'ora ancora assente all'ora finalmente giunta: l'ora della morte che coincide con l'ora della glorificazione del Figlio di Dio: «Padre, è venuta l'ora: glorifica il Figlio tuo perché il Figlio glorifichi te» (Gv 17,1). Paternità e figliolanza s'intersecano e si fondono nell'unica «gloria» che rispecchia nel Figlio il volto del Padre e nel Padre manifesta il volto del Figlio.

Il peso della «gloria»

La parola «gloria» non significa rendere onore a qualcuno con deferenza, riconoscendone l'autorità e anche la vanità esteriore che diventa vanagloria di individui inconsistenti. In ebraico il termine «Kabòd», tradotto in greco con «Dòxa», indica la natura stessa di Dio. Il termine, infatti, veniva usato come «Nome alternativo» di Dio.

Gli ebrei non pronunciano mai il nome YHWH e, infatti non sappiamo quale ne sia l'esatta pronuncia. Ancora oggi nella preghiera e leggendo la Scrittura, ogni volta che un ebreo con gli occhi incontra la parola «YHWH», con le labbra pronuncia un nome alternativo, come «Adonai, Signore», «Elion, Onnipotente», «Shem, Nome», «Maghèn, Scudo», «Maqòm, Luogo», «Shekinàh, Dimora-Presenza», oppure «Kabòd, Gloria». Il Targum usa anche il termine aramaico «Memràh, Parola».

«Gloria» in ebraico ha attinenza con l'idea di «peso» che indica il «valore» della persona: il riferimento è alla «consistenza», perché in Oriente ciò che è pesante ha più valore di ciò che è leggero. Un uomo grasso vale più di un magro, perché il suo «essere» è consistente, pesante, cioè solido e stabile. Da questo punto di vista, Dio è l'essere glorioso per eccellenza perché trabocca del peso dell'esistenza: ne è anzi il creatore. Dare gloria a qualcuno significa, quindi, riconoscerne il valore, validità, consistenza e importanza.

I banchetti dei re orientali sono confezionati prevalentemente con vivande grasse, espressione della «pesantezza», cioè dell'importanza, della «gloria» (cf. Gb 36,16; Is 26,6). Il racconto delle nozze di Cana termina infatti con una nota del redattore che esprime esattamente tale idea: «Questo, a Cana di Galilea, fu il principio dei segni compiuti da Gesù; egli manifestò la sua gloria (dòxa, kabòd) e i suoi discepoli cominciarono a credere in lui» (Gv 2,11).

Esegeti e commentatori sono d'accordo nel dare rilievo specifico a questa parola pregnante che racchiude in sé la sintesi teologica di tutto il vangelo, che già nel prologo si apre con questa parola ripetuta due volte nello stesso versetto (Gv 1,14 per 2 volte) e si chiude con l'annuncio della morte di Pietro che deve glorificare il Signore (Gv 21,19). Lo stesso termine si trova a metà esatta del vangelo, quando l'evangelista, di fronte alla incredulità dei giudei, cita il profeta Isaia «perché vide la sua gloria e parlò di Lui» (Gv 12,41; cf. Is 6,1-4).

In tal modo la parola «gloria» segna le nozze di Cana, discrimina la fede dall'incredulità e trasforma la morte in testimonianza gloriosa. Ancora una volta troviamo la struttura orientale: inizio e fine per indicare che il termine «gloria» è la chiave di volta di tutto il vangelo: tecnicamente si dice che questi due testi all'inizio e alla fine, formano «una inclusione», quasi un abbraccio che comprende quello che c'è nel mezzo: tutta la vita di Gesù.

Se dovessimo sintetizzare il IV vangelo in una parola, sarebbe lecito presentarlo come vangelo «dell'ora della gloria». Qual è il contenuto, valore, peso dell'«ora» e della «gloria» lo vedremo facendo l'esegesi del racconto di Cana, parola per parola.

(5) Un vangelo, moltissime prospettive: dall'ora alla gloria

Facciamo ancora un passo avanti per raggiungere l'obiettivo che ci siamo dati con la rubrica della nostra rivista «Così sta scritto», e cioè aiutare i lettori a vincere l'approccio superficiale alla Bibbia con un'attenzione più rispettosa del testo che per noi è Parola di Dio.

Ogni volta che prendiamo in mano la Bibbia dobbiamo avere lo stesso atteggiamento e la stessa sensazione che ebbe Mosè quando vide il roveto di fuoco e scoprì di trovarsi davanti a Dio: si tolse i calzari, abbassò la testa fino a terra e stette in adorazione (Es 3,1-6). Noi invece siamo stati abituati a leggere la Bibbia come un libro di racconti edificanti o come un codice etico, da cui prendere quello che serve all'occasione, perdendo di vista la visione globale del disegno di Dio che la Bibbia descrive: un progetto di alleanza inserito nella storia dell'umanità.

Ne deriva che la Bibbia è una prospettiva di vita e bisogna impararla frequentandola assiduamente e mettendo in connessione tra loro fatti, eventi e parole per poterne cogliere la portata unitaria. Nessun fatto narrato nel vangelo o in qualsiasi altra parte della Bibbia può essere preso da solo e staccato dal suo contesto naturale, perché significa sfalsarne il senso: vale per le nozze di Cana, le parabole o i miracoli.

In ginocchio davanti al trono della Gloria

Alla luce di quanto appena detto, forniamo di seguito una visione d'insieme dello schema di tutto il vangelo di Giovanni, che ci serve anche come consultazione quando vogliamo leggerne un brano o un passo: vedere dove è collocato, quale posto occupa all'interno del progetto dell'autore. In questo modo capiremo meglio e più profondamente. Forse all'inizio ci costerà un po' di fatica, ma siamo sicuri che i lettori conoscono il proverbio «non c'è rosa senza spine».

Sul IV vangelo sono state fatte molte proposte di divisione e di strutture, segno della complessità e forse anche dell'irriducibilità del testo: possiamo sfiorarlo, ma non possederlo, possiamo intuirlo, ma non dominarlo perché la Parola di Dio è, sì, scritta con parole dell'uomo che usa le regole delle grammatiche delle lingue umane, ma è anche la Parola di Dio che emerge dal limite in tutto il suo splendore superandoci in sovrabbondanza.

Gli stessi disaccordi tra gli studiosi non sono alternativi, ma angolature diverse, di cui ognuno coglie un aspetto che non necessariamente nega gli altri, ma semmai si integra con essi che espongono altri punti di vista. Di fronte alla Parola di Dio bisogna essere «umili» e bisogna stare anche «in ginocchio» perché essa è il trono della gloria del Lògos che diventa fragilità per mettersi al nostro livello: «E il Lògos carne fu fatto» (Gv 1,14).

a) Cana punto di arrivo e punto di partenza

Tra tutte le proposte di divisione del vangelo di Gv, ci sembra più interessante quella dello studioso Frédéric Manns (cf. bibliografia della 1^a puntata: L'Évangile 12-17), specialista del vangelo di Gv e di letteratura giudaica che insegna a Gerusalemme allo Studium Biblicum Franciscanum. La particolarità della sua proposta (e di tutta la sua impostazione esegetica) sta nel fatto che egli, più di ogni altro, mette in rapporto il IV vangelo con la letteratura giudaica e i testi di Qumran, con l'obiettivo espresso di ricercare il sottofondo originario della predicazione di Gesù e della presentazione che ne fa l'autore del vangelo.

È vero: poiché noi non conosciamo il giudaismo, non capiamo il 90% del significato del vangelo. Lo schema sintetico del IV vangelo, suggerito da Frédéric Manns, che riportiamo sotto, ci aiuta a rilevare subito che il racconto delle nozze di Cana non è un masso erratico, ma è inserito dentro una visione teologica che ha come epicentro geografico la cittadina di Cana dove Gesù compie «due segni»: uno rivolto ai Giudei con le nozze di Cana (Gv 4,1-12) e l'altro rivolto ai Pagani con la guarigione del figlio del funzionario regio (Gv 4,43-51).

b) Da Cana a Cana: due rivelazioni di una sola Gloria

A Cana, quindi, avvengono due rivelazioni che riguardano il mondo intero: i giudei e i pagani, i credenti e i non credenti, il mondo biblico e il mondo estraneo alla Bibbia. Questi due segni sottolineano già nel loro stesso annuncio, l'universalità del messaggio di Gesù che l'evangelista mette in evidenza, perché la rivelazione del monte Sion fu riservata al solo popolo ebraico, mentre ora, nell'era messianica, Dio parla al mondo intero, senza più distinzione di popolo, lingue, tribù e nazioni (cf. Ap 7,9). Troviamo pertanto

qui un primo velato accenno all'alleanza del monte Sinai che svilupperemo più avanti perché intimamente connesso con il racconto delle nozze di Cana.

I due segni di Cana (nozze e guarigione) sono in relazione tra loro e non solo perché avvengono nello stesso luogo, ma perché è lo stesso autore che li collega anche dal punto di vista letterario. Infatti, se guardiamo lo schema, nella sezione «2,1-4,59: I primi due segni ovvero da Cana a Cana», vediamo subito un procedimento circolare o come si suole dire a «chiasmo», cioè a incrocio, dove al 1° punto corrisponde l'ultimo, al 2° il penultimo, al 3° il terzultimo e via di seguito fino a un incrocio che costituisce la parte centrale comune.

Da Cana al monte Sinai

Il punto centrale della sezione che comprende i «due segni di Cana» è un duplice dialogo: il primo quello con Nicodemo riguarda la nuova nascita nello Spirito, mentre il secondo comprende quello di Giovanni Battista con i discepoli sulla identità del Cristo, quasi a dire che per conoscere il Cristo e incontrarlo è necessario «rinascere dallo Spirito Santo». Non basta fare una passeggiata per andare a trovare Gesù, bisogna stare dalla parte dello Spirito, cioè dall'alto, per potere diventare discepoli del messia (cf. Gv 3,3).

I due segni di Cana sono una forma di preparazione perché pongono le condizioni per accedere alla nuova rivelazione. Sul monte Sinai Dio rivelò il suo «Nome, Yhwh» e lo affidò a Israele perché lo custodisse e lo testimoniassse nel mondo. A Cana Gesù manifesta la sua gloria, rivelandosi a Israele e a tutte le genti, per riproporre all'umanità il disegno originario della creazione: una sola famiglia, un solo popolo, un solo Dio creatore.

Il racconto delle nozze, cioè il 1° segno di Cana, è dunque il punto di partenza di questo nuovo processo di rinnovamento della creazione intera, mentre la guarigione dalla morte del figlio del funzionario pagano, cioè il 2° segno di Cana, è il punto di arrivo: nelle nozze di Cana si riprende il tema del Monte Sinai, che fonda l'identità attraverso la Legge (le regole), mentre nel segno della guarigione, troviamo il germe della nuova creazione e della nuova vita che risorge, nonostante Adamo: se il peccato di Adam consistette nel rifiutare di somigliare al Lògos, cioè al Figlio, ora il Figlio, il nuovo Adam, accetta di riflettere in sé il volto del Padre e di essergli obbediente, anche fino alla morte, anche oltre la morte (cf. Fil 2,8-11).

Di seguito lo schema generale del vangelo di Giovanni, proposto da Frédéric Manns in una nostra traduzione dal francese e con qualche modifica da noi apportata:

Struttura del Vangelo di Giovanni

1,1-51: Introduzione:

1,1-18: prologo

1,19-51: vocazione dei discepoli

2,1-4,59: I due primi segni ovvero da Cana a Cana:

a) 2,11-12: 1° segno: manifestazione della gloria ai Giudei a Cana

b) 2,13-25: il segno del tempo e l'annuncio del nuovo tempo

c) 3,1-21: dialogo con Nicodemo: rinascita dall'acqua e dallo Spirito

c') 3,22-36: dialogo di Giovanni Battista con i suoi discepoli

b') 4,1-42: dialogo con la Samaritana sul nuovo culto

a') 4,43-51: 2° segno: manifestazione della gloria ai pagani a Cana

5,1-6,71: Due segni ovvero da Gerusalemme a Cafarnaò:

- 5,1-15: guarigione del paralitico

- 5,16-47: discorsi

- 6,1-15: moltiplicazione dei pani

- 6,16-25: transizione

- 6,26-71: discorso sul pane di vita

7,1-10,42: Dalla festa delle Tende alla festa della Dedicazione:

7,1-53; 8,12-59: festa delle Tende [8,1-11: adultera: aggiunta]

9,1-41: guarigione del cieco nato

10,1-21: Gesù bel pastore e porta delle pecore

10,22-42: l'identità del Cristo

11,1-12,50: Da Betania a Gerusalemme:

11,1-57: resurrezione di Lazzaro

12,1-11: unzione di Betania

12,12-18: ingresso messianico di Gesù a Gerusalemme

12,20-36: Annuncio della glorificazione attraverso la morte

12,37-50: Conclusione

13,1-17,26: Discorsi di addio:

a) 13,1-38: lavanda dei piedi

b) 14,1-31: primo discorso di addio

c) 15,1-17: la vite e i tralci

c') 15,18-16, 4: persecuzione dei discepoli

b') 16,5-33: secondo discorso di addio

a') 17,1-26: preghiera di Gesù

18,1-20,29: Passione e risurrezione:

a) 18,1-14: arresto al giardino

b) 18, 28-19,16b: processo davanti a Pilato

a') 19, 16c-42: morte e sepoltura di Gesù

c) 20,1-18: Pietro e il discepolo al sepolcro. Apparizione a Maria

c') 20,19-29: Apparizioni ai discepoli e a Tommaso

20,30-31: Conclusione

21,1-25: Appendice

La Gloria ricama tutto il vangelo di Giovanni

Questo schema ha il pregio di tenere presente non un solo metodo di lettura, ma di integrare metodologie diverse: lo schema geografico (da Cana a Cana; da Gerusalemme a Cafarnao; da Betania a Gerusalemme) s'inserisce in quello liturgico (festa delle Tende e festa della Dedicazione) e questo, a sua volta, in quello tematico (segni, tema della gloria, discorsi di addio, passione, ecc.) e tutti all'interno di un progetto di fondo dell'evangelista, che ruota attorno al termine «gloria» e a quello dell'«ora», due parole che ricorrono da cima a fondo come due tessiture che tengono in piedi tutto l'ordito del vangelo con la loro ricorrenza che potremmo definire «ostinata».

Gv vuole costringere il lettore a prendere coscienza di queste due parole: «gloria» che in greco si dice «dòxa» e «ora» che in greco si dice «hòra». Di ciascuna diamo una breve e sintetica descrizione.

a) Ogni pagina trasuda gloria

La parola «gloria – dòxa» si trova in Gv 1,14 (2 volte), nel racconto delle nozze di Cana (Gv 2,11), a metà del vangelo (Gv 12,41) e alla fine (Gv 17,1.5.22.24), formando così una inclusione, cioè un termine non casuale, ma volutamente immesso (incluso) nel testo per racchiudere tutto ciò che c'è in mezzo e poterlo leggere alla luce del significato di questo termine. Non si può capire il vangelo e tanto meno il racconto delle nozze di Cana se non comprendiamo bene quale sia il significato della parola «gloria – dòxa» che diventa così una chiave d'interpretazione di tutto il vangelo e non solo delle nozze di Cana.

Lo stesso termine infatti, oltre alle 8 volte sopra citate, si trova nel IV vangelo altre 15 volte, costituendo così un mosaico che racchiude tutto il vangelo (Gv 5,41.44 [2x]; 7,18; 8,50; 9,24; 11,4.31.40; 12,23.28.43; 13,32; 16,14; 21,19) per un totale di 23 volte. Si potrebbe dire che non c'è pagina del vangelo di Gv che non riporti la parola «gloria» oppure un verbo che indica l'azione gloriosa del «manifestarsi» (phaneròō: 1,31; 3,21; 9,3; 21,1). È questo che intendiamo dire con l'espressione «parola ostinata», cioè martellante, ricorrente: una parola senza della quale l'intero disegno del vangelo si perde e si smarrisce.

b) Il peso della Gloria

La parola «gloria – dòxa» traduce il termine ebraico «kabòd» che gli ebrei del tempo di Gesù utilizzavano come sostituto del Nome di Dio «Yhwh», Nome che nessuno poteva pronunciare. Essa è dunque un sinonimo di «Signore», usato nella preghiera e nelle conversazioni, ma c'è dell'altro.

In ebraico la parola «kabòd» deriva dalla radice «k_b_d», che contiene in sé il senso di «peso», per cui una cosa gloriosa è una realtà pesante, in quanto cioè è consistente; «la gloria» infatti esprime il valore e la consistenza esistenziale e sociale di una realtà, di una persona, di una funzione. L'uomo orientale ama «il grasso» perché indica più peso e quindi più consistenza, cioè maggiore autorità, significato, importanza. Dio è «glorioso» perché è l'essere più «pesante» che esista, in quanto è la pienezza stessa dell'esistenza: è il Creatore.

La «Gloria» riferita a Dio non è qualcosa di astratto o di pomposamente rituale, ma indica il «Nome» stesso di Dio, cioè la sua natura e la sua vita, che è solida, consistente, piena. «Dare gloria a Dio» significa riconoscerne la «signoria» e la maestà e riconoscersi suoi figli ubbidienti.

c) L'ora della gloria

L'altra parola che abbiamo è «khôra – ora», nel senso di «momento» e quindi riguarda il tempo, che nella Bibbia ha sempre due valenze: una riguarda l'aspetto ordinario ed è la successione degli eventi come capitano e che in genere ognuno di noi subisce (il giorno, la notte, ieri, oggi, ecc.) e che nella Bibbia si chiama «chrònos – tempo»; l'altra riguarda la «qualità» del tempo, perché mentre scorre porta qualcosa di nuovo e di coinvolgente. Questo secondo aspetto è chiamato da Paolo «kairòs – occasione favorevole» (cf. Rm 5,6; 8,18; 9,9; 13,11; Gal 6,10, ecc.). È il tempo che è testimone della conversione; è il tempo in cui si svela lo Spirito come azione di amore; ecc.

Il 1° tempo, il «chrònos», è segnato dal sole, dalla meridiana, dalla clessidra e oggi dall'orologio; mentre il 2° tempo, il «kairòs», è segnato dall'anima che vive gli eventi e di cui si rende conto: è la presenza di sé all'evento di cui si coglie la portata, la qualità e la novità.

Giovanni con il termine «ora» si riferisce a questo secondo aspetto, davanti al quale anche Sant'Agostino s'interroga a modo suo e, in modo magistrale, dà anche la sua risposta: «Che cosa dunque è il tempo? Se nessuno me lo domanda, lo so. Se voglio spiegarlo a chi me lo domanda, non lo so più» (Le Confessioni, XI,XIV,2).

È veramente così, noi viviamo esperienze interiori che possiamo contemplare dentro di noi, ma non possiamo spiegare agli altri, perché ogni tentativo di spiegazione potrebbe banalizzarle.

L'«ora» di Gesù, che nelle nozze di Cana «non è ancora giunta» (Gv 2,4), è il tempo della rivelazione nuova, il tempo che svela la luce e per contrasto le tenebre (cf. Gv 1,4.5.8.9), l'occasione favorevole per fare una scelta di fondo: «Chi crede in lui non è condannato; chi non crede in lui è già stato

condannato» (Gv 3,18.36). L'«ora in-compiuta» delle nozze di Cana giunge a compimento, a maturazione nel momento della morte: «Padre è venuta l'ora: glorifica il Figlio tuo perché il Figlio glorifichi te» (Gv 17,1).

In poche parole, l'autore unisce l'ora (il tempo) e la gloria (il peso consistente della rivelazione). Per Gv, l'ora della morte è l'occasione, il «kairòs» di una duplice «gloria»: del Padre verso il Figlio e del Figlio verso il Padre. L'uno e l'altro rivelano la propria consistenza di vita: il Figlio nella risurrezione vissuta come obbedienza al Padre e il Padre perché nel Figlio rivela la nuova Toràh che è lo Spirito Santo, cioè la sua stessa vita, perché nel momento in cui il Figlio muore come uomo, vive da risorto e in tutti coloro che accettano il dono del suo Spirito di risorto: «E, chinato il capo, consegnò lo Spirito» (Gv 19,30).

(6) A Cana manca la sposa, ma c'è la donna (la «Madre»)

Dopo la lunga, eppure incompleta introduzione sul quarto vangelo e alcuni problemi che esso suscita ancora negli studiosi, passiamo al testo del racconto. I nostri lettori comprendono bene che la povera introduzione per quanto possa apparire ampia nel contesto di una rivista come Missioni Consolata, è del tutto insufficiente a delineare la problematica che ruota attorno all'«enigma del quarto vangelo». È appena sufficiente, però, se ci aiuta a capire che mai dobbiamo leggere i vangeli con superficialità, perché essi sono come un iceberg: ciò che vediamo è solo la punta, mentre la massa enorme che la regge, è tutta nascosta sotto l'acqua. Bisogna scendere in profondità se vogliamo scoprire i mille significati che la Parola di Dio porta in sé come una donna incinta pronta a dare la Vita.

Riportiamo il testo delle nozze di Cana (Gv 2,1-11) secondo l'ultima edizione della Bibbia Cei (2008), messa a confronto con una nostra traduzione dal testo greco:

Il testo (traduzione Cei 2008)

²Il terzo giorno vi fu una festa di nozze a Cana di Galilea e c'era la madre di Gesù.

²Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli.

³Venuto a mancare il vino, la madre di Gesù gli disse: «Non hanno vino».

⁴E Gesù rispose: «Donna, che vuoi da me? Non è ancora giunta la mia ora».

⁵Sua madre disse ai servi: «Fate quello che vi dirà».

⁶Vi erano là sei giare di pietra per la purificazione dei giudei, contenenti ciascuna due o tre barili (= da 80 a 120 litri ciascuna).

⁷E Gesù disse loro: «Riempite d'acqua le giare»; e le riempirono fino all'orlo.

⁸Disse loro (di nuovo): «Ora attingete e portatene al maestro di tavola». Ed essi gliene portarono.

⁹E come ebbe assaggiato l'acqua diventata vino, il maestro di tavola, che non sapeva di dove venisse (ma lo sapevano i servi che avevano attinto l'acqua), chiamò lo sposo

¹⁰e gli disse: «Tutti servono da principio il vino buono e, quando sono un po' brilli, quello meno buono; tu invece hai conservato fino ad ora il vino buono».

¹¹Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli (lett.: Gesù operò questo principio dei segni) in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui.

Traduzione letterale

^{2,1}Il terzo giorno vi fu una festa di nozze a Cana di Galilea e vi era là la madre di Gesù.

²Fu invitato alle nozze sia Gesù che i suoi discepoli.

³Essendo venuto a mancare il vino, la madre di Gesù dice a lui: «Non hanno vino».

⁴E Gesù le dice: «Che cosa a te e a me, donna? Non è ancora giunta la mia ora».

⁵Sua madre dice ai servitori/diaconi: «Fate quello che vi dirà».

⁶Vi erano poi là, collocate (per terra), sei giare di pietra, per la purificazione dei Giudei, contenenti ciascuna due o tre barili.

⁷E Gesù dice loro: «Riempite d'acqua le giare»; e le riempirono fino all'orlo.

⁸E dice (= ordinò) loro: «Ora cominciate ad attingere e continuate a portare al maestro di tavola». Ed essi cominciarono a portare.

⁹E come ebbe assaggiato l'acqua diventata vino, il maestro di tavola, che non sapeva di dove (venisse), ma lo sapevano i servitori/diaconi che avevano attinto l'acqua, chiama lo sposo

¹⁰e gli dice: «Tutti servono per primo il vino buono e, quando sono un po' brilli, quello meno buono; tu invece hai conservato il vino buono (lett.: bello) fino ad ora».

¹¹Questo principio dei segni Gesù fece in Cana di Galilea e manifestò la sua gloria e i suoi discepoli cominciarono a credere in lui.

¹²Dopo questo fatto, discese a Cafarnaolui insieme con sua madre, i (suoi) fratelli e i suoi discepoli e si fermarono là solo non molti giorni.

Una gemma nel NT

In greco il brano si compone di 185 parole nei primi 11 versetti; 209 se si considera il versetto 12 come parte integrante del racconto, passaggio di transizione. Una manciata di parole che formano un capolavoro letterario, ma anche una gemma in tutto il NT: il racconto di Cana, infatti, è esclusivo di Giovanni. L'autore narra un quasi ordinario della vita di tutti i giorni: anche al tempo di Gesù i matrimoni erano all'ordine del giorno.

Qui però, l'autore riferisce di una festa di nozze non per celebrare il valore del matrimonio, ma per annunciare che la nuova alleanza, portata da Gesù di Nazaret, è una realtà sponsale e realizza la nuzialità descritta nell'AT (Torah e Profeti) e mai compiuta adeguatamente per l'infedeltà di Israele/sposa (ripudiata con l'esilio).

Al tempo di Gesù, il matrimonio era un evento civile e si svolgeva nelle case con un contratto tra le due famiglie dei nubendi, consacrato dallo scambio della dote. In una società teocratica tutto ciò che accadeva avveniva

all'insegna del senso religioso della vita e della società. La presenza di Gesù alle nozze di Cana non santifica alcun matrimonio, ma assume su di sé la dimensione sponsale della storia di Israele e dell'alleanza per annunciarla con maggiore forza e trasparenza.

Giovanni Battista lo aveva già indicato come «colui che viene dopo di me» (Gv 1,15.27.30) che nel linguaggio del tempo indica «lo sposo» il cui arrivo è preceduto dall'amico dello sposo (cf. Gv 3,39). Gesù viene per rinnovare l'alleanza a lungo tradita e realizzare l'anelito del profeta Geremia: «Ecco verranno giorni... nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova (ebr.: berît chadashàh; gr.: diathêkēn kainên)» (Ger 31,31). Ora nella persona di Gesù, è Dio stesso che assume in sé il progetto della nuzialità e se ne fa garante nell'umanità del Figlio come prospettiva del Regno.

Un fatto, anzi di più: un simbolo

Come si vede dalla traduzione letterale, il racconto abbonda in greco di verbi al presente indicativo, chiamato «presente storico», invece del «passato remoto», tipico della narrazione storica, per dare al racconto vivacità e contemporaneità agli occhi di chi legge. In questo metodo il lettore si sente portato di peso «dentro» il racconto e ne diventa parte integrante. L'edizione della Cei traduce, di regola, con il passato remoto, rendendo così il testo neutro davanti al lettore. Nel brano vi è un continuo passaggio tra gli 8 verbi al «passato remoto» (in greco chiamato «tempo aoristo») e i 7 verbi che invece sono al «presente indicativo» (chiamato «presente storico» proprio perché prende il posto del «passato remoto/aoristo»). In mezzo vi sono altri verbi secondari (ad es. l'imperfetto) che hanno una funzione di sfondo per chiarire le circostanze e aggiungere elementi di contorno.

Interessante, da questo punto di vista il v. 8 dove secondo la versione ufficiale Gesù ordina ai servitori/diaconi: «Ora attingete e portatene al maestro di tavola. Ed essi gliene portarono». Detto così nessun problema perché è la relazione di una cronaca. Eppure, nel testo greco l'autore ragiona in un altro modo attraverso l'uso sapiente dei verbi che possono essere tradotti così: «E dice loro: “Ora cominciate ad attingere e continuate a portare al maestro di tavola”. Ed essi cominciarono a portare».

Nella nostra traduzione mettiamo in evidenza l'intenzione dell'autore che usa un tempo (per noi è il passato remoto, per i greci è l'aoristo) che ha qui un valore «ingressivo», perché descrive un'azione nel suo nascere, nella fase iniziale: «cominciate ad attingere», mentre l'imperativo seguente ha un valore «durativo e continuativo», senza interruzione: «continuate a portare» perché il vino della nuova alleanza non si esaurirà più.

Possono sembrare osservazioni di lana caprina, ma non lo sono: si tratta del «senso della Parola di Dio». Una cosa è «attingete e portatene» e un'altra cosa è «cominciate ad attingere e continuate a portare». A noi pare che in questo modo l'autore voglia sottolineare una pregnanza teologica di altissimo livello: le nuove nozze dell'alleanza, che si realizzano con la presenza di Gesù, cominciano ora (cominciate ad attingere) e non finiranno mai (continuate a portare): inizia una nuova èra che non avrà mai fine.

Sullo stesso piano sta un'altra osservazione: per 6 volte si trova il verbo «dice», al presente, come se le parole di Gesù, i suoi gesti e gli eventi che lo circondano fossero qui davanti a noi che leggiamo: egli parla e agisce «adesso» [= dice], non ieri o l'altro ieri [= disse].

Oltre le apparenze, il livello profondo

Non si tratta solo di un espediente narrativo per rendere più partecipe il racconto, ma noi vogliamo credere che si voglia affermare anche l'attualità della Parola di Dio che resta «presente in modo continuativo» nella nostra storia e nella nostra vita. La Parola di Dio non è un resoconto storico del passato, ma la Vita che è qui, adesso.

Le nozze di Cana non sono un racconto banale chiuso nel passato della vita terrena di Gesù, ma l'occasione propizia (kairòs) qui e adesso per chiunque si lascia interpellare dall'annuncio della nuova alleanza che non è per l'Israele antico, ma è per l'Israele di oggi e di domani che siamo noi. Dio in Gesù si fa nostro contemporaneo e quelle parole dette oltre due mila anni fa, ora, adesso e qui, diventano Parola di salvezza per ciascuno di noi. Ora Gesù «dice»; ora noi ascoltiamo ciò che egli «dice».

Diamo subito alcune informazioni di contorno che ci permettono di semplificare il commento che faremo.

Nel racconto delle nozze di Cana ci troviamo di fronte a due livelli di lettura: quello materiale e quello più profondo che dobbiamo scoprire oltre le parole ovvie. Il primo livello è presto liquidato, perché si tratta di uno spozalizio come tanti, a cui viene invitato Gesù, i suoi discepoli e sua madre. Il testo non dice il motivo di questo invito: se fu per ragioni di parentela o perché la fama del giovane rabbi Gesù era ormai diffusa e la sua presenza avrebbe dato onore e lustro ai partecipanti e a tutto il villaggio.

Al tempo di Gesù il matrimonio si svolgeva sempre di martedì, perché, secondo la Mishnàh (Kethuboth 1; per la datazione e interpretazioni, cf. Brown, Giovanni, vol 1,125-126), il matrimonio deve essere celebrato «il terzo giorno» dopo il sabato, per tre motivi, dei quali diamo alcune

informazioni esterne; nella prossima puntata affronteremo in modo dettagliato la questione del «terzo giorno».

Tre motivi per «il terzo giorno»

I primi due motivi per la scelta del «martedì» come giorno del matrimonio sono di natura teologico-salvifica, mentre il terzo, di origine post-esilica, ha solo una valenza pratica legata alle usanze del tempo di Gesù.

a) La doppia fecondità del terzo giorno della creazione

Nel racconto della creazione, redatto dal circolo dei sacerdoti nel sec. V a.C., dopo la luce, creata nel 1° giorno (Gen 1,3-5) e il firmamento, disteso nel 2° giorno (Gen 1,6-8), nel 3° giorno Dio pone mano a due nuove realtà: terra ferma e germogli che producono semi e alberi da frutto (Gen 1, 9-13). In questo 3° giorno, fatto unico in tutto il racconto, per due volte dice il testo che «Dio vide che era cosa buona» (Gen 1.10.12). Questa affermazione non è solo una constatazione, ma anche un giudizio di valore: si tratta di due approvazioni da parte di Dio.

In altri termini le due affermazioni corrispondono a due benedizioni: alla terra madre creata e ai germogli che la fecondano. La tradizione giudaica stabilì quindi il matrimonio al terzo giorno dopo il sabato per affermare che il matrimonio è sotto la protezione della duplice benedizione di Dio creatore che custodisce la sposa come «vite feconda» (Sal 128/127,3). Il giorno della doppia fecondità della creazione, è il giorno più adatto per celebrare la fecondità dei figli d'Israele.

b) La Torà è pronta per il terzo giorno

Il secondo motivo per celebrare il matrimonio il terzo giorno sta nel fatto di commemorare la manifestazione del Signore ai figli d'Israele sul Sinai per dare loro la Legge, come è scritto: «Va' dal popolo e santificalo oggi e domani: lavino le loro vesti e si tengano pronti per il terzo giorno, perché nel terzo giorno il Signore scenderà sul monte Sinai, alla vista di tutto il popolo» (Es 19,10-11.16).

Ai piedi del Sinai, nel terzo giorno Yhwh si è comportato come uno sposo, perché ha acquistato il popolo d'Israele (Es 15,16) come sua sposa, legandosi irreversibilmente attraverso la dote della Torà. Celebrare il matrimonio il terzo giorno dopo il sabato per Israele ha il significato di «imitare Dio» perché tutti i figli di Israele acquistano una sposa per una discendenza alla promessa di Abramo (cf. Manns, *Il Giudaismo* 85; Jésus 72).

Non è un caso che le nozze sono collocate in un villaggio di nome «Cana», della cui identificazione geografica abbiamo già parlato, trattando della

localizzazione del villaggio: Khirbet Qana (Altura di Qana), località probabile, oppure Kefer Kenna (villaggio di Kenna), dove attualmente vanno i pellegrini (cf. MC 3/2009). Qui ci interessa sottolineare che in ebraico «Cana/Qana/Kana» deriva dal verbo «qanàh» e significa «acquistare/comprare/creare». Già nel nome del villaggio c'è il segreto del messaggio che Paolo esplicherà in modo formale nella lettera ai Corinzi: «Siete stati comprati a caro prezzo» (1Cor 6,20; 7,23). Gesù viene per prendere possesso d'Israele proprietà di Dio, popolo che egli ha acquistato (Es 15,16).

c) La verifica della verginità in tribunale

La scelta del martedì (3° giorno dopo il sabato) come giorno del matrimonio era determinato da un altro motivo di ordine pratico. Il tribunale, infatti, si riuniva il giorno dopo, cioè il mercoledì, per cui era possibile accedervi subito dopo la prima notte di nozze, in caso che la sposa non fosse stata trovata vergine (cf. Manns, Il Giudaismo 85).

La prima notte di nozze era sempre sotto i riflettori delle due famiglie interessate che erano in agguato di mostrare in pubblico «i segni» della verginità della sposa. Di norma si esponevano in pubblico le lenzuola macchiate di sangue. In caso di contestazione il matrimonio doveva essere subito sciolto e per questo occorreva la possibilità di accedere al tribunale rabbinico, l'unico che poteva dichiarare invalide le nozze. Questa usanza ai nostri occhi è di natura barbara e violenta perché considera la donna come una proprietà «materiale» dell'uomo.

Il riscatto delle donne, apostole degli apostoli

La religione ha molte responsabilità nell'aver indotto una mentalità maschilista che ha sempre visto nella donna il pericolo, il male se non il diavolo in persona; salvo però servirsi della donna a piacimento per i propri capricci e in funzione dei propri istinti. Se da una parte la scelta del «terzo giorno» per celebrare il matrimonio ha un valore simbolico altissimo, perché rappresenta sulla terra l'azione creatrice di Dio che si conclude con «due benedizioni» e afferma quindi la fecondità infinita dell'alleanza, dall'altra parte scegliere il terzo giorno in vista di potere accedere al tribunale, riduce il matrimonio a un rapporto di forza, un contratto mercantile: è la donna che deve dimostrare di essere «verGINE», non l'uomo che invece può frequentare le prostitute senza dovere rendere conto a nessuno (cf. Gen 38,14-18; Gdc 16,1).

Nella mentalità religiosa del tempo, la donna è colpevole per avere sedotto l'uomo fin dai tempi primordiali e questo la rende inferiore, non-persona, senza diritti, incapace giuridicamente di testimoniare in tribunale: essa è mera

proprietà dell'uomo come stabilisce il comandamento: «Non desidererai la casa del tuo prossimo. Non desidererai la moglie del tuo prossimo, né il suo schiavo né la sua schiava, né il suo bue né il suo asino, né alcuna cosa che appartenga al tuo prossimo» (Es 20,17).

Gesù romperà questa perversa mentalità e affermerà il diritto della donna di essere «figlia di Abramo» sullo stesso piano degli uomini (Lc 13,16). Alle donne, anzi, affiderà il primo annuncio della sua risurrezione, trasformandole in apostole degli apostoli e testimoni necessarie della sua risurrezione (cf. Gv 20,1-18). Nelle nozze di Cana, come vedremo, una dei protagonisti è una donna, «la Madre», che determina gli sviluppi degli eventi e svolge un ruolo significativo di rappresentanza.

Come è strano questo matrimonio! Manca la sposa che non è nemmeno nominata e domina «la Madre» di Gesù, donna che assume su di sé le attese e i travagli del suo popolo Israele per accompagnarlo a varcare la soglia della nuova alleanza. È interessante sottolineare, come faremo a suo tempo, che l'evangelista mette sullo stesso piano «la Madre di Gesù» (v. 1) e le «giare di pietra» (v. 6).

Per tutte e due si usa il tempo imperfetto del verbo essere, tempo secondario che spiega le circostanze di contorno, e per tutte e due usa l'avverbio di luogo «ekèi – là». La corrispondenza non è casuale né occasionale: «Vi era là la madre di Gesù», che corrisponde a «vi erano poi là, sei giare di pietra» e che simboleggiano tutta l'economia dell'antica alleanza; Maria in rappresentanza del suo popolo e le giare per la purificazione dei giudei in rappresentanza della Toràh.

La prospettiva, dunque, dell'evangelista non si esaurisce nell'angusto confine di uno spozalizio, ma valica i confini di Cana per stagliarsi su tutta la storia della salvezza, specie dell'esodo, di cui il racconto delle nozze di Cana è una ripresa nella forma di un midràsh cristiano. Di questo parleremo la prossima volta.

(7) Otto personaggi in cerca di simboli

Nella puntata precedente abbiamo presentato il testo ufficiale del racconto delle nozze di Cana insieme a una nostra traduzione letterale e abbiamo iniziato a riflettere sul tema del «3° giorno», rimasto in sospeso per ragioni di spazio. Riprendiamo il tema perché è una delle chiavi per capire il racconto.

Il «terzo giorno»

Il terzo giorno è un tema che attraversa tutta la Scrittura¹. Citiamo solo tre esempi: nel «terzo giorno» Abramo sacrificò Isacco (Gen 22,4), Giona fu salvato dal pesce (Gn 2,1-2) e la regina Ester si presentò ad Assuero per salvare il suo popolo (Est 4,16; 5,1).

Nel 538/9 a.C., con il ritorno dall'esilio concesso da Ciro il Grande, il sacerdote Esdra e il laico Neemia inaugurano il tempio ricostruito «nel terzo giorno» (Esd 6,16): probabilmente a questo testo si riferisce Gesù, quando scaccia i profanatori del tempio e dichiara: «Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere», parlando del tempio del suo corpo (Gv 2,19-21).

Per i profeti del sec. VIII a.C. «il terzo giorno» è giorno di risurrezione (Os 6,2), ma anche di condanna (Am 4,4) perché gli atei, che usano la religione per i loro interessi, trasformano il giorno del Signore in giorno di mercato, credendo di potere comprare Dio con offerte e sacrifici (cf. Is 1,15.17).

Nel NT «terzo giorno» è espressione tecnica per indicare la risurrezione di Gesù (Mt 16,21; 17,23; 20,19; 27,19; Lc 9,22; 13,32; 18,33; 24,7,21,46; At 10,40; 1Cor 15,4). Secondo Rashi, acronimo di Rabbi Shlomo Yitzhaqi (1040-1105), uno dei più famosi commentatori ebrei medievali della Bibbia, il «terzo giorno» coincideva con il primo giorno di Pesàh-Pasqua (cf. Rav Shlomo Bekhor, Meghillà di Estèr, Milano 1996, 31, commento a 5,1, nota 1). Tale dato conferma anche la tradizione cristiana, che colloca la risurrezione nel «primo giorno della settimana» che è naturalmente la settimana della pasqua ebraica (cf. Gv 21,1.19).

Questi riferimenti sono sufficienti per metterci sull'avviso che quando Gv usa l'espressione «il terzo giorno» per collocare lo sposalizio di Cana, è evidente che non si tratta di un dato «storico-cronologico», ma s'inserisce in una dinamica teologica e in una prospettiva biblica che dà la tonalità a tutto il brano: «il terzo giorno» è il giorno degli interventi di Dio, giorno di rivelazione.

Cana: un «midràsh» cristiano dell'esodo

Affermiamo con convinzione che il racconto di Cana è un «midràsh» cristiano del racconto dell'alleanza che inizia in Egitto e si conclude ai piedi del Sinai (Es 19). L'autore del IV vangelo si trova davanti al ciclo della liberazione dalla schiavitù, che va dai nove «segni», più la decima «piaga», inflitti al faraone, fino alla fuga di Israele dall'Egitto e al dono della Toràh. Di tutto questo ciclo l'evangelista assume due fatti e ad essi si riferisce con il racconto di Cana che diventa così un commento cristiano della storia dell'alleanza. I due fatti sono: il 1° «segno/piaga» che tramuta l'acqua del Nilo in sangue (Es 7,14-25); è evidente l'analogia con l'acqua mutata in vino. Il secondo fatto è la manifestazione di Dio sul Sinai che avviene «al terzo giorno» (Es 19,11), quando, dopo la purificazione d'Israele, avviene la consegna delle tavole di pietra (Es 19,1-25). Per confermare questa lettura ci vengono in aiuto ancora due elementi letterari.

Il primo riguarda il termine «segno» che Giovanni usa per definire quanto accade alle nozze di Cana: «Questo fu il principio dei segni compiuti da Gesù» (Gv 2,11); Giovanni, infatti, non parla mai di miracolo, ma di «segno – sēmēion», usando il vocabolario della bibbia greca della Lxx che nel libro dell'esodo (cf. Es 7,9; 11,1) descrive i primi nove interventi di Dio contro il faraone come «segni» (ebr.: mophèt; gr.: sēmēion).

Purtroppo, le traduzioni superficiali volgarmente traducono con «piaghe» (ebr.: nega'; gr.: plēghê), termine che invece la LXX usa soltanto per il decimo colpo, cioè la morte dei primogeniti. Il secondo motivo è interno al vangelo stesso: bisogna leggere il testo come è stato pensato dall'autore, che lo costruisce secondo un suo disegno, per dirci qual è l'elemento più importante di tutto il brano.

Dietro uno schema, un progetto

Il racconto delle nozze di Cana ha un andamento circolare, tecnicamente detto «a chiasmo» o «circolare» o a incrocio, perché il primo elemento corrisponde all'ultimo, il secondo al penultimo e via via fino al punto centrale di tutta la narrazione. Ecco lo schema.

A ^{2,1}Il terzo giorno vi fu una festa di nozze a Cana di Galilea e vi era là la madre di Gesù. ²Fu invitato alle nozze sia Gesù che i suoi discepoli.

B ³Essendo venuto a mancare il vino, la madre di Gesù dice a lui: «Non hanno vino».

C ⁴E Gesù le dice: «Che cosa a te e a me, donna? Non è ancora giunta la mia ora». ⁵Sua madre dice ai servitori/diaconi: «Fate quello che vi dirà».

D ⁶Vi erano poi là, collocate (per terra), sei giare di pietra,
per la purificazione dei giudei, contenenti ciascuna due o tre barili (=da 80 a 120 litri ciascuna).

C ⁷E Gesù dice loro: «Riempite d'acqua le giare»; e le riempirono fino all'orlo. ⁸E dice (=ordina) loro: «Ora cominciate ad attingere e continuate a portare al maestro di tavola». Ed essi cominciarono a portare. ⁹E come ebbe assaggiato l'acqua diventata vino, il maestro di tavola, che non sapeva di dove (venisse), ma lo sapevano i servitori/diaconi che avevano attinto l'acqua, chiama lo sposo

B ¹⁰e gli dice: «Tutti servono per primo il vino buono e, quando sono un po' brilli, quello meno buono; tu invece hai conservato il vino buono (lett.: bello) fino ad ora».

A ¹¹Questo principio dei segni Gesù fece in Cana di Galilea e manifestò la sua gloria e i suoi discepoli cominciarono a credere in lui.

Lo schema aveva prevalentemente lo scopo di facilitare l'apprendimento a memoria, ma è indubitabile che al tempo stesso propone una visione non solo letteraria, ma di contenuto. Se si osserva, infatti, la struttura, si vede che tutta la narrazione converge verso il punto «D» che parla delle sei giare «di pietra collocate per terra» pronte per la «purificazione dei giudei» (Gv 2,6). Il riferimento al libro dell'Esodo è esplicito: le giare sono di pietra come le tavole della legge sono di pietra; servono per la purificazione dei pii giudei, come i loro antenati ai piedi del Sinai dovettero purificarsi per due giorni e «al terzo» ricevere la dignità di popolo attraverso la Toràh, scritta sulla pietra. Da una parte il 1° segno che compie Mosè in terra di Egitto è la trasformazione dell'acqua del Nilo in sangue; il 1° «segno» che Gesù compie all'inizio della sua vita pubblica è la trasformazione dell'acqua delle giare per la purificazione nel vino dell'alleanza.

Con Mosè e con Gesù

Se l'obiettivo dell'autore è di farci riflettere sulla liberazione d'Egitto e il ripristino dell'alleanza, non lo fa per farci fare un ripasso della storia antica, ma vuole guidarci a una interpretazione nuova della rivelazione del Sinai, attraverso una nuova visione e una chiave interpretativa.

Chi legge il racconto deve capire che si trova di fronte a un fatto straordinario di auto-rivelazione di Dio: Gesù è il nuovo Mosè di cui prende l'eredità, dando compimento alla profezia dello stesso Mosè: «Il Signore, tuo Dio, susciterà per te, in mezzo a te, tra i tuoi fratelli, un profeta pari a me: lui

ascolterete... e gli porrò in bocca le mie parole, ed egli dirà loro quanto io gli comanderò» (Dt 18,15-18). Il tempo di Gesù è il tempo del nuovo profeta che riprende la storia da dove l'aveva lasciata Mosè, per portarla al compimento, al traguardo del regno di Dio.

Se confrontiamo le due figure, Mosè e Gesù, vediamo una corrispondenza straordinaria che ci apre ancora di più una grande finestra sul racconto di Cana, letto alla luce di Es 19-24 che descrive la nascita di Israele come popolo perché riceve la coscienza della propria dignità con il dono della Toràh sul monte Sinai. Tra la figura di Mosè mediatore di alleanza sul monte Sinai e Gesù, la nuova alleanza (cf. Ger 31,31), vi sono almeno otto paralleli che sono sorprendenti:

- **Es 19, 3.20:** Dio convoca (ekàlesen/chiamò) Mosè montagna;
 - + **Gv 2,2:** Gesù è invitato (eklêthē/fu chiamato) alle nozze.
- **Es 19,25:** Mosè scese (katèbē) dalla montagna (vv. 10.21.24);
 - + **Gv 2,12:** Gesù, dopo le nozze, scese (katèbē) a Cafarnao.
- **Es 19,10:** Mosè ordina al popolo di purificarsi/santificarsi (gr.: aghnizō; ebr.: kadòsh) per due giorni;
 - + **Gv 2,6:** Gesù fa riempire le sei giare di pietra pronte per la purificazione (katharismòn).
- **Es 19,8:** il popolo farà tutto quello che Yhwh ha detto;
 - + **Gv 2,5:** i servi devono fare tutto quanto Gesù dirà loro³.
- **Es 19,9:** Dio si manifesta nella densità della nube
 - + **Gv 2,11:** Gesù manifestò la sua gloria.
- **Es 24,12:** al Sinai Dio scrive la Toràh su tavole di pietre (cf. anche Es 31,18; 34,1.4);
 - + **Gv 2,6:** a Cana vi sono sei giare di pietre giacenti a terra.
- **Es 19,9:** scopo della rivelazione di Dio è pure credere a Mosè;
 - + **Gv 2,11:** con la rivelazione della gloria di Gesù, i discepoli cominciano a credere in lui.
- **Es 19,3.7.25:** Mosè media tra Dio e il popolo.
 - + **Gv 2,1.3.5:** La madre-Israele, Maria, media il dono della Nuova Alleanza: «Stava lì anche la madre di Gesù... la madre di Gesù gli dice... disse la madre ai servi/diaconi».

Torà di pietra e Legge del Paraclito

Da questo confronto di testi, il parallelo che l'autore fa tra Gesù e Mosè è molto evidente e riguarda due prospettive che non sono in opposizione perché l'alleanza antica non è stata ripudiata. L'alleanza di Mosè è rimasta incompiuta; senza compimento, «giace per terra» come le giare e Gesù, il nuovo profeta del regno, è stato mandato «perché si adempisse» la scrittura o la parola dei profeti (Gv 12,38; 17,12; 19,28.36; cf. anche Mt 1,22; 2,15.23; 4,14; 12,17; 13,35; 21,4): egli manifesta i «segni» di una nuova era. Come si vede il parallelo non è solo esteriore, ma sui comportamenti e anche sul vocabolario, come se da parte dell'autore del vangelo vi fosse una ricerca puntuale per usare il linguaggio della bibbia greca che utilizzavano i primi cristiani, la Lxx.

Il successore di Mosè è anche più grande e prima di lui: «La Legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (Gv 1,17-18); egli, infatti, che è il Lògos, porta non più la Legge scritta sulla pietra, ma la sua presenza stessa come garanzia del «principio dei segni» dei tempi nuovi. La sua umanità è la tavola di carne dove ora è scritta la Torà dello Spirito, il Paraclito che insegnerà tutto quello che Gesù ha insegnato (Gv 14,26).

Anticipando i tempi, rileviamo che quando giungerà la «sua ora», dal monte Calvario non scenderà più un profeta con due tavole di pietra, ma dal monte della Croce, dove brilla di gloria il fallimento di Dio, scenderà il dono dello Spirito Santo su Maria e il discepolo, novelli Eva e Adam, in rappresentanza della nuova umanità: «E, chinato il capo, consegnò lo Spirito» (Gv 19,30).

Le nozze di Cana non possono essere lette come racconto autonomo, perché non hanno senso, ma devono essere proiettate nel contesto dell'«ora» di Gesù: «Donna... non è ancora giunta la mia ora» (Gv 2,4); tale contesto ci obbliga a percorrere tutto il cammino di Gesù fino alla fine: «Padre, è venuta l'ora: glorifica il Figlio tuo» (Gv 17,1). Le nozze di Cana sono il «segno» che anticipano «l'ora di Dio»: la morte e la risurrezione. Sono solo un segnale stradale che indicano la direzione di marcia verso «l'ora della gloria», quando tutto si compirà: l'alleanza nella morte e nella risurrezione di Gesù.

Otto invitati eccellenti alle nozze

Dopo tutto quello che abbiamo detto sin qui, acquistano un'importanza capitale i personaggi che popolano il racconto, inserito da Gv all'inizio del suo vangelo, non per parlarci di un banale matrimonio, ma della prospettiva della salvezza della storia. Lo spozalizio è solo un accidente, un espediente, una banale occasione per portarci ad altezze più vertiginose e più ardite.

All'interno di questa logica e di questo contesto, vediamo allora chi sono i personaggi che Giovanni evoca per noi e quale è la loro importanza.

a) La sposa e la madre/donna

Il primo personaggio vistosamente assente è la sposa che in un matrimonio è il fulcro della festa: tutto ruota intorno a lei, dalle trattative alla festa nuziale. Sappiamo che c'è uno spozalizio, ma lo vediamo solo come cornice esteriore, eppure tutta la tradizione biblica descrive l'alleanza come uno spozalizio tra Dio e il suo popolo Israele descritto come una sposa (Is 1,21; 62,5; 62,5; Ger 2,32; 3.1; Ez 16; 23; Os 1-3, ecc.).

L'assenza della sposa è sostituita, e siamo al secondo personaggio, dalla madre/donna che il testo cita come prima invitata in assoluto fin dal primo versetto: «Vi fu una festa di nozze a Cana di Galilea e c'era la madre di Gesù» (Gv 2,1). La presenza della madre è importante sia perché sostituendo la sposa assente annuncia che Israele è orfano e abbandonato, sia perché somiglia più a una vedova che simboleggia in senso profetico Rachele che piange i suoi figli dispersi in Egitto (cf Ger 31,15; Mt 2,18), dove sono senza vino, cioè senza alleanza, senza Dio.

b) Gesù e gli apostoli in cerca dell'«ora»

Il terzo personaggio è Gesù, che appare distratto e disinteressato, perché lui non fa miracoli da giocoliere (cf. Lc 23,8-9), ma annuncia la volontà del Padre che vuole tutti gli uomini salvati (1Tm 2,4).

Il quarto personaggio sono gli apostoli, presenti pare solo come ospiti di Gesù, che non intervengono affatto: la loro presenza però è importante come simbolismo di tutti i credenti chiamati a scoprire non il Gesù del miracolistico, ma il Gesù della fede, «cominciando a credere» per scoprirlo lentamente.

Anche noi, cominceremo a credere e ad intraprendere il nuovo cammino verso il monte Sion del regno finale.

Gesù sa che la sua presenza alla festa nuziale ha un valore simbolico: egli è lo sposo che viene per «acquistare» (etimologia di Cana) con la sua vita la sposa Israele: l'«ora» che ancora non è giunta (Gv 2,4) è l'ora della sua morte, cioè del dono del suo amore. Nonostante questa coscienza, egli non precipita le cose, ma segue gli eventi leggendoli nell'ottica di Dio e secondo la sua volontà di liberazione.

c) Il vino dell'alleanza e la cantina del Sinai

Il quinto personaggio è il «vino», che è il segno messianico per eccellenza. Il midràsh ebraico (Cantico Rabbà 2,4) equipara la Toràh, cioè la parola di Dio,

al vino e il monte Sinai è descritto come la cantina dove Dio, prima ancora della creazione del mondo, ha conservato il vino-Toràh per la festa delle nozze messianiche: «Il Sinai è la cantina dove fin dalla creazione del mondo è stato tenuto in serbo per Israele il vino delizioso della Toràh: Disse l'Assemblea d'Israele: Il Santo – benedetto egli sia – mi ha condotto alla grande cantina del vino, cioè al Sinai» (Ct R 2,12; cf. Nm R 2,3; Pr 9,5).

In Gv 2,10 vi è un accenno a questa cantina, quando il maestro di tavola rimprovera lo sposo di avere conservato il vino eccellente fino ad ora («tu hai conservato il vino buono [=bello] fino ad ora – sý tetêrekas tòn kalòn ònon hêôs arti»).

d) Le giare di pietra e i cieli del futuro

Il sesto personaggio importante, chiave di volta di tutto il racconto, sono le «giare di pietra», simbolo della durezza e freddezza del cuore d'Israele che ha travisato l'alleanza, allontanandosi da Dio, come afferma il profeta: «Togliero da voi il cuore di pietra e vi darò un cuore di carne» (Ez 36,26).

Anche l'apostolo Paolo è sulla stessa linea: il vangelo della nuova alleanza che genera nuovi figli è «scritta non con inchiostro, ma con lo spirito del Dio vivente, non su tavole di pietra, ma su tavole di cuori umani [=di carne] (2Cor 3,3).

Il settimo personaggio sono i servi, che l'autore chiama «diaconi», simbolo di un servizio liturgico nel nuovo tempio dell'umanità di Gesù.

L'ottavo personaggio sono lo sposo e il responsabile della festa, «l'arcitriclino», che hanno confuso il vecchio col nuovo, andando a nozze e preparando la festa senza accorgersi dei «cieli nuovi e delle terre nuove» (Is 65,17; 66,22; 2Cor 5,17).

Note

1 – LXX: 27x (cf. Gen 22,4; 34,25; 40,20; 42,18; Es 19,16, Lv 7,18; 19,7; Nm 7,24; 19,12.24; 29,20; 31,19; Gdc 20,30; 1Re 30,1; 2Re 1,2; 3Re 3,18; 12,12.24; 3Re 20,5.8; 2 Cr 10,12; Est 5,1; 1Mac 11,18; Os 6,2 parla espressamente di risurrezione e salvezza) e 2x si trova l'altra forma attributiva, più elegante, con un solo articolo: «tēi tritēi hēmerai» (Gen 31,22; 40,20).

2 – Sulla descrizione fantasiosa, ma suggestiva, di Giona nel ventre del pesce, cf. Meir Gentili – Rav Shlomo Bekhor, *Il libro di Giona*, Milano 1996, 43 (commento a Gn 2,1 nota 1).

3 – In Es 19,8, il popolo si impegna prima a fare e solo dopo ad ascoltare tutto quanto Yhwh ordinerà (pànta hòsa èipen hò theòs poièsomen kài

akousòmetha) esattamente come in Gv 2,5 dove la madre ordina ai servi di «fare quello che vi dirà (hò àn lèghēi hymîn poiêsate) e i servi eseguono prontamente.

Un altro sottofondo biblico può essere illuminante a riguardo perché si inserisce sempre nel tempo della schiavitù come sottofondo e riferimento: Gen 41,55 quando il faraone invia da Giuseppe il popolo affamato, dicendo loro: «Tutto quanto egli vi dirà fate(1o)». Gesù è il nuovo Giuseppe che pone fine alla carestia ricomponendo la famiglia dispersa di Israele.

(8) A Cana finisce la vedovanza di Gerusalemme

Più andiamo avanti nella presentazione del racconto dello «sposalizio di Cana» e più ci rendiamo conto che esso ha senso dentro il contesto del vangelo come anticipo della rivelazione «dell'ora della gloria», che coincide con la morte e la risurrezione del Signore. Nello stesso tempo, abbiamo coscienza che il racconto acquista un significato ancora più profondo all'interno del contesto remoto che comprende tutta la Scrittura, perché, come abbiamo anticipato diverse volte, il racconto di Cana ha il valore di «commento» all'evento del Sinai in prospettiva cristologica. In sostanza, l'autore ci dice che la chiave di comprensione (ermeneutica) dell'Esodo, cioè della salvezza che è entrata nella storia, è Gesù di Nazaret. Egli, infatti, si presenta come il discendente di Mosè, ma più grande di Mosè, perché compie ciò che a Mosè fu impossibile realizzare: fare entrare il popolo di Dio nella terra santa della promessa che egli annuncia e presenta come Regno di Dio.

Chi studia la parola espia i peccati

Il racconto di Cana e i temi in esso contenuti sono una rilettura cristologica delle tradizioni del Sinai, che l'autore descrive con i criteri dell'esegesi giudaica, secondo il metodo specifico che si chiama midràsh. Questa affermazione è importante perché colloca il vangelo di Giovanni nel contesto diretto del Giudaismo, che fu la culla del cristianesimo nascente. Noi siamo abituati a leggere e interpretare il vangelo con categorie quasi esclusivamente greco-romane e rischiamo di perderne l'anima stessa con il rischio di travisarne il senso. Cercheremo di spiegare con semplicità in che modo il racconto di Cana sia un midràsh dell'Esodo e così offriremo uno strumento di rilettura del testo capace di andare ben oltre l'ovvio senso letterale che altrimenti, da solo, direbbe poco.

L'ebraicità di Gesù, degli apostoli e della Chiesa nascente appartiene al cuore della rivelazione del Nuovo Testamento e condiziona la nostra fede, in forza

della quale noi stessi, credenti in Cristo, ebreo, figlio di ebrei, siamo discendenti di ebrei o, come affermava Pio XI, «spiritualmente semiti».

La banalità e la superficialità sono nemiche della verità evangelica e della dignità umana che indaga, cerca, trova e vive. Ogni volta che diciamo cose scontate o improvvisiamo i nostri commenti sulla Parola di Dio, diventiamo colpevoli di «lesa Parola» perché la riduciamo a favola o a racconto morale, trasformando spiegazioni ed omelie in pillole di ovvietà che pretendono avere una dignità edificante. Spesso gli annunciatori del vangelo mancano di vera «professionalità» e si riducono ad essere professionisti del banale, alimentando così l'ignoranza del popolo di Dio. Il quale popolo ha diritto ad avere invece il meglio degli studi esegetici, affinché il messaggio evangelico non si riduca ad una pia esortazione insipida, frutto magari di manie soggettive e di una dottrina moraleggiante che lascia il tempo che trova.

Già al tempo di Gesù i Rabbini insegnavano che lo studio della Toràh equivale al sacrificio offerto al tempio, ha, cioè, valore espiatorio. Oggi, noi diremmo che lo studio della Parola ha valore «sacramentale» ed è l'equivalente dell'Eucaristia. Questo insegnamento attraversa la storia di Israele e arriva fino a noi:

«Chi si dedica allo studio della Toràh, ovunque nel mondo [anche fuori Gerusalemme], è considerato da Me [il Signore] come se bruciasse offerte al mio Nome» (Rabbi Samuel bar Nahman a nome di R. Yonathan). «Chi dedica la notte allo studio della Toràh è considerato dalla Scrittura come se avesse partecipato al sacrificio del Tempio» (R. Yohanán) e un altro Rabbi, anonimo, commenta: «Senza il Tempio (= in diaspora?), come puoi ottenere l'espiazione dei peccati? Studia le parole della Toràh che sono paragonate ai sacrifici e così otterrai l'espiazione dei peccati per te». Il midràsh Sifre Deuteronomio 41, commentando Gen 2, 15 («Il Signore Dio prese Adam e lo pose nel giardino di Eden perché lo coltivasse e lo custodisse») afferma: «Perché lo coltivasse» si riferisce allo studio della Toràh e «perché lo custodisse» si riferisce all'osservanza dei comandamenti [1].

L'interpretazione corrente delle nozze di Cana si è adagiata anonimamente sul versante sacramentale perché bisognava giustificare in che modo e in che senso il matrimonio cristiano era ed è sacramento. Quale risposta migliore delle nozze di Cana? Vi è lo spozalizio, vi è Gesù, vi è la Madonna, vi sono gli apostoli; la Chiesa intera è presente e tutto è pronto: la presenza di Gesù diventa la «garanzia» della sacralità del matrimonio.

La Madonna, poi, ha un posto ancora più privilegiato, perché è lei che intercede per il vino che viene a mancare e, come si è soliti dire, con la sua sensibilità di donna e di madre si è preoccupata perché gli sposini non

facessero brutta figura. Che abisso! La rivisitazione in chiave cristologica dell'irruzione di Dio nella storia di Israele e dell'umanità, la teofania del Sinai riletta alla luce del Figlio di Dio, Gesù di Nazaret, è ridotta a semplice intervento di buon senso e di galateo perché una sposina assente e uno sposo distratto non facciano brutta figura. Veramente siamo colpevoli della cristianizzazione del nostro popolo. Come possiamo pretendere che il mondo creda se noi annunciamo un messaggio evangelico che il vangelo non ha?

Una simbologia corretta

Nel contesto messianico dell'alleanza, abbiamo scoperto che nulla è fuori posto o superfluo: la madre, i servi e le giare, oltre il loro senso immediato e ovvio, diventano simbolo dell'antica alleanza e rappresentanti del popolo d'Israele e dell'umanità, invitati a guardare a Gesù come Messia e salvatore. «È lui lo sposo! Corretegli in-control!» (cf. Mt 25, 6). Anche l'assenza della sposa e la presenza puramente coreografica dello sposo sono simbolo non già del matrimonio cristiano (e come potrebbero esserlo?), estraneo alla preoccupazione dell'evangelista, ma dello stato di Gerusalemme divenuta «come una vedova fra le nazioni», in cui «nessuno si reca più alle sue feste» perché «dalla figlia di Sion è scomparso ogni splendore» (Lam 1, 1.4.6).

La Madre, in rappresentanza dell'umanità-vedova, e il Figlio, nella sua veste nuziale di Sposo, garantiscono che è già giunto a noi «il principio dei segni» (Gv 1, 11), il tempo della «alleanza nuova», preconizzata dal profeta (Ger 31, 31). In altre parole, ora possiamo cominciare a vedere il volto di Dio, rivelato nell'uomo Gesù, che risplenderà nell'ora della morte, morte che a sua volta esprimerà l'ora della gloria: il mistero pasquale, «principio e fondamento» della vita credente, della fede accolta e della nuzialità che siamo chiamati a testimoniare nel mondo dove viviamo. Poiché le nostre forze non sono in grado da sole di comprendere e accogliere questo mistero, «lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza» (Rm 8, 26), sostenendoci nella ricerca, nello studio e nell'adorazione.

La ricerca esegetica e lo sviluppo del magistero

Aristide Serra, esegeta dell'ordine dei Servi di Maria, ha dedicato tutta la sua vita di studioso alla figura di Maria nella Scrittura e ha approfondito il brano delle nozze di Cana sotto ogni aspetto, tanto nella tradizione biblica cristiana, quanto in quella giudaica, aprendo prospettive inesplorate e straordinarie [2]. Seguendo la sua ricerca e prima di passare all'esegesi, parola per parola, vogliamo anticipare, anzi, desideriamo puntualizzare la matrice giudaica del racconto perché, quando lo commenteremo, possiamo gustarlo con grandi respiri e soddisfazione.

Facciamo anche riferimento ad un altro testo magisteriale, che riteniamo essere fondamentale. Nel 2001, la Pontificia commissione biblica, allora presieduta dal card. Joseph Ratzinger in qualità di Prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, pubblicò un documento, «Il popolo Ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana» [3], della cui diramazione solo gli specialisti si resero conto. Il documento, che è una mirabile sintesi degli ultimi quattro secoli di studi biblici, dedica un capitolo intero ai «Metodi esegetici giudaici usati nel Nuovo Testamento» (pp. 34-45), rendendo così ufficiale l'approccio alla Scrittura che noi sosteniamo da queste pagine ormai da diversi anni. Dopo la costituzione conciliare sulla Parola di Dio «Dei Verbum» del 1965 questo documento ufficiale della Chiesa è il secondo pilastro che non può essere disatteso da chi è responsabile della predicazione, della catechesi e della celebrazione eucaristica e/o sacramentale.

Dal Sinai a Cana e da Cana al Sinai

Abbiamo a più riprese accennato che il racconto delle nozze di Cana è un midràsh cristiano dell'evento del Sinai e, quindi, una spiegazione dell'Esodo alla luce della novità che è Cristo. Ne esaminiamo alcuni aspetti in modo organico, considerando ancora il racconto nel suo insieme. Questo metodo di prendere e lasciare, anticipare e sottolineare potrebbe disturbare chi è addentro alle questioni bibliche e che vorrebbe andare subito al sodo dell'esegesi, ma è necessario per coloro che sentono questo discorso per la prima volta. Bisogna procedere per gradi e salire la scala gradino dopo gradino, anche per abituare la ragione e il cuore ad assaporare, gustare senza ingolfarsi. È il metodo del «ruminare» la Parola affinché diventi sangue e vita.

Una rilettura giudaica dello sposalizio di Cana non è agevole per i nostri lettori che non sono abituati a considerare l'ebraicità di Gesù come condizione essenziale per comprendere lui come persona e per capire il senso autentico del suo messaggio. Per questo motivo dobbiamo essere molto schematici e chiari, a costo di essere ripetitivi. È meglio ripetere più volte lo stesso pensiero piuttosto che esprimerlo una sola volta malamente e in modo oscuro. Per capire il nesso stretto che c'è tra il racconto di Cana e la letteratura giudaica, è necessario fare un confronto tra ciò che accadde a Cana e ciò che accadde al Sinai, sottolineando fatti, idee e testi che aiutino a cogliere il legame stretto che c'è tra di essi. Il confronto tra Primo e Nuovo Patto passa attraverso il confronto Cana – Sinai, all'interno del quale troviamo diversi temi: il «terzo giorno» (che abbiamo già anticipato nelle puntate precedenti); le parole che la madre dice ai «diaconi»; il simbolismo del vino e l'allusione alla scala di Giacobbe (Gv 1, 51) che precede immediatamente il racconto delle nozze di Cana. Questi temi devono essere letti nel contesto della Bibbia, poi in quello

della tradizione giudaica e infine nel contesto del vangelo che, a sua volta, vive e si sviluppa «dentro» una Chiesa che lo accoglie e lo consegna ai posteri.

Note

1. Cf. Urbach 627-628; 950, nota 402
2. Ci ispiriamo pertanto alla sua opera, che è una pietra miliare nella storia dell'esegesi, specialmente il poderoso *Contributi dell'antica letteratura giudaica per l'esegesi di Gv 2,1-12 e 19,25-27*, Edizioni Herder, Roma 1977, pp. 494.
3. *Il popolo di Dio e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2001, pp. 218.

(9) Rahab anticipa il terzo giorno

Nel libro di Giosuè si narra la presa di Gerico da parte degli Israeliti con l'aiuto della prostituta Rahab che per prima capisce e accetta il disegno di Dio (Gs 2, 9-13). (1) Consapevole che è inutile combattere contro il Signore degli Israeliti, Rahab accetta di collaborare, in cambio della salvezza per sé e la sua famiglia, nascondendo le spie israelite in casa propria. Quando il re viene a sapere che alcune spie sono andate nella casa della prostituta, mette in moto la sua polizia per cercare gli intrusi e ucciderli. Rahab, incurante del pericolo e correndo il rischio di essere accusata di tradimento, fa fuggire le spie dalla finestra che si affaccia sulle mura della città e li manda verso i monti per sfuggire gli inseguitori del re di Gerico, suggerendo loro di rimanere nascosti là tre giorni» (Gs 2, 16) fino alla fine del rastrellamento. Le spie israelite, si fidano di Rahab, la prostituta, e le ubbidiscono: «Se ne andarono e raggiunsero i monti. Vi rimasero tre giorni, finché non furono tornati gli inseguitori. Gli inseguitori li avevano cercati in ogni direzione, senza trovarli» (Gs 2, 22).

Questi i fatti. Nel testo di Giosuè è evidente che i «tre giorni» indicano un tempo di prova e vigilanza che sfociano nella liberazione, perché le spie possano tornare da Giosuè e informarlo sulle difese della città. (2) Il Midràsh Genesi Rabbà 56 – Midràsh Grande, uno dei più antichi, commentando Gen 22, 4 – «Il terzo giorno Abramo alzò gli occhi e da lontano vide quel luogo» – così commenta:

«Il Santo, Benedetto sia! Non lascia i giusti nell'afflizione più di tre giorni come è detto. Dopo due giorni ci ridarà la vita e il terzo ci farà rialzare, così che potremo vivere alla sua presenza (Os 6, 2); il terzo giorno degli antenati della tribù: e Giuseppe disse loro il terzo giorno: fate questo e vivrete (Gen 42, 18); il terzo giorno della Torah: appunto al terzo giorno sul far del mattino, vi furono tuoni (Es19, 16); il terzo giorno delle spie: e nascondetevi lì tre giorni (Gs 2, 16); il terzo giorno di Giona: Giona restò nel ventre del pesce tre giorni e tre notti (Gn 2, 1); il terzo giorno al ritorno dall'esilio: siamo arrivati a Gerusalemme e ci siamo riposati tre giorni (Esd 8, 36); il terzo giorno di Ester: il terzo giorno, quando ebbe finito di pregare, ella si tolse le vesti da schiava e si coprì di tutto il fasto del suo rango (Est 5, 1), cioè si coprì con tutto il fasto dei suoi antenati. Per i meriti di chi [la liberazione arriva il terzo giorno]? I rabbini dicono: "Per merito del terzo giorno in cui è stata data la Toràh". R. Levi dice: "Per merito di ciò che ha fatto Abramo il terzo giorno, come è detto: Il terzo giorno Abramo alzò gli occhi e da lontano vide quel luogo" (Gen 22,4)».

«Il terzo giorno» è il giorno della salvezza

Il Midràsh usa lo stesso metodo che abbiamo usato noi nella puntata precedente: mette insieme tutti i testi che parlano del terzo giorno e lega questa espressione ad una salvezza realizzata, dopo una attesa o un pericolo. Il Midràsh mette sullo stesso piano figure diverse, come Rahab, la prostituta, e Abramo, il patriarca fondatore, ambedue protagonisti e strumenti di salvezza per Israele. La prostituta che salva le spie di Israele è di fatto la prima profetessa che proclama la salvezza di Dio nella terra promessa, prima che gli Israeliti vi entrino come popolo e mentre, allo stesso tempo, ne prendono possesso simbolico con l'ingresso delle spie. Certamente Gesù, quando affermava: «I pubblicani e le prostitute vi passano avanti nel regno di Dio» (Mt 21,31), aveva ben presente questo Midràsh di Rahab, che a quel tempo era solo orale.

È singolare che l'evangelista inizi il racconto di Cana con una precisazione di tempo così particolare, precisa e posta al principio del racconto, in posizione d'onore, in primo piano, quasi a metterci sull'avviso che non si tratta soltanto di un «lasso di tempo» cronologico, ma di un evento di salvezza, che irrompe nella storia come la teofania di Dio irruppe sul Monte Sinai dove, attraverso il dono della Toràh, Dio diede coscienza agli schiavi fuggiti dall'Egitto di essere un popolo, e un popolo prediletto. Ora a Cana, nasce un nuovo popolo, non nel senso che soppianta Israele – cosa impossibile –, ma nel senso che lo stesso Israele assiste all'arrivo dei tempi nuovi, i tempi del Messia che viene a portare a compimento la Toràh del Sinai, rinnovandola e lavandola nel vino del proprio sangue, cioè nell'offerta della propria vita. Le nozze, sì, sono pronte, ma non quelle di una anonima coppia, ma quelle di Dio con il suo popolo, le nozze tra il cielo e la terra.

La scala di Gesù, il nuovo Giacobbe

In questa direzione ci porta lo stesso autore del IV vangelo che prima di aprire il racconto di Cana, chiude il capitolo primo con l'allusione alla scala di Giacobbe: «In verità, in verità io vi dico: vedrete il cielo aperto e gli angeli di Dio salire e scendere sopra il Figlio dell'uomo» (Gv 1, 51). Subito dopo questo versetto comincia il capitolo 2 con «Il terzo giorno vi fu una festa di nozze a Cana di Galilea» (Gv 2, 1). Quale nesso vi è fra i due testi? Gli angeli che salgono e scendono è un evidente ed esplicito richiamo a Giacobbe che sogna una scala che unisce la terra al cielo (Gen 28, 10-17).

Con questo testo allusivo a Giacobbe, Giovanni riprende le tradizioni giudaiche che interpretavano la scala di Giacobbe come simbolo del monte Sinai, attraverso la quale salgono e scendono gli angeli che nella tradizione

sono Mosè ed Aronne. Oppure la scala è simbolo del tempio di Gerusalemme e gli angeli sono i sacerdoti che salgono e scendono per il culto. Le due simbologie sono presenti nel IV vangelo: l'espressione «il terzo giorno» (Gv 2, 1) richiama il «terzo giorno» del Sinai (cf. Es 19, 11), come molto spesso abbiamo sottolineato. Immediatamente dopo il racconto di Cana, Giovanni riporta il fatto della purificazione del tempio (Gv 2, 13-22), dove Gesù scaccia i mercanti e restituisce al tempio la sua dignità di «casa del Padre». Non solo, ma subito dopo questo fatto, Giovanni riporta una disputa tra Gesù e i Giudei nella quale egli identifica il suo corpo con il tempio e ancora una volta si serve dello schema del «terzo giorno» per annunciare la sua risurrezione: «Distruggete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere» (Gv 2, 19).

Per l'autore del IV vangelo, Gesù è il nuovo Giacobbe, il padre dei dodici figli che daranno origine alle do-dici tribù d'Israele. Egli come la scala del sogno del patriarca, unisce il cielo e la terra perché ora vediamo e sappiamo che «Il Lògos-carne fu fatto» (Gv 1, 14) ed è il tempio che rinnova e purifica il culto, sostituendo il sacrificio di animali con l'offerta della propria vita e realizzando la profezia del profeta Osea: «Poiché voglio l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti» (Os 6, 6). Rivelando e manifestando a Cana che Dio è pronto nuovamente per le nozze con Israele e con la nuova umanità rappresentata dai dodici apostoli, Gesù pone le condizioni per una nuova storia di amore e di tenerezza, dove non prevarrà più la durezza del castigo, ma solo la dolcezza della nuzialità che diventa così la cifra nuova dell'alleanza nell'umanità redenta.

«Il terzo giorno» porta due benedizioni

Il «terzo giorno» ha segnato l'inizio della coscienza di Israele come popolo, perché Dio si manifesta a Israele per dargli la Toràh (Es 19,10-11.16; cf. Targum Gionata a Es 19, 24). Allo stesso modo i figli di Israele segnano l'inizio della vita della nuova coppia, celebrando il matrimonio «nel terzo giorno della settimana» e cioè il martedì, secondo il computo ebraico. Questa scelta è legata sia alla tradizione del Sinai, sia con il fatto che nel terzo giorno della creazione (cf. Gen 1,9-13), Dio concede due benedizioni: alla creazione della terra e alla creazione dei frutti della terra. Il terzo giorno, giorno della doppia fecondità, è il più indicato per la celebrazione della fecondità dei figli d'Israele. La Legge e la Benedizione, la coscienza e la relazione sono i segni che svelano il volto di Dio nel volto dei suoi figli: come Dio si lega a Israele suo popolo nel «terzo giorno», allo stesso modo, «nel terzo giorno», i figli di Dio si legano tra di loro nella fecondità sponsale, che è la benedizione di Dio Padre e creatore riversata sul mondo presente e futuro.

(10) Un protagonista delle nozze: il vino del Messia

«E disse: “Questo è il mio sangue, il sangue dell’alleanza versato per molti. In verità vi dico che io non berrò più del frutto della vite fino al giorno in cui lo berrò nuovo nel regno di Dio”» (Mc 14,24-25).

Prima di cominciare il commento del racconto di Cana versetto dopo versetto, dobbiamo incontrare e conoscere, in questa e nella prossima puntata, un protagonista indiscusso dello sposalizio di Cana che è il Vino: all’inizio della narrazione manca ed è motivo di preoccupazione e alla fine abbonda e migliora. In tutto il racconto il vino è citato 5 volte (Gv 2,3[2x].9.10 [2x], mentre, come abbiamo detto a più riprese, la sposa è nominata neppure una volta e lo sposo una volta appena, alla fine del racconto (Gv 2,9) e solo per ricevere il rimprovero del responsabile delle nozze. Tutti questi elementi sottolineano insieme che il vero protagonista dello sposalizio di Cana è lui, il Vino, che assume un ruolo determinante perché in esso si cela una concentrazione straordinaria di significati che dovremo trovare.

Un vino per tutti i popoli

La Bibbia attribuisce a Noè la piantagione della prima vigna da cui ricava il vino, fonte di allegria e di gioia (cf. Gen 9,20-21). Il vino è anche una droga al centro di un incesto tra due figlie e il loro padre, Lot, che ubriacano per avere da lui una discendenza per paura di estinguersi (cf. Gen 19,30-38). La Palestina, come in tutto il Medio Oriente, è un paese agricolo mediterraneo e l’uva e il vino non solo sono familiari, ma formano parte importante del nutrimento ordinario, se è vero che la terra promessa è descritta come un paese «dove scorre latte e miele» (Es 3,8.17; 13,5, ecc.) e dove abbonda il vino, segno di fertilità, di abbondanza e di gioia (cf. Gen 49,11; Dt 33,28). Quando gli Ebrei arrivano ai confini di quella che da terra promessa diventerà il loro paese, Mosè manda alcuni esploratori in ricognizione ed essi ritornano con un grappolo d’uva, colto nelle vicinanze di Ebron, che portano in due (cf. Nm 13,23).

Non meraviglia quindi che tanto nella letteratura che nella Scrittura il vino assuma anche un simbolismo molto forte¹. Il vino nella tradizione biblica è sinonimo di gioia e di festa come si legge nel Cantico dei Cantici che tutta la tradizione giudaico-cristiana interpreta allegoricamente come il canto dell’alleanza nuziale tra Yhwh e il suo popolo. Qui troviamo anche il nesso tra il vino e le nozze perché non vi può essere allegria senza il vino che diventa

anche la misura della tenerezza sponsale: «Sì, migliore del vino è il tuo amore» (Ct 1,2). In ebraico «vino» si dice «yayìn», le cui consonanti (y_y_n) corrispondono al numero 70 (10+10+50), cioè le settanta nazioni che popolano la terra, secondo la convinzione, ancora attuale al tempo di Gesù.

Il Targum mette in relazione «amore» e «vino» contrapponendoli perché il primo simboleggia Israele che Dio ama più di tutte le nazioni, simboleggiate nel secondo: «Per la grandezza del suo amore, con cui ama noi [= Israele] più che le settanta nazioni» (cf. Targum a Ct 1,2) a cui fa eco il midràsh: «Il tuo amore è migliore» è Israele; «più del vino» sono le nazioni del mondo; sono le settanta nazioni del mondo. Così ti insegna che Israele è caro al Santo – benedetto Egli sia – più di tutte le nazioni» (Cantico Rabbà, I,19). Nelle nozze di Cana, donando un vino abbondante e migliore del vino precedente, Gesù offre al mondo intero una rivelazione universale per radunare tutti i popoli sotto il segno della manifestazione della «Gloria». Il vino di Cana estende ai popoli senza alcuna riserva l'alleanza del Sinai che prefigura quella che avverrà nel vino/sangue versato sulla croce: «Uno dei soldati con una lancia gli colpì il fianco, e subito ne uscì sangue e acqua» (Gv 19,34).

Il Sinai, cantina e scuola della Toràh

Nel Cantico dei Cantici il vino è citato 8 volte e sempre in un contesto erotico-amoroso che trasporta la sposa-Israele verso lo Sposo-Dio (Ct 1,2.4; 2,4; 4,10; 5,1; 7,3.10; 8,2): «Mi ha introdotto nella cella del vino e il suo vessillo su di me è amore» (Ct 2,4). La tradizione rabbinica considera il monte Sinai come la cantina, la «casa del vino» per eccellenza dove fin dalla creazione del mondo Dio ha conservato per Israele il vino buono della Toràh, come spiega dettagliatamente il midràsh:

««Mi condusse alla casa del vino»: è il Sinai, dove è stata data la Toràh, che è paragonata al vino: “Bevete il vino che io ho preparato” [Pr 9,5]» (Midràsh Numeri Rabbà II, 3).

«Disse l'Assemblea d'Israele: Il Santo – benedetto Egli sia – mi ha condotto alla grande cantina del vino, cioè al Sinai e là mi ha dato gli ordinamenti della Legge e i precetti e le opere buone, e con grande amore li accolse» (Midràsh Cantico Rabbà II,12).

Per questo il monte Sinai è anche una scuola dove si beve il vino della Parola: «Mosè passò quaranta giorni sul monte: e stava seduto davanti al Santo – benedetto Egli sia – come un discepolo sta seduto davanti al suo maestro» (Midràsh Pirqè/Massime di R. Eliezer XLVI; cf. A. Serra, Contributi, 237-238). Al tempo di Gesù, il Targum, cioè la traduzione aramaica della Bibbia

ebraica che si faceva in sinagoga per fare capire la Parola nella lingua del popolo, così commentava Ct 2,4 sopra citato:

«L'Assemblea d'Israele disse: Il Signore mi fece salire alla casa di studio della scuola del Sinai perché imparassi la Toràh dalla bocca di Mosè, il grande scriba. E l'ordinamento dei suoi precetti accolsi su di me con amore, e dissi: tutto quello che il Signore ha ordinato lo farò, e obbedirò» (Targum a Ct 2,4).

Al Targum fa eco anche il Midràsh di Cantico Rabbà 2,4,1 (150 ca. a.C.) che dice: «...R. Abba insegnava nel nome di R. Isaac. Disse l'Assemblea di Israele: «Il Santo – benedetto Egli sia – mi introdusse nella grande cantina del vino, il Sinai. E lì mi diede la Toràh che è spiegata da 49 motivi per dichiarare puro e 49 per dichiarare impuro, perché il valore numerico di “vessillo” è appunto 49». In ebraico, infatti, ad ogni consonante corrisponde un numero (i numeri furono inventati dagli Arabi nel sec. VIII d. C.: prima si usavano le consonanti dell'alfabeto) e in Ct 2,4 la parola «vessillo», in ebraico «wedighelò», è formata dalle consonanti «w_d_g_l_w» la cui somma numerica fa appunto 49. Il vino della Toràh è conservato da Dio ancora prima della creazione del mondo in vista della rivelazione del Sinai e dell'alleanza. Su questo punto la tradizione rabbinica è costante. Nel libro dei Proverbi, infatti, «Donna Sapienza» parla della sua «preesistenza» accanto al creatore:

«²² Il Signore mi ha creato come inizio della sua attività, prima di ogni sua opera, all'origine. ²³ Dall'eternità sono stata formata, fin dal principio, dagli inizi della terra. ²⁴ Quando non esistevano gli abissi, io fui generata, quando ancora non vi erano le sorgenti cariche d'acqua; ²⁵ prima che fossero fissate le basi dei monti, prima delle colline, io fui generata, ²⁶ quando ancora non aveva fatto la terra e i campi, né le prime zolle del mondo. ²⁷ Quando egli fissava i cieli, io ero là; quando tracciava un cerchio sull'abisso, ²⁸ quando condensava le nubi in alto, quando fissava le sorgenti dell'abisso, ²⁹ quando stabiliva al mare i suoi limiti, così che le acque non ne oltrepassassero i confini, quando disponeva le fondamenta della terra, ³⁰ io ero con lui come artefice ed ero la sua delizia ogni giorno: giocavo davanti a lui in ogni istante, ³¹ giocavo sul globo terrestre, ponendo le mie delizie tra i figli dell'uomo» (Pr 8,22-31).

La Mishnà si collega a questa tradizione perché tra le «dieci cose» create prima della creazione del mondo, elenca anche «la scrittura», cioè le lettere dell'alfabeto e «le Tavole della Toràh» che con quelle furono scritte. In altre parole: il vino delizioso della Toràh non è una creatura di Dio, ma è parte di Dio stesso, prima ancora che la creazione avesse inizio:

«Dieci cose furono create al crepuscolo del primo sabato: l'apertura della terra, la bocca del pozzo, la bocca dell'asina, l'arcobaleno, la manna, la verga [di Mosè], lo shamir, le lettere dell'alfabeto, la scrittura e le Tavole della

Legge. C'è chi dice: anche gli spiriti maligni e la tomba di Mosè nostro maestro, l'ariete di Abramo nostro patriarca e c'è chi dice anche la tenaglia fatta con tenaglia» (Pirqè Avot – Massime dei Padri V, 6; cf. Talmud babilonese Pesachim/Pasque 54a; Midràsh Genesi Rabbà 1,4; Midràsh Levitico Rabbà 19,1).

Secondo il Midràsh Genesi Rabbà 1,1, la Toràh servì a Dio come «modello» per la creazione del mondo, come a dire che Dio guardava la Toràh e creava le cose. Lo stesso concetto si trova in Paolo il quale descrive Cristo come «primogenito di tutta la creazione perché in lui furono create tutte le cose ... Egli è prima di tutte le cose e tutte in lui sussistono» (Col 1,15-17; cf. Ef 1,4;) e si trova pure in Pietro che presenta Cristo come «agnello senza difetti e senza macchia. Egli fu predestinato già prima della fondazione del mondo, ma negli ultimi tempi si è manifestato per voi» (1Pt 1,19-20). A questa tradizione sulla Toràh preesistente si riferisce Gesù quando prega dal Padre la «gloria», cioè la sua identità di Dio: «E ora, Padre, glorificami davanti a te, con quella gloria che avevo presso di te prima che il mondo fosse ... poiché mi hai amato prima della creazione del mondo» (Gv 17,5.24).

Il vino, la manna e il pane della Parola

Questi testi e questa tradizione sulla «preesistenza», conosciuti da Gesù e dagli apostoli, alla luce del simbolismo del vino che rappresenta la Toràh, ci dicono che l'alleanza del Sinai non è un avvenimento secondario, perché in essa si compie una attesa che era un desiderio e un progetto di Dio, ancora prima che il cosmo esistesse. La Parola di Dio (o «Donna Sapienza» secondo il libro dei Proverbi), infatti, è eterna come il pensiero stesso di Dio e il Sinai è il punto di arrivo del disegno di amore di Dio, quel disegno che Giovanni chiama «Lògos/Dabàr» (Gv 1,1) della cui «gloria manifestata» il racconto dello sposalizio di Cana fa da sfondo e da contesto al cuore della rivelazione: l'incarnazione del Lògos: «E il Lògos carne fu fatto» (Gv 1,14), la cui preesistenza è contenuta anche nel targum che traduceva il libro dell'esodo. Riportiamo in parallelo sinottico il testo dell'Esodo e il testo del Targum che veniva proclamato nella sinagoga per fare vedere come le idee e i pensieri detti da Gesù e riportati dal vangelo fossero materia di formazione comune:

Nel Targum «il pane che è conservato» è il pane dei comandamenti e quindi dell'alleanza cioè il pane della parola di Dio che nella e con la Toràh nutre e vivifica il popolo santo. Da ciò possiamo dedurre che il Giudaismo del I sec. fosse in attesa del tempo del Messia come un tempo in cui Dio avrebbe rinnovato anche il miracolo della manna (2Bar 29,8; Or Sib 7,148-149; Rut R. 2,14) e che l'evangelista Giovanni descrive nel mirabile capitolo 6 del suo vangelo. Il pane/manna non è un cibo per sfamare la fame, ma principalmente

il cibo che nutre l'obbedienza ai comandamenti del Padre. Gesù mette al centro del suo vangelo il comandamento dell'amore, riducendo ad esso i 613 precetti della tradizione giudaica (cf. Gv 12,50; 13,34; 14,15.21; 15,10.12; 1Gv 1,2.3; 2,7; 3,23; 5,2-3; cf. 2Gv 5-7). Infine, la manna è la Parola di Dio che si incarna nei comandamenti che nutrono chi li vive, come insegna anche la Sapienza:

«Hai sfamato il tuo popolo con il cibo degli angeli (Lxx: anghèlōn trophên), dal cielo hai offerto loro un pane pronto senza fatica, capace di procurare ogni delizia e soddisfare ogni gusto ... perché i tuoi figli, che hai amato, o Signore, imparassero che non le diverse specie di frutti nutrono l'uomo, ma la tua parola tiene in vita coloro che credono in te» (Sap 16,20-21.26).

Il pane degli angeli diventa il nutrimento dei figli di Dio che sono custoditi e conservati direttamente dalla Parola che ascoltano e che praticano nei comandamenti, nel comandamento dell'amore perché «l'uomo non vive soltanto di pane, ma che l'uomo vive di quanto esce dalla bocca del Signore» (Dt 8,3 cf. Mt 4,4). Pane e vino sono alimenti della vita dell'uomo mediorientale e diventano anche «sacramenti» dell'alleanza eterna e nuova (cf. Ger 31,31) che si esprime e si manifesta nella Parola di Dio consegnata da lui stesso a Mosè sul Sinai. Le nozze di Cana hanno senso dentro questo quadro di riferimento ampio e solenne perché nell'intenzione dell'autore non sono l'occasione per un miracolo da poco, ma spalancano una porta nuova sulla storia dell'Esodo che oggi noi riviviamo attraverso gli sposi assenti, il vino abbondante e «bello», nella presenza della Madre e nel gesto di Gesù perché l'Esodo è ora, è qui. Adesso.

1 Sul tema del «vino» (o della vigna) cf. J. L. Mckenzi, Dizionario Biblico, a cura di Bruno Maggioni, Cittadella Editrice, Assisi 1978, 1036-37 [vino] e 1042-44 [vite/vigna]; A. M. Gerard, Dizionario della Bibbia, voll. 1-2, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1994, vol. 2°, 1615-17 [vigna] 1617-19 [vino]; sul tema cf. anche la bibliografia in A. Serra, Contributi, 227 nota 2.

(11) Un protagonista delle nozze: il vino dell'abbondanza

«La terra darà i suoi frutti diecimila volte tanto e in una vite saranno mille tralci e un tralcio farà mille grappoli e un grappolo farà mille acini e un acino farà un kor [1] di vino (2Baruc XXIX,3-5).

Quando Giacobbe, il patriarca padre dei dodici figli che daranno vita alle dodici tribù di Israele sta per morire, benedice Giuda con queste parole:

«Egli lega alla vite il suo asinello e a una vite scelta il figlio della sua asina, lava nel vino la sua veste e nel sangue dell'uva il suo manto; scuri ha gli occhi più del vino e bianchi i denti più del latte» (Genesi 49, 11-12).

È l'unico testo in tutta la Torà che accenna espressamente al re Messia:

«Il targum Onqelos [dal 60 a. C. al sec. II d. C.] applica questo versetto al re Messia. La vite simboleggia Israele. Il termine il suo asinello è interpretato come "la sua città" cioè Gerusalemme. La vite è Israele di cui sta scritto: Io ti avevo piantato come vigna pregiata [Ger 2,21]. L'espressione figlio della sua asina è interpretata come: "Essi edificeranno il suo santuario", dove il termine asina ('aton) è riferito per significato al termine "ingresso" ('iton) del tempio, che ricorre nel profeta Ezechiele (cf. Ez 40,15). Il targum presenta ancora un'altra interpretazione. La vite sono i giusti. Il suo asinello sono "coloro che si occupano dello studio della Torà", in riferimento al testo: Voi che cavalcate asine bianche [Gdc 5,10]. L'espressione lava nel vino la sua veste significa "la sua veste sarà di porpora preziosa", il cui colore è come quello del vino» (cf. Rashi, Genesi 409-410).

Un asino, una vite, il Messia

In Is 49,12 si conclude che gli occhi sono iniettati di vino (sangue di vite): «Scuri ha gli occhi più del vino e bianchi i denti più del latte». Avere gli occhi scuri, cioè rossi di vino, nel contesto, significa essere talmente pieni dalla Torà da esserne sommersi fino agli occhi: come un recipiente pieno che straborda. In Es 20,18 si dice che il popolo vedeva i suoni con cui Dio si rivelava la montagna del Sinai. Ascoltare e vedere sono quindi sinonimi. Non basta ascoltarla con gli orecchi perché la Torà deve anche «uscire» dagli occhi, deve riempirli, perché essa fa vedere il Signore. Occhi iniettati di vino è dunque sinonimo di conoscenza profonda della Parola del Signore. Chi vede la Torà che ascolta ha compreso la rivelazione del Sinai.

Il tempo del Messia, prefigurato dal targum sul testo di Gen 49,10-12, sarà segnato da un'abbondanza strepitosa di vino e latte. La terra di Giuda, notoriamente abbastanza arida diventerà florida e irrigata dal vino e dal latte: una terra dove scorre «latte e miele» (Es 3,8.17, ecc.). Poiché i due versetti si riferiscono direttamente al Messia, il vino è un'allusione all'assemblea di Israele che riceve la Toràh, mentre l'asinello e il figlio d'asina sono un'allusione al Messia: «Chi vede (in sogno) un vitigno scelto, aspetti il Messia, secondo quanto fu detto: “Egli lega alla vite il suo asino ed a vitigno scelto il figlio della sua asina”» (Talmud, trattato Berakòt/Benedizioni, 57a). Gesù nel suo ingresso a Gerusalemme per andare all'appuntamento con la sua morte si presenta come il Messia della discendenza di Davide che viene a dorso non di un cavallo, simbolo di guerra e di violenza, ma di un asino, strumento di lavoro e di lavoro pesante: «Gesù, trovato un asinello, vi montò sopra, come stà scritto: Non temere, figlia di Sion! Ecco, il tuo re viene, seduto su un puledro di asina» (Gv 12,14-15; cf. Zc 9,9-10). Il Messia che viene a dorso di un asino è colui che porta l'unità nel popolo di Dio, ma porta anche la Toràh al compimento pieno, cioè a comprensione universale.

Il giogo della Toràh

Nella stessa benedizione di Giacobbe in Gen 49,14-15 la tribù di Issacar è paragonata ad un «asino robusto ... ha piegato il dorso a portare la soma». Secondo la tradizione ebraica Issacar è la tribù che si dedica interamente allo studio della Toràh: «Egli porta su di sé il giogo della Toràh, come un asino robusto che è caricato di un fardello pesante [cf. anche Midràsh Genesi Rabbà XCXC, 10] (Rashì, Genesi 411). Il vino è l'abbondanza della Toràh, mentre l'asino è colui che porta il peso della Toràh. L'asino nel giudaismo è simbolo dello studio della Toràh per la sua costanza (cocciutaggine) e fedeltà a sopportare ogni peso (e lo studio è un peso notevole). A questi testi si ispira anche Gesù quando invita i suoi ascoltatori ad imitarlo: «Prendete il mio giogo sopra di voi e imparate da me, che sono mite e umile di cuore ... il mio giogo infatti è dolce e il mio peso leggero» (Mt 11,29-30), come lui stesso darà l'esempio quando si carica non più del leggero peso della Parola, ma del giogo della croce che in questo contesto assume il valore di un nuovo monte Sinai da cui non scende più una Toràh scritta sulle fredde tavole di pietra, ma la persona stessa di Dio, nell'uomo e Figlio di Dio, Gesù: «Ed egli, portando la croce, si avviò verso il luogo del Cranio ... dove lo crocifissero» (Gv 19,16-18). Da questo momento non è più il vino il simbolo della nuova Toràh, ma lo Spirito del risorto che egli consegna nel momento stesso in cui si affida al Padre suo e alla sua volontà di salvezza: «E, chinato il capo, consegnò lo Spirito» (Gv 19,30).

Inondazione di vino

In Gen 49,11 (v. sopra) l'abbondanza del vino è così grande che vi sarà bisogno di un asino per ogni vite tanto il raccolto sarà abbondante. Scrive l'apocrifo Apocalisse greca di Baruc (o 2Baruc), databile sec. I d. C.:

«La terra darà i suoi frutti diecimila volte tanto e in una vite saranno mille tralci e un tralcio farà mille grappoli e un grappolo farà mille acini e un acino farà un kor di vino. E coloro che avevano avuto fame saranno deliziati e, ancora, vedranno meraviglie ogni giorno. Venti. Infatti, usciranno da davanti a me per portare ogni mattina odore di frutti profumati e, al compimento del giorno, nubi stillanti rugiada di guarigione. E accadrà in quel tempo: scenderà nuovamente dall'alto il deposito della manna e in quegli anni ne mangeranno perché loro sono quelli che sono giunti al compimento del tempo. E accadrà dopo ciò: quando il tempo della venuta dell'Unto sarà pieno ed egli tornerà nella gloria, allora tutti coloro che si erano addormentati nella speranza di lui risorgeranno. E accadrà in quel tempo: saranno aperti i depositi nei quali era custodito il numero delle anime dei giusti ed esse usciranno e la moltitudine delle anime sarà vista insieme, in un'unica assemblea di un'unica intelligenza, e le prime gioiranno e le ultime non si dorranno. Sapranno infatti che è giunto il tempo di cui è detto: è il compimento dei tempi. Le anime degli empi, invece, quando vedranno tutte queste cose, allora soprattutto si scioglieranno. Sapranno infatti che è giunto il loro supplizio ed è venuta la loro perdizione» (2Baruc XXIX,3.5-8-XXX,1-5; testo in P. Sacchi (a cura di), *Apocrifi dell'Antico Testamento*, I, Milano, TEA 1990, 302-203).

Lo stesso concetto è espresso dai Padri per i quali il tempo messianico sarà caratterizzato dall'immagine delle «viti che avranno ciascuna diecimila ceppi e su ogni ceppo diecimila rami e su ogni ramo diecimila tralci e su ogni tralcio diecimila grappoli e su ogni grappolo diecimila acini e ogni acino, schiacciato, darà venticinque metrète [2] di vino» (Ireneo, *Contro le Eresie*, 5,33,3). Un altro apocrifo del sec. II a.C., il libro di Enoch, anch'esso del genere delle apocalissi, prefigura l'era messianica come un tempo di abbondanza strepitosa che descrive come una inondazione di vino:

«E in quei giorni ... si planterà su di essa [la terra] ogni sorta di alberi piacevoli; vi si coltiveranno delle vigne, e la vigna che vi sarà piantata darà vino a sazietà; e ciascun chicco seminato in essa produrrà mille misure ciascuno, e una misura d'olivo produrrà dieci pressoi d'olio» (Enoch 10,18-19).

Il vino del riscatto

Il tema vino/vigna ha una valenza fortemente messianico-escatologico (Is 55,1; Jer 2,24; Am 9,13-15; Zc 9,17) perché la venuta del Messia è vista come una festa nuziale dove il vino abbonda in misura straripante: il profeta Amos avverte che «i monti stilleranno il vino nuovo e le colline si scioglieranno» (Am 9,13), mentre Isaia parla del tempo del Messia come di un sontuoso banchetto senza eguali, dove non mancherà certamente il vino (Is 25,6-8; cf. 55,1). I monti e le colline sono una allegoria per indicare i Patriarchi e le Matriarche come leggiamo nel targum Neofiti a Dt 33,15: «[La terra] che produce buoni frutti per i meriti dei nostri padri, che somigliano ai monti, Abramo, Isacco e Giacobbe e per i meriti delle madri, che somigliano alle colline, Sara, Rebecca, Rachele e Lia». L'abbondanza del vino nell'era messianica sarà il riscatto di tutta la storia d'Israele perché alla gioia della nuova alleanza parteciperanno anche i Patriarchi e le Matriarche, cioè tutto il popolo di ieri, di oggi e anche di domani, come ci garantisce anche il targum Onqelos a Gen 29,12: «I suoi monti diventeranno rosseggianti per le sue vigne, i suoi colli distilleranno vino» (cf. anche gli altri targumim: Jerushalmi I e II e Neophiti allo stesso versetto).

Si avrà un'abbondanza tale di vino che si offrirà gratuitamente a quanti lo vorranno: «O voi tutti assetati, venite all'acqua, voi che non avete denaro, venite, comprate e mangiate; venite, comprate senza denaro, senza pagare, vino e latte» (Is 55,1). Emerge chiaro che il vino è sempre la Toràh, la Parola di Dio per cui all'epoca del Messia l'abbondanza del vino significa l'abbondanza della Parola che non avrà più bisogno di scuole particolari perché tutti la insegneranno a tutti: «poiché da Sion uscirà la Legge e da Gerusalemme la parola del Signore» (Is 2,1-5). Giovanni esprimerà questo esito con il solenne ingresso del «Lògos» che «era dal principio» ed irrompe nella storia (cf. Gv 1,1.14). Israele è simboleggiato dalla vite che Dio ha divelto dall'Egitto e trapiantato nella terra promessa (Sal 80/79,9) e per questo egli legherà i tralci, cioè tutte le componenti d'Israele tra di loro, ma legherà anche se stesso al popolo d'Israele. Il Re Messia non solo unirà le diverse anime del popolo in unico sentimento, ma sarà anche l'esegeta della Toràh che così sarà compresa e capita da tutti i popoli che formeranno la nuova umanità messianica (cf. Gv 1,18). È l'era che chiude definitivamente la carestia di Am 8,11-12.

Nel segno di un sorriso

Il vino sarà così abbondante da sostituire anche l'acqua: il versetto «lava nel vino la sua veste e nel sangue dell'uva il suo manto» richiama anche il sangue del sacrificio dell'Agnello che lava le vesti di coloro che vengono dalla

tribolazione: «Sono quelli che vengono dalla grande tribolazione e che hanno lavato le loro vesti, rendendole candide nel sangue dell’Agnello» (Ap 7,14). è un sangue che rende candida la propria identità e la propria adesione alla risurrezione di Gesù, passando attraverso la morte. Anche la comunità di Qumran prepara il banchetto per i giorni del Messia, cioè per gli ultimi giorni e si mangerà pane e mosto che saranno bevande esclusive di questo banchetto escatologico (cf. 1QSa II,11-12). Allo stesso modo anche la Pasqua ebraica che anticipa quella della fine dei tempi è imperniata su quattro coppe di vino, sintesi della storia della salvezza (1a coppa: la creazione; 2a coppa: l’elezione d’Israele in Abramo; 3a coppa: l’esodo [è la coppa che Gesù prende nella sua ultima cena in Ma 14,25; Mt 26,29; Lc 22,18] e infine la 4a coppa con cui si conclude il canto dell’Halle (Sal 113/112-118/117) che altro non è se non l’eco dei cinque temi della Rivelazione: l’uscita dell’Egitto; la divisione del Mar Rosso; il dono della Toràh; la risurrezione dei morti; le tribolazioni del Messia (cf. Serra, Contributi 248).

Una caratteristica del tempo messianico sarà il «sorriso» qui indicato con il bianco dei denti a motivo del molto latte bevuto. Il talmud babilonese spiega l’espressione della benedizione di Giacobbe a Giuda: «Denti bianchi da latte. Ha detto Rabbi Jeudà: È migliore colui che rende bianchi i propri denti al proprio compagno rispetto a colui che gli dà da bere del latte» (Ketubot 111b). Rendere bianchi i propri denti al compagno è espressione tipicamente orientale per dire «sorridere», cioè mostrare i denti bianchi. è più importante nella vita un sorriso che nutrirlo. Il sorriso, l’accoglienza, la disponibilità sono superiori a dare da mangiare, cioè dare cose materiali.

Questa attitudine di chi crede in Dio è bene espressa nella Mishnàh, trattato Pirqè Avot /Massime dei Padri I,15 in cui a nome di Shammàì s’insegna: «Fa del tuo studio un’occupazione abituale; parla poco, ma fa molto [= fai pochi voti, ma pratica molto la carità] e accogli ogni persona con volto sereno». Quando una persona accoglie un’altra persona con un sorriso, è segno che il Messia è già arrivato.

La vite dello Sposo che è Cristo

Anche il Ct si proietta in un contesto messianico quando la sposa conduce lo sposo nella casa della madre: «Ti condurrò e ti farò entrare nella casa di mia madre e tu mi insegnerai: ti darò a bere del vino aromatico, del succo del mio melograno» che il targum commenta: «Io ti condurrò, o Re Messia, e ti farò entrare nel mio Tempio; e tu m’insegnerai a temere il Signore e a camminare nelle sue vie. Là ci nutriremo ... e berremo il vino vecchio tenuto in serbo nei suoi grappoli fin dal giorno che fu creato il mondo». Il vino è creato da Dio nei giorni della creazione e conservato per il grande giorno del Messia (cf.

Talmud di Babilonia Berakot 34b = BSanhedrin 99a; Ilqut Chimoni a Gen 2,8). In Gv 2,10 l'arcitriclino rimprovera lo sposo con parole identiche: «Tu hai tenuto in serbo il vino buono fino ad ora».

L'apocrifo dell'AT, Apocalisse di Baruc (sec. II d.C.) presenta la vigna come «l'albero che sedusse Adamo» e che Dio maledisse, strappando la vite e annegandola nel diluvio universale. Noè però dopo il diluvio, piantò tutte le piante che trovò, compresa la vite, ma prima di piantarla memore della rovina del patriarca Adamo chiese a Dio consiglio. Dio gli suggerì di piantarla:

«Levati, Mosè, pianta la vite, poiché così dice il Signore: l'amarrezza in essa verrà mutata in dolcezza, e la maledizione che è in essa diverrà benedizione; e quanto verrà tratto da lei, diverrà il sangue di Dio; e come attraverso di lei l'umanità ha attirato la dannazione, così essi attraverso Gesù Cristo, l'Emmanuele, riceveranno con essa la loro chiamata verso l'alto e il loro ingresso nel paradiso» (2Baruc 4,15).

Per rivelare al faraone la Presenza del Dio liberatore, Mosè cambia l'acqua del Nilo in sangue (Es 4,9; cfr 7,14-25), ora nel NT, il nuovo Mosè cambia l'acqua di Cana in vino, prefigura del suo sangue che sarà versato sulla croce per lavare i figli dell'antica e della nuova alleanza. L'autore del racconto non ci spiega espressamente qual è il senso del racconto, ma ci obbliga a non fermarci alla superficie e a pescare nel pozzo profondo della Parola. Una cosa però è chiara: A Cana Gesù «manifestò la sua gloria e i suoi discepoli cedettero in lui» (Gv 2,11). Il senso finale del simbolismo del vino è la Parola/Lògos/Dabàr che rivela il Cristo, cioè il suo vangelo, la sua Persona come splendidamente sintetizza Sant'Agostino:

«... di quelle nozze nelle quali lo sposo è Cristo ... Lo sposo delle nozze di Cana, infatti, cui fu detto: Hai conservato il buon vino fino ad ora, rappresentava la persona del Signore. Cristo, infatti, aveva conservato fino a quel momento il buon vino, cioè il suo Vangelo» (Omelia 9,2 (PL 35, 1459).

Il vino del Vangelo

Il primo segno che Gesù opera nel vangelo di Giovanni è l'abbondanza del vino e il vino è il simbolo della sua Parola rivelatrice che lo pone così sullo stesso piano del Dio del Sinai, di cui le nozze di Cana sono ripresa e rinnovamento. Come al Sinai, Dio rivelò se stesso «nel terzo giorno», così ora anche Gesù rivela se stesso «nel terzo giorno»: al Sinai Israele ricevette la Toràh, a Cana l'umanità riceve il vino bello della sua Gloria. Ora sì, possiamo anche comprendere perché Gesù dice di se stesso: «Io-Sono la vite vera» (Gv 15,1) perché con lui si riapre il tempo dell'alleanza e il vino della parola scorre abbondante e senza misura «in Gerusalemme, in tutta la Giudea e la Samaria e

fino ai confini della terra» (At 1,8) perché ora l'umanità nuova, invitata a Cana può accostarsi al cuore di Dio per «vedere» la parola e gustare il vino nuovo banchetto finale:

«Prese un calice e rese grazie, lo diede loro e ne bevvero tutti. E disse loro: “Questo è il mio sangue dell'alleanza, che è versato per tutti. In verità io vi dico che non berrò mai più del frutto della vite fino al giorno in cui non lo berrò di nuovo, nel regno di Dio» (Mc 14,23-25).

Il senso generale del racconto ci apre prospettive straordinarie per la fede e la testimonianza: non si tratta di un matrimonio quanto della nuova alleanza che inaugura i tempi nuovi nell'umanità di Cristo come ripresa e compimento dell'alleanza del Sinai che ora è restaurata e compiuta: la nuova umanità, noi siamo tutti invitati alle nozze di Dio con il suo popolo che ora raccoglie tutti i popoli. Il banchetto eucaristico che celebriamo nella storia è la nostra Cana dove il vino è mutato in sangue e la parola diventa il pane del corpo del Signore, i segni nuovi che ci abilitano ad andare nel mondo ed essere anche noi segni visibili di nuzialità e di gioia. Se il vino del Sinai è la Toràh e quello di Cana è la Parola, il vino per noi è il Vangelo, cioè Gesù il Cristo, la rivelazione del Padre, in forza della testimonianza di Marco: «Principio del Vangelo, cioè Gesù, cioè il Cristo, cioè il Figlio di Dio» (Mc 1,1).

(12) Un Dio «straniero» abolisce i confini

**«Manifestò la sua gloria e i suoi discepoli cominciarono a credere a lui»
(Gv 2,11).**

Abbiamo riflettuto a lungo sul significato del vino e le sue implicanze, e, senza esaurirne la simbologia e i testi, ne abbiamo esaminato i più importanti. Facciamo un passo avanti proponendo l'ipotesi che il racconto dello sposalizio di Cana possa essere un midràsh cristiano della liberazione dalla schiavitù d'Egitto che, passando attraverso «i colpi» (le piaghe) e la peregrinazione nel deserto, trova nel Sinai il proprio fondamento e culmine. All'interno di questa prospettiva, possiamo dare alcune indicazioni ulteriori che ci aiutino a vedere sempre più profondamente Cana in rapporto con il Sinai, mettendo in evidenza analogie e confronti che di primo acchito non sono evidenti.

Nel «segno» di un Dio diverso

Nella mentalità e nella intenzione dell'evangelista, l'evento di Cana è connesso con la 1a delle dieci piaghe con cui Dio ha spezzato la resistenza del faraone perché liberasse Israele dalla schiavitù. La parola «piaga», in ebraico «negà'» e in greco «plēghê», nel libro dell'Esodo è usata solo per il decimo colpo che convincerà definitivamente il faraone: l'uccisione dei primogeniti (cf. Es 11,1). Per i primi nove fatti, descritti nei capitoli 7-10 del libro dell'esodo, l'ebraico usa sempre il termine «'ot» che il greco della Lxx traduce sempre con «sēmeïon» (cf. Es 4,8-9.30; 7,9), lo stesso che usa Giovanni per definire lo sposalizio di Cana (cf. Gv 1,11). Non si tratta come banalmente si dice di «miracoli» nel senso moderno del termine, ma di «segni» che devono accreditare il Dio di Mosè presso gli Israeliti schiavi e presso il faraone che è invitato a riconoscere la «potenza» del nuovo Dio.

Non entriamo nel merito della formazione del testo del racconto dell'esodo che è la confluenza di diverse tradizioni con riflessioni di natura teologica, scritte in epoca tardiva, ma proiettate in epoca antica da un redattore che sta riflettendo sulla «teologia della storia». Sarebbe inutile, oltre che stupido, volere cercare la spiegazione di questi «segni» in prodigi astronomici o con le scienze naturali, perché si tratta di fenomeni naturali, all'epoca conosciuti, riletti in modo iperbolico per fare risplendere davanti agli Israeliti e al faraone l'onnipotenza del Dio straniero Yhwh che vanta diritti anche dentro i confini dell'Egitto.

Nel 2° millennio a. C. la concezione della divinità era quella del «dio territoriale»: una divinità cioè non aveva poteri fuori dei confini di sua competenza. La divinità è legata alla terra, gli dèi egiziani erano impotenti in Babilonia e quelli di Assiria nulla potevano in terra di Canaan. Il loro sconfinamento era affidato alla guerra: se un popolo vinceva su un altro popolo, gli dèi di questi si sottomettevano a quelli del vincitore. Due esempi classici di «divinità territoriale» si trovano nel ciclo delle gesta di Eliseo: la donna di Zarèpta (Libano meridionale) crede in un Dio straniero annunciato da un profeta straniero che viene da oltre confine e ne riceve il beneficio della farina e dell'olio (cf. 1Re 17,10-16); l'altro esempio è Nàaman, capo dell'esercito siriano, affetto da lebbra. Egli va da Eliseo che lo guarisce. Prima di ritornare al suo paese, egli chiede al profeta di potersi portare un po' di terra d'Israele, quanta ne possono trasportare due muli. Giunto al suo paese, per potere ringraziare il Dio d'Israele che lo ha guarito, è sufficiente che salga su di essa per ritrovarsi «realmente» sulla terra d'Israele (2Re 5,1-27; Lc 4,27). Pregare su quella terra aveva, quindi, lo stesso valore che essere in Israele (è lo stesso principio che sta alla base del tappeto di preghiera dei Musulmani).

Il «segno» non è miracolo

In questo contesto, è evidente che lo scopo dei «segni» operati da Mosè è rivelare agli Israeliti e al faraone che il Dio straniero rappresentato da Mosè non conosce confini, ma è libero di agire nel deserto, nella terra di Madian quanto in Egitto. Allo stesso modo «il segno» di Cana ha lo scopo di «manifestare la gloria di Gesù», cioè la novità del suo messaggio: il Dio che egli annuncia è un Dio non straniero, ma lo Sposo che chiama alle nozze dell'alleanza l'umanità intera qui rappresentata dai discepoli che sono i garanti del «segno» di Cana di Galilea. Il rapporto con l'esodo non è solo letterario, ma riguarda anche il contenuto. Già in Es 4,9, Yhwh preannuncia che Mosè dovrà cambiare l'acqua del Nilo in «sangue» come avverrà con il 1° segno: «Con il bastone che ho in mano io batto un colpo sulle acque che sono nel Nilo: esse si muteranno in sangue ... Tutte le acque del Nilo si mutarono in sangue» (Es 7,14-24, qui 17.20). Accennare soltanto al nesso che può intercorrere tra l'acqua cambiata in vino a Cana e l'acqua cambiata in sangue in Egitto, ci fa immediatamente comprendere la portata del racconto evangelico che travalica il fatto dello sposalizio che è un semplice «accidente» di contorno.

Il parallelo più volte sottolineato tra Sinai e Cana è un dato di fatto che balza agli occhi: da una parte la Toràh rivelata e dall'altra la Gloria manifestata; al Sinai è Yhwh che parla, a Cana è il Lògos che si rivela; nell'uno e nell'altro caso domina il tema dell'alleanza in chiave nuziale. Anche il confronto

«tipologico» tra Mosè e Gesù è un elemento acquisito e quasi una costante nei vangeli e specialmente in Gv che lo impone fin dal «prologo» come parametro costitutivo: «La Legge fu data per mezzo di Mosè, la grazia della verità fu data per mezzo di Gesù Cristo» (Gv 1,17). Abbiamo tradotto «la grazia della verità» e non «la grazia e la verità vennero per mezzo di Gesù Cristo» (Bibbia-Cei 2008) per coerenza con Gv 1,14: «E noi vedemmo la sua gloria, gloria come di unigenito dal Padre, pieno [della] grazia della verità», dove i due termini ricorrono insieme e nell'uno e nell'altro caso sono una endiadi (1) di rafforzamento.

Da Mosè alla pienezza della verità

Al Sinai fu data «la Legge», ora a Cana è data «la grazia della verità» cioè la pienezza della rivelazione che «venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). Per Paolo la Legge aveva l'obiettivo di guidare alla fede, dunque è nell'ordine dei mezzi, come la Chiesa, come i sacramenti. Per questo motivo l'apostolo la paragona ad un «pedagogo» che ha il compito di accompagnare il discepolo nel cammino di maturazione e di crescita: «Così la Legge è stata per noi un pedagogo, fino a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede» (Gal 3,24-25; cf. 1Cor 4,15). Ora che è arrivata «la pienezza della verità», si apre la «cella del vino» che è il monte Sinai e inizia la festa delle nozze del Lògos. La figura di Mosè come anticipazione (tipo) di Cristo (antitipo) è importante nel IV vangelo (2).

Gv infatti lo cita 13 volte (Gv 1,17.45; 3,14; 5, 45.46; 6,32; 7,19.22 [2x].23; 8,5; 9,28.29), ma solo nella prima parte, nel «libro dei segni» e mai nella seconda parte: «il libro dell'ora» che è quella della rivelazione definitiva, della «epifania della grazia per grazia» (Gv 1,14), il cui culmine e fondamento è la morte-risurrezione di Gesù. Interessante la nota che Mosè compare solo nel «libro dei segni», come a dire che egli è nell'ordine del provvisorio e il suo compito è funzionale al profeta che verrà dopo di lui (cf. Dt 18,15.18; At 3,22; 7,37). Anche dall'uso del nome e della sua distribuzione nel testo, concludiamo che Mosè apparteneva alla dimensione del mondo finito, dei «segni», ed era proteso verso il suo naturale compimento: «Il Lògos-Sarx/Cae/Fragilità fu fatto» (Gv 1,14). Qui è il vertice di tutta la rivelazione.

Con la sua presenza a Cana, Gesù non rivela solo la «sua Gloria», ma svela anche il ruolo e l'importanza di Mosè nel disegno di Dio che trova nel Sinai il suo fulcro e la sua chiave di lettura: senza Gesù (antitipo) anche Mosè (tipo) sarebbe sminuito nella sua importanza. Si potrebbe dire che il fatto di Cana è l'evento-cerniera che per Giovanni evangelista salda il cammino dell'AT con quello del NT: l'uno senza l'altro non può sussistere e l'uno diventa il senso o quanto meno il fondamento di senso dell'altro. In questo sta il principio che la

Scrittura deve essere letta tutta nel suo contesto globale perché è una storia «unica» che si snoda in molte tappe e che ancora non è finita.

Principio o inizio?

Siamo convinti che il racconto dello spozalizio di Cana con il Vino che fa da protagonista d'eccellenza, sia un midràsh di tutto il racconto dell'esodo. Per capire meglio il testo del vangelo nel contesto di tutta la Bibbia, esamineremo il testo biblico, la versione della Lxx, il targum e infine il midràsh che costituiscono il materiale e l'ambiente dove nasce, si forma e si sviluppa il NT, in modo particolare il vangelo. È evidente che Gv non prende ogni singolo fatto, ma si riferisce ad alcuni di essi che diventano così emblematici e quindi tipologici. L'obiettivo a cui tende il racconto è Gv 2,11: «Questo, a Cana di Galilea, fu l'inizio dei segni compiuti da Gesù; egli manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui». Così almeno la traduzione corrente, anche dell'ultima edizione della Bibbia-Cei (2008), che nella nota al versetto spiega: «[Gv] 2,11 Questo ... fu l'inizio dei segni»: non solo il primo dei segni, ma il modello di tutti (questo è il significato della parola greca tradotta con inizio). Difatti il miracolo di Cana ha rivelato la divinità (gloria) di Gesù e ha aperto ai suoi discepoli il significato delle opere prodigiose (che Gv preferisce chiamare segni)». Non fu solo il primo segno, ma un «modello».

Secondo noi, mantenendo l'uniformità con il prologo, Gv 2,11 non deve essere tradotto con «inizio dei segni», perché si darebbe una connotazione temporale che l'autore esclude volutamente, ma si deve tradurre così: «Questo principio dei segni fece Gesù in Cana di Galilea, e manifestò la sua gloria e i suoi discepoli cominciarono a credere a lui». L'evangelista, infatti, usa il termine «archê» che in Gv 1,1 tutte le Bibbie traducono correttamente con «In principio» e non si capisce perché la stessa parola qui debba essere tradotta con «inizio» dandovi una connotazione temporale, mentre in Gv 1,1 deve essere tradotta con «principio» che invece ha una valenza fondativa, cioè di senso profondo. Inoltre, la frase «i suoi discepoli cedettero in lui» per noi ha un valore non compiuto, ma ingressivo perché comincia a svilupparsi, lasciando davanti a sé uno spazio per una maggiore maturazione che, secondo noi, avverrà dopo la morte/risurrezione di Gesù con l'opera del Paràcleto (cf. Gv 14,26). La traduzione più consona è dunque: «I suoi discepoli cominciarono a credere a lui», cioè mettono in moto un'attitudine verso Gesù, perché la fede non è un atto acquisito una volta per tutte, ma un processo, un cammino, una maturazione.

Dalla non-fede a «cominciarono a credere»

Il riferimento alla fede iniziale dei discepoli non è una nota folcloristica o ascetica, ma un preciso commento teologico che Gv mette in relazione con il «principio» della fede incipiente dei discepoli. Si crea così un confronto aperto tra esso e Mosè che invece è nella esperienza del roveto ardente si mostra uomo «di poca fede», cercando di svignarsela opponendo ostacoli motivati forse dalla paura (Es 3,1-15). Al «segno» (sēmēion) che Dio dà dal roveto, l'arrivo cioè al monte Sinai (cf. Es 3,12), Mosè risponde con una obiezione d'incredulità: mi chiederanno chi mi manda, non si fideranno (cf. Es 3,13) che diventa certezza di rifiuto, anzi opposizione dichiarata. A Dio che garantisce «ascolteranno la tua voce» (Es 3,18), Mosè risponde coinvolgendo nella sua incredulità coloro che nemmeno conosce e attribuendo loro la certezza della non-fede, ipotecando la loro fede. Egli cioè, attribuisce agli assenti atteggiamenti e sentimenti di cui lui non può disporre: «non mi crederanno, non daranno ascolto alla mia voce» (Es 4,1). Mosè non vuole nemmeno «cominciare» a credere perché l'obiezione è una scusa per esimersi dalla sua missione. Qui è il dramma: Mosè estende la sua non-fede agli assenti. Alla fine, dopo una lunga intervista e contrattazione con Dio (cf. Es 3,13-4,1), Mosè accetta il compito di tornare in Egitto a liberare gli schiavi, ma pagherà amaramente, come vedremo, questa sua incredulità.

A Cana invece, i discepoli videro la «Gloria» e «cominciarono a credere», come anche l'atteggiamento della Madre, simbolo del popolo d'Israele credente e in attesa di Dio, che si abbandona con fiducia alla parola del Figlio, nonostante la sua resistenza: «Qualsiasi cosa vi dica, fatela» (Gv 2,5). Da una parte l'incredulo Mosè che trascina nell'incredulità anche coloro che dovrebbe liberare e dall'altra la fede senza riserve della Madre-Israele e dei discepoli-Umanità. Vi è la contrapposizione di fede/non fede che nel Prologo viene individuata nel binomio luce/tenebra (cf. Gv 1,5.9.11). Dio si era impegnato in prima persona con parole che avrebbero dovuto smuovere qualsiasi dubbio: la liberazione degli schiavi d'Egitto è «già avvenuta», è scontata. L'autore, infatti, mette in evidenza che Dio non è ancora intervenuto e usa i verbi del suo agire al passato [tranne il terzo], come se fossero già conclusi: «Ho osservato la miseria del mio popolo in Egitto e ho udito il suo grido a causa dei suoi sovrintendenti: conosco le sue sofferenze. Sono sceso per liberarlo dal potere dell'Egitto» (Es 3,8). Anche a Cana è Dio stesso che è convocato alle nozze: «Fu invitato alle nozze anche Gesù» (Gv 2,2) che è una annotazione strana e superflua nel contesto di un matrimonio in Palestina, a cui partecipa tutto il villaggio con parenti e amici. L'evangelista poteva/doveva omettere questa indicazione dell'invito, a meno che non avesse avuto una ragione nascosta per sottolineare la «presenza» di Gesù che non è casuale; come se

dicesse che Gesù doveva e voleva andare alle nozze perché in quello scenario di sottofondo avrebbe cominciato a svelare qualcosa della sua personalità e della sua gloria, cioè della sua divinità.

Note

(1) Endiadi

Dal Greco «hèn – una cosa / dià – per mezzo / dyòin – due», endiadi è una figura retorica con cui si esprime un concetto attraverso due o più parole: in questo caso «grazia e verità» sta per «grazia della verità» e riguarda la «rivelazione» nuova, fatta da Gesù. Mosè è legato all'alleanza del Sinai che conduce alla rivelazione definitiva del Lògos in Gesù di Nazaret (su queste questioni e temi cf. F. Manns, *L'Évangile de Jean*, 29-30 e relativa bibliografia; v. inoltre M.-E. Boismard, *Moïse ou Jésus, essai de christologie johannique*, Leuven 1988, 22-46).

(2) Il Confronto tipologico

Si chiama «tipo» una figura o un personaggio o un fatto precedente che anticipa una figura o un personaggio o un fatto successivo che invece viene chiamato «antitipo» dal greco «antitypon – cosa che accade dopo». Nell'esegesi biblica, un fatto del NT è «antitipo» di un analogo fatto dell'AT o «tipo» che ne aveva dato l'anticipazione profetica: es. Gesù nel sepolcro per tre giorni è «antitipo» di Giona che resta tre giorni nel ventre della balena e che è quindi il «tipo». L'arca di Noè è il «tipo» del battesimo che è l'«antitipo» (cf. 1Pt 3,20-21).

(13) Dal Targum al midràsh: acqua, sangue e vino

«Tutte le acque del Nilo si mutarono in sangue» (Es 4,20).

Alle difficoltà interposte da Mosè, Yhwh pone tre «segni» (cf. Es 4,9), di cui due sperimentati sul momento perché preparatori: il bastone che diventa serpente e la mano lebbrosa che guarisce (cf. Es 4,2-8), mentre il terzo, che è il vero «segno», qui è solo annunciato, anzi minacciato: «Se non crederanno neppure a questi due segni (nel greco-Lxx: *semêia*) e non daranno ascolto alla tua voce, prenderai acqua del Nilo e la verserai sulla terra asciutta: l'acqua che avrai preso dal Nilo diventerà sangue sulla terra asciutta» (Es 4,9). Si svela il mistero: l'acqua di Cana cambiata in vino è un esplicito richiamo (antitipo) all'acqua del Nilo cambiata in sangue (tipo). Vedremo come questo segno sia determinante nella letteratura giudaica per capire il senso di quello che avverrà dopo. Ancora una volta, il rapporto «segno» di Dio e «incredulità/fede» di Mosè è messo in primo piano e bisogna capire cosa accade se si vuole scoprire il senso delle nozze di Cana che si rifanno all'alleanza del Sinai. Per cogliere la portata del racconto evangelico come midràsh è necessario partire da Es 4 e passare in rassegna i tre segni che Dio oppone all'incredulo Mosè.

1° Segno: il bastone

Il 1° segno che Dio oppone all'incredulità di Mosè che egli somma con quella degli schiavi del faraone, è il segno del bastone (Es 4,2-5) che in Oriente è l'insegna del potere, qui di Dio conferito a Mosè:

«¹Mosè replicò dicendo: “Ecco, non mi crederanno, non daranno ascolto alla mia voce, ma diranno: ‘Non ti è apparso il Signore!’”. ²Il Signore gli disse: “Che cosa hai in mano?”. Rispose: “Un bastone”. ³Riprese: “Gettalo a terra!””. Lo gettò a terra e il bastone diventò un serpente, davanti al quale Mosè si mise a fuggire. ⁴Il Signore disse a Mosè: “Stendi la mano e prendilo per la coda!””. Stese la mano, lo prese e diventò di nuovo un bastone nella sua mano. ⁵“Questo perché credano che ti è apparso il Signore, Dio dei loro padri, Dio di Abramo, Dio di Isacco, Dio di Giacobbe”».

L'arte della magia e della trasformazione degli oggetti non deve sorprendere perché era un'attività molto diffusa in Oriente dall'Egitto a Babilonia: le corti abbondavano di maghi che dilettevano il sovrano o impressionavano il popolo con magie più o meno roboanti. In un certo senso, si potrebbe dire che era la

tv del tempo. Nell'obiezione di Mosè l'autore usa tre verbi importanti «credere, ascoltare e vedere/apparire», facendo proprio il linguaggio della rivelazione di Dio. Il binomio «ascoltare/vedere» è proiettato verso il «credere» e provengono anche dalla relazione che ogni ebreo ha con la Torà che deve essere creduta, ascoltata e contemplata. La fede non è raziocinio, ma è visione e ascolto, cioè contemplazione ed esperienza che si consuma nell'incontro «fisico» tra il credente e il creduto. La fede cristiana parte dalla storia e arriva alla persona, anzi alla Shekinàh – Dimora/Presenza.

Il segno del bastone (1) è importante perché secondo la tradizione giudaica, esso finita la peregrinazione nel deserto, venne custodito prima nella tenda del convegno, dove era alloggiata l'arca e quando Salomone costruì il tempio sulle colline di Sion, stava nel Santo dei Santi, accanto all'arca dell'alleanza, insieme ad una bottiglia con l'acqua del Mare Rosso e un'altra con la manna. Erano i segni «visibili», i «sacramenti» degli interventi di Dio nell'atto fondativo del suo popolo Israele.

2° Segno: la mano lebbrosa guarita

Il 2° segno che Dio, in un crescendo di intensità, oppone all'incredulità di Mosè è quello della mano che diventa lebbrosa: è un segno di conferma e di passaggio al terzo, il più importante:

«⁶Il Signore gli disse ancora: “Introduci la mano nel seno!”. Egli si mise in seno la mano e poi la ritirò: ecco, la sua mano era diventata lebbrosa, bianca come la neve. ⁷Egli disse: “Rimetti la mano nel seno!”. Rimise in seno la mano e la tirò fuori: ecco, era tornata come il resto della sua carne. ⁸“Dunque se non ti credono e non danno retta alla voce del primo segno, crederanno alla voce del secondo!» (Es 4,6-8).

Anche in questo 2° segno è interessante notare come nel greco della Lxx per due volte si mettono in relazione la «fede» con il «segno» (Es 4,8). Quest'ultimo non suscita la fede, ma la svela. Al contrario della convinzione comune che vuole «il miracolo» come «prova» dell'azione di Dio o della fede. Questo modo di vedere le cose non è biblico perché la fede è figlia della Parola che instaura una relazione, e non un teorema che deve essere dimostrato. Come non si dimostra l'amore, così non si può dimostrare la fede.

3° Segno: l'acqua diventa sangue

Con il 3° segno si raggiunge l'apice del crescendo in tutta la sua gravità e drammaticità, qui solo annunciata perché «il segno» sarà operativo solo nel capitolo 7 dell'Esodo che a sua volta anticipa anche l'ultimo «colpo» che piegherà il faraone e tutto l'Egitto: la morte dei primogeniti egiziani nella notte di sangue, quando l'angelo del Signore segnerà con il sangue

dell'agnello pasquale gli stipiti delle porte degli Ebrei e ucciderà i figli dell'Egitto: vita per gli uni, morte per gli altri (cf. Es 12,29-34, spec. 21-24). Anche qui il rapporto è tra fede e segno, con una particolarità: qui il faraone e la sua corte non devono credere a Yhwh, ma a Mosè e alla sua voce che così viene identificato con la persona stessa di Dio (cf. Es 4,9). È quello che farà anche Gv nelle nozze di Cana, dove non fa manifestare la «gloria di Dio», ma quella di Gesù.

Targum e Midràsh: il sangue dalla roccia

Del 1° e del 3° segno, anche combinati insieme, come il bastone che colpisce la roccia e ne fa scaturire sangue, si occupano sia il Targum (traduzione in aramaico delle letture bibliche in ebraico) che il Midràsh (spiegazione della Scrittura con altri testi della Scrittura).

Il testo biblico di riferimento è il libro dei Numeri al capitolo 20 che è il seguente:

«⁶Allora Mosè e Aronne si allontanarono dall'assemblea per recarsi all'ingresso della tenda del convegno; si prostrarono con la faccia a terra e la gloria del Signore apparve loro. ⁷Il Signore parlò a Mosè dicendo: ⁸«Prendi il bastone; tu e tuo fratello Aronne convocate la comunità e parlate alla roccia sotto i loro occhi, ed essa darà la sua acqua; tu farai uscire per loro l'acqua dalla roccia e darai da bere alla comunità e al loro bestiame». ⁹Mosè dunque prese il bastone che era davanti al Signore, come il Signore gli aveva ordinato. ¹⁰Mosè e Aronne radunarono l'assemblea davanti alla roccia e Mosè disse loro: «Ascoltate, o ribelli: vi faremo noi forse uscire acqua da questa roccia?». ¹¹Mosè alzò la mano, percosse la roccia con il bastone due volte e ne uscì acqua in abbondanza; ne bevvero la comunità e il bestiame. ¹²Ma il Signore disse a Mosè e ad Aronne: «Poiché non avete creduto in me, in modo che manifestassi la mia santità agli occhi degli Israeliti, voi non introdurrete quest'assemblea nella terra che io le do»» (Nm 20,6-12).

Il Targum di Gerusalemme a Nm 20,8.11-12 (riportiamo solo i testi che ci interessano) così traduce, mettendo insieme sia la tradizione del bastone sia quella più tardiva della roccia:

«⁸Prendi il bastone, tu e tuo fratello Aronne. Voi due chiedete alla roccia per il grande Nome divino perché dia acqua davanti ai loro occhi. Se si rifiuta, tu solo, darai un colpo sopra la roccia con il bastone che tieni in mano. ¹¹Mosè alzò la sua mano e colpì la roccia con il suo bastone; la prima volta fece sgorgare sangue, mentre la seconda volta uscì acqua in abbondanza e la comunità potette bere insieme al suo bestiame. ¹²Yhwh disse a Mosè e ad Aronne: «Giuro: poiché non avete creduto alle mie parole per santificarmi davanti ...»».

Adam sempre in agguato

Il Targum di Gerusalemme e anche il Midràsh (Esodo Rabbà a Es 4, 9) dunque mettono in evidenza il binomio fede/non fede di Mosè e Aronne: mentre Dio ordina di colpire «una sola volta» la roccia con il bastone di Dio, Mosè invece colpisce «due volte» la roccia. La prima volta sgorga sangue, e l'acqua la seconda volta. Troviamo anche qui il nesso tra acqua – sangue – fede – non fede; allo stesso modo nelle nozze di Cana troviamo il rapporto tra acqua – vino – fede (della madre e dei servitori) – non fede dell'architriclino. Il Midràsh (a Es 4, 1) aggiunge un paragone: Mosè è paragonato al serpente dell'Eden che insinua in Adam il dubbio malvagio (la gelosia) nei confronti del Creatore; Mosè invece cerca di insinuare in Dio stesso il dubbio sulla fede degli Israeliti oppressi: egli calunnia il popolo di Dio e quindi non santifica il suo Nome:

«Dovresti essere colpito con il bastone che tieni in mano perché hai calunniato i miei figli che invece sono credenti, come sta scritto: “Allora il popolo credette” (Es 4,31); essi, infatti, sono figli di credenti come sta scritto: “Egli [Abramo] credette al Signore” (Gen 15,6). Mosè agì come il serpente che calunniò il Creatore, quando disse: “Dio sa che il giorno in cui voi ne mangiate si aprirebbero i vostri occhi e sareste come Dio, conoscendo il bene e il male” (Gen 3,5). Mosè, quindi, sarà punito allo stesso modo del serpente che attribuì a Dio una intenzione malvagia agli occhi della prima coppia» (Midràsh, Esodo Rabbà a Es 4,1).

Dal bastone del potere alla Parola dello Sposo

Nelle nozze di Cana non c'è più Mosè con il bastone, simbolo del potere, e non c'è neanche l'intenzione di dubitare, ma vi è una realtà nuova, foriera di una grande novità: c'è l'Israele fedele che aspetta la redenzione, simboleggiata dalla madre, c'è l'Israele incredulo simboleggiato dall'architriclino e dallo sposo ignaro, c'è la disponibilità a cominciare a credere della nuova umanità simboleggiata dagli apostoli, invitati anch'essi alle nozze; ma soprattutto c'è lui, lo Sposo nascosto, che aspetta l'ora della sua Gloria, ma che è costretto dal bisogno del mondo ad anticiparla. L'acqua non si cambia in sangue minaccioso di morte, ma nel vino dell'allegria nel contesto della gioia nuziale. Il nuovo Mosè non deve battere le anfore di pietra con il bastone del potere, ma è sufficiente una sua Parola, perché lo Sposo della nuova alleanza agisca come il Creatore: opera attraverso la Parola. Egli parla e così avviene.

È evidente che lo schema teologico dell'Esodo fa da sfondo al racconto giovanneo che ancora una volta s'interroga e interroga sul mistero della personalità di Gesù, che diventa così la chiave ermeneutica per rileggere gli

eventi antichi e scoprirne i sensi nascosti che portano in sé. Gesù non è venuto a soppiantare Israele perché egli è immerso nella storia e nella fede del suo popolo e ciò che compie e dice e insegna non è una sostituzione di ciò che lo precede, ma la ricchezza abbondante nascosta e portata alla luce perché il mondo intero potesse «vedere la Gloria e cominciare a credere».

Principio e compimento

L'acqua e il vino, sullo sfondo dell'acqua del Nilo che diventa sangue, acquista anche un altro simbolismo perché anticipa il valore sacramentale della morte di Gesù alla fine del vangelo, costituendo così una particolare inclusione o richiamo non solo verbale, ma tematico, passando per la consapevolezza di Gesù che, prima della lavanda dei piedi dei suoi discepoli (Gv 13,1-38), «sapendo che era venuta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, avendo amato i suoi che erano nel mondo, li amò fino alla fine» (Gv 13,1). L'espressione «fino alla fine» in greco si dice «eis tèlos» che raggiunge il suo apice nel momento della morte, quando Gesù prima di consegnare il suo Spirito alla nuova umanità, rappresentata dal discepolo e dalla madre, dice: «È compiuto!» (Gv 19,30), espressione che in greco ha la forma verbale del perfetto; quindi, dell'azione passata i cui effetti continuano nel presente: «tetèlestai» che deriva dal verbo «telèō – io compio/porto a compimento/concludo» e da cui deriva il sostantivo «tèlos – fine». In questo modo si passa dall'«archè – principio» del prologo (Gv 1,1) e delle nozze di Cana (Gv 2,11) al «compimento» che si realizza nel servizio ai discepoli/umanità e alla «pienezza dell'ora» che si realizza nella morte di Gesù (Gv 19,30): il «principio dei segni» che avviene a Cana trova il suo compimento e il suo riposo ai piedi della croce, quando tutto «è compiuto».

Ora possono cominciare le nozze della risurrezione perché l'umanità insieme ad Israele possono correre verso lo Sposo-roccia che disseta la fame di vita perché «uno dei soldati con una lancia gli colpì il fianco, e subito ne uscì sangue e acqua» (Gv 19,34). Nel racconto dell'esodo come anche nel Targum e nel Midràsh è Mosè a colpire con il bastone la roccia da cui scaturisce acqua e sangue, mentre sul Calvario è un pagano (un soldato romano) che colpisce il fianco di Dio, il quale inonda della sua grazia l'umanità intera, rappresentata dai quattro soldati romani/pagani e dalle quattro donne ebraiche/credenti, uomini e donne (cf. Gv 19, 23-27).

Nell'AT il fatto centrale degli eventi era segnato dalla mancanza di fede del faraone e di Mosè che cerca di coinvolgere anche il popolo che ancora non conosce; nel NT inizia e cammina l'avventura della fede che comincia e finisce nella persona di Gesù di Nazaret, figlio della madre/Israele e figlio di Dio/Padre.

Con l'apertura del costato di Cristo si ritorna all'Esodo e all'acqua del Nilo mutata in sangue, con una differenza: l'acqua del Nilo insanguinata è presagio di morte, mentre la morte di Dio fa scaturire dal suo costato le sorgenti dell'acqua e del sangue dei sacramenti che, come fiumi di grazia, alimentano la vita che cammina verso il regno. La Storia della salvezza comincia nel «segno dell'acqua e del sangue» per la morte e si conclude nel «segno» sacramentale dell'acqua e del sangue per la risurrezione. Tra questi due estremi si colloca il racconto delle nozze di Cana che da un lato richiama e riprende il «segno» dell'esodo e dall'altro prefigura e anticipa il dono di Dio nel «segno» della morte che inaffia la vita con l'acqua e il sangue del corpo di Cristo. Ora, sì, si compie il desiderio dell'Apocalisse: «Lo Spirito e la sposa dicono: “Vieni!”. E chi ascolta, ripeta: “Vieni!”. Chi ha sete, venga; chi vuole, prenda gratuitamente l'acqua della vita» (Ap 22,17).

(14) Rilettura cristiana di Genesi

**«In principio Dio creò il cielo e la terra ... e in principio era il Lògos»
(Es 4,20).**

Dopo dodici puntate di introduzione, tralasciando tutti gli altri problemi riguardanti la critica testuale, l'analisi letteraria e gli approfondimenti relativi, che ci porterebbero a comporre un trattato solo sul racconto di Cana, crediamo utile passare all'analisi del testo che vorremmo gustare parola per parola. Per il credente, lo studio della Parola è preghiera perché diventa carne e sangue, fondamento e prospettiva di vita.

L'alfabeto della Presenza

La Parola di Dio che attraversa il nostro cuore, purificandolo e convertendolo, ritorna da dove è venuta, come la pioggia che scende dal cielo a bagnare la terra che a sua volta la restituisce al cielo in forma di vapore, di nubi e nuova pioggia. Lo descrive in modo impareggiabile il profeta Isaia:

«¹⁰Come, infatti, la pioggia e la neve scendono dal cielo e non vi ritornano senza avere irrigato la terra, senza averla fecondata e fatta germogliare, perché dia il seme a chi semina e il pane a chi mangia, ¹¹così sarà della mia parola uscita dalla mia bocca: non ritornerà a me senza effetto, senza aver operato ciò che desidero e senza aver compiuto ciò per cui l'ho mandata» (Is 55,10-11).

A) Studiare è sacrificio gradito

La Parola di Dio è l'alfabeto con cui parlare la lingua nuova della Presenza/Shekinàh di Dio e della fede in lui. Per gli Ebrei lo studio della Torà dispensava sia dal lavoro che dall'osservanza dei precetti perché lo studio della Scrittura era paragonato ad un giogo impegnativo e pesante come insegna Rabbi Ne'hounia ben Hakàna che diceva: «A colui che accetta il giogo della legge, saranno risparmiati il giogo del Regno ed il giogo delle preoccupazioni del mondo» (Pirqè Avòt/Massime dei Padri III,5). Quando un non ebreo chiedeva di convertirsi all'ebraismo, per scoraggiarlo gli si spiegava

come fosse duro portare il giogo della Toràh (Talmud Babilonese, Berakòt 30b). Il giogo però indica anche la fatica quotidiana dello studio della Toràh ed equivale all'osservanza di tutti i comandamenti presi nella loro totalità (cf. Mishnàh, Pèah/Angolo, 1,1; Talmud Babilonese, Shabàt 127a). Gesù presenta il suo messaggio come «un giogo buono/facile [da portare] e leggero» (Mt 11,30). Non solo, ma la tradizione giudaica va ancora oltre: lo studio della Toràh ha un valore espiatorio e sacrificale: «Colui che si dedica allo studio della Toràh è come se avesse offerto lui stesso un olocausto, una offerta o un sacrificio per la remissione della colpa» (Talmud Babilonese Menahòt 110a); oppure: «Studiare la Toràh è più grande che salvare vite umane» (Talmud Babilonese Megillàh 16b).

B) Fare la corte a Dio

Non è sufficiente leggere la Bibbia, bisogna «re-stare» su di essa per cogliere la verità di noi e la verità di Dio: «Se rimanete nella mia parola, siete davvero miei discepoli» (Gv 8,31) e «re-stare» vuol dire «stare saldamente ancorati» in virtù del rafforzativo «re-». Dalla lunga introduzione, i nostri lettori avranno compreso che leggere, pregare e accogliere la Parola di Dio è cosa seria ed esige tempo, intimità, fatica, pazienza. Accostarsi alla Bibbia non è leggere un racconto edificante per imparare qualcosa, ma educarsi ad un rapporto d'amore, frequentare una conoscenza d'intimità, imparare ad essere innamorati, apprendere a «fare la corte» a Dio, lasciandosi sedurre dalla Parola che è il Lògos, Gesù di Nàzaret, il Figlio del Padre (cf. Ger 20,7).

Pregare stanca anche fisicamente perché lo studio impegna energie, volontà, sentimenti, fantasia, emozioni, anima e corpo. Alla Parola bisogna offrire il tempo più bello della giornata, mai gli scarti, perché è un rapporto di conoscenza e di amore che allarga il cuore ad un amore sempre più senza confini. Lo studio e la preghiera, infatti, non sono incontri fugaci di prostituzione, ma profondi aneliti d'amore vissuti in un dinamico e intimo contesto d'amore. Quando releghiamo Dio e la sua Parola ai margini del nostro tempo «per adempiere al nostro dovere», noi annulliamo il patto nuziale di alleanza, diventiamo mercenari interessati e mercanti di religione.

Il testo e la traduzione letterale

Leggiamo il testo del racconto di Cana nella duplice versione: quella della Cei (edizione 2008) e quella letterale che proponiamo noi:

Questo è il testo che, adesso, dopo la lunga e articolata introduzione, ci appare meno semplice e più armonioso di quanto non immaginassimo. A leggerlo lentamente e assaporandolo si ha la sensazione di entrare nel tessuto di una grande storia che non può essere solo un banale sposalizio anonimo: il cuore ci

dice che diventiamo protagonisti di eventi cosmici che ci avvolgono nel passato per proiettarci nel futuro di un processo travolgente, dove Dio e noi camminiamo insieme e insieme viviamo una dimensione nuziale che ci apre alla relazione affettiva, fondamento di ogni relazione spirituale. Cana è il luogo del nostro sposalizio, cioè della nostra vita vissuta in chiave nuziale. Entriamo dunque nel villaggio e, seduti, al banchetto delle nozze, assaporiamo le parole del vangelo.

«E nel terzo giorno» (v. 1)

Sul «terzo giorno» abbiamo anticipato molte informazioni nella sesta puntata (luglio/agosto 2009) e nella settima (settembre 2009), in cui abbiamo cercato di collocare questa espressione nel contesto ampio di tutta la Scrittura e offrendo i motivi biblici e culturali che stanno dietro alla mentalità dell'autore. Abbiamo detto che nel «terzo giorno» della creazione vi sono due benedizioni di Dio che descrivono una doppia fecondità e quindi giorno ideale per celebrare le nozze secondo la tradizione giudaica. Le nozze di Dio con Israele avvengono ai piedi del Sinai «nel terzo giorno» che diventa così il giorno della Toràh, la dote che Dio porta alla sposa nel momento in cui «l'acquista» come sua corona e gloria. Al tempo di Gesù nel quarto giorno si riuniva il tribunale a cui si poteva fare immediato ricorso per il ripudio della sposa non trovata vergine e sposata il giorno prima, cioè «il terzo giorno».

A) Una scansione della salvezza

Abbiamo anche sottolineato che il tema del «terzo giorno» attraversa tutta la Scrittura sia del Primo che del Secondo Testamento: Abramo sacrifica Isacco, Giona è salvato dal pesce, Ester salva il suo popolo, Esdra ricostruisce il tempio. Per i profeti è il giorno della risurrezione, ma anche di condanna per gli atei che si fingono religiosi. Nel NT «terzo giorno» è espressione tecnica per indicare la risurrezione di Gesù, per cui possiamo dire che «il terzo giorno» ritma l'eternità di Dio e segna il tempo dell'uomo. Qual è il nostro «terzo giorno»? Un fatto è certo: nella nostra esistenza c'è un «terzo giorno» che segna la nostra identità e l'evento centrale che ha determinato la nostra vita. Se non prendiamo coscienza di esso e se non lo riconosciamo, noi viviamo come ubriachi che camminano a zonzo, senza una direzione e forse scambiamo i lampioni per punti di riferimento: parliamo a vuoto, mentre ci illudiamo di parlare con Dio.

B) Una formula teologica

L'espressione «E nel terzo giorno» è posta all'inizio del racconto e quindi, come si dice tecnicamente, in posizione «enfatica», cioè preminente, come se l'autore volesse che il lettore si rendesse subito conto che non si trova di

fronte ad una nota cronologica, ma un evento teologico. Questa posizione di rilievo inoltre è un esplicito richiamo ai giorni precedenti, perché non si dà un «terzo giorno» senza riferirsi ai giorni precedenti che nel capitolo primo cominciano a descrivere una settimana, che è quella iniziale dell'attività di Gesù, presentata dall'evangelista come la settimana corrispondente a quella della Genesi, quando Dio «crea il cielo e la terra». Se mettiamo insieme il ritmo dei giorni descritti dall'autore scopriamo che il «terzo giorno» delle nozze di Cana corrisponde al «sesto giorno» della stessa settimana. Infatti, lo schema che propone il IV vangelo è il seguente:

1. Gv 1,19-28: «Io non sono il Cristo»: **giorno uno** della settimana (Giovanni rende testimonianza e annuncia alla religione ufficiale il nuovo tempo)
2. Gv 1,29-34: «Il giorno dopo» (gr.: têi epàurion): **secondo giorno** della settimana: (Giovanni annuncia al mondo l'«Agnello di Dio»)
3. Gv 1,35-42: «Il giorno dopo» (gr.: têi epàurion): **terzo giorno** della settimana: (Un discepolo anonimo, Andrea e suo fratello Pietro sono chiamati da Gesù)
4. Gv 1,43-51: «Il giorno dopo» (gr.: têi epàurion): **quarto giorno** della settimana (Filippo e Natanaele sono chiamati da Gesù)
5. Gv 2,1: «E nel terzo giorno» (gr.: têi hēmèrai têi tritēi): **sesto giorno** della settimana: (Cana: rinnovo dell'alleanza del Sinai in chiave sponsale)
6. Gv 2,12: «Non molti giorni» (gr.: ou pollàs hēmèras). (Permanenza di Gesù, sua madre e i discepoli a Cafarnaò.)

C) Una nuova Genesi?

È evidente che Gv 1 e l'inizio di Gv 2 sono ritmati da questa scansione di giorni che convergono come alla loro foce naturale nel «terzo giorno» di Cana cui fa seguito l'osservazione redazionale che «rimasero non molti giorni» (Gv 2,12), che può essere letto come «un riposo» dopo la settimana impegnativa e di cui parleremo dopo per l'importanza del verbo. In questo modo avremmo uno schema settenario con sei giorni lavorativi e il settimo di riposo, costruito sul modello della settimana della Genesi, in cui per sei giorni Dio «Disse e opera» e, infine, si riposa al settimo. Il terzo giorno del nostro schema corrisponde al sesto giorno della settimana e non al settimo perché secondo il

computo ebraico, il giorno si conta dalla fine di quello precedente, dal tramonto al tramonto.

Su questo specifico aspetto della struttura settimanale, gli studiosi sono tutti d'accordo nel ritenere che Gv 1,19-2,12 è strutturato nello spazio di una settimana, ma moltissimi divergono nella divisione dei giorni: alcuni calcolano sei giorni, altri sette, altri otto e c'è anche chi ipotizza dieci giorni. Una minoranza di studiosi non ammette nemmeno lo schema settimanale perché secondo loro gli indizi sarebbero fragili. Noi tralasciamo queste discussioni che sono tecniche perché incomprensibili a chi non è addentro a sistemi di indagine esegetica complessa. Chi volesse però approfondire gli argomenti, può ricorrere ad un testo organico e completo di uno dei massimi esperti di Gv e specificamente del racconto di Cana a cui ha dedicato di fatto tutta la vita: Aristide Serra, *Le nozze di Cana (Gv 2,1-12). Incidenze cristologico-mariane del primo "segno" di Gesù*, Edizioni Messaggero, Padova 2009, pp. 560.

D) Dal «principio» primordiale al «principio» dell'incarnazione

A questo punto ci pare quasi ovvio dire che lo schema settimanale, all'interno del quale troviamo l'espressione «E nel terzo giorno», è uno schema teologico e non cronologico. Infatti, il riferimento al racconto della creazione di Gen 1 non solo è lecito, ma è anche logico perché l'evangelista presenta l'attività di Gesù dentro uno schema settimanale per mettere in evidenza che è un'attività salvifica, una ripresa dei temi della creazione, anzi, con Gesù inizia «una creazione nuova» che trova nella «nuova alleanza» anticipata da Geremia (cf. Ger 31,31) l'inizio del tempo escatologico che sia la Scrittura che la tradizione giudaica annunciano come il tempo del Messia.

È anche da sottolineare che lo schema settimanale di Giovanni si apre allo stesso modo, della Genesi, con l'assoluto e solenne «In principio» che da un senso di eternità a tutto il racconto. «In principio» Dio pone mano alla creazione del cielo e della terra così come «In principio» il Lògos irrompe nel tempo della storia per farsi «carne», cioè fragilità e temporalità. In greco si trova l'espressione «en archè» che è la traduzione con cui la LXX traduce l'ebraico «Bereshit» di Gen 1,1.

I primi cristiani usavano come Bibbia propria appunto la LXX che era quindi la loro Scrittura di riferimento per l'AT. Un altro elemento, o quanto meno un forte indizio, a cui abbiamo solo accennato, si trova nel verbo «rimasero» di Gv 2,12: dopo la settimana di Gv 1 e le nozze di Cana «nel terzo giorno» di Gv 2, Gesù, sua Madre e i discepoli si ritirano a Cafarnao, dove «rimasero non molti giorni». Il verbo usato da Gv è «mènō – rimango/resto/sosto» e quindi «riposo», dove vi potrebbe essere un'eco dello «shabàt-riposo» di Dio

creatore. In questo caso Gv presenta Gesù non più come la «Sapienza» che era accanto al creatore pronta ad eseguire i suoi ordini (Pr 24,1-13), ma come il «Lògos» eterno che presiede direttamente la nuova creazione che troverà il culmine nella redenzione, espressa e manifestata nella rivelazione della «gloria» che risplende sul mondo dal trono della croce.

Il racconto di Cana è dunque sotto questo aspetto, una rilettura cristiana, un midràsh, della creazione di Genesi e, come abbiamo anticipato nelle puntate precedenti e come vedremo in seguito, anche e specialmente della liberazione dell'esodo e del dono della Toràh al monte Sinai.

(15) Le nozze di Cana, oltre le nozze di Cana

Nelle puntate precedenti, iniziando il commento dell'espressione «E nel terzo giorno» mettemmo in relazione la settimana della creazione di Gen 1 e la settimana che descrive Giovanni 1, elencando i singoli giorni e gli eventi che vi accadono. Abbiamo detto che lo schema dell'una e dell'altra settimana non è cronologico, ma teologico. In altre parole, non bisogna chiedersi «che cosa è avvenuto?», ma «che cosa l'autore vuole insegnare?». La prima domanda esige una risposta puntuale dal punto di vista storico-scientifico; la seconda, invece, attende una risposta di «valore»: qual è il senso di ciò che l'autore scrive e perché scrive in questo modo? Le due settimane, infatti, sono portatrici di un contenuto che va oltre la banalità dell'accaduto cronologico.

Se non entriamo nella prospettiva globale della Scrittura come sfondo, principio e fine di ogni singolo passo, di ogni singola parola, finiremo sempre per leggere la Bibbia a spizzichi, piccoli aneddoti edificanti senza sale e senza senso, buoni solo per occupare un po' di tempo distratto durante la celebrazione della messa.

Se va male, il celebrante usa quel testo, preso come capita, per imbastire esortazioni morali o invettive contro il mondo che nulla hanno da spartire con il testo e la rivelazione. Il sale perde il suo sapore (cf. Lc 14,34-35) e la lucerna diventa opaca (cf. Mt 5,15), inutile per illuminare la strada e per dare senso al percorso. Il fuoco bruciante della Parola di Dio ridotto a misero scaldino della nostra ignoranza.

Una Biblioteca per la Parola

La Bibbia non è un libro scientifico in senso tecnico, ma un libro di salvezza, in senso teologico; lo aveva capito bene Galileo Galilei, che all'inquisizione che lo condannava per le sue ipotesi «eretiche» sulla subalternità della terra nei confronti del sole, diceva: «La Bibbia non ci insegna come è fatto il cielo, ma come andare in cielo». È compito della scienza dirci «come è fatto il cielo», mentre è compito della fede che emerge dalla Scrittura, dirci «come andare in cielo». Non bisogna cercare a tutti i costi una sovrapposizione tra scienza e fede perché le due prospettive viaggiano su binari diversi e non necessariamente devono combaciare perché hanno metodi e strumenti d'indagine diversi. È importante che la fede non voglia prevaricare sulla scienza e questa su quella.

Il Concilio Vaticano II, nella costituzione dogmatica sulla divina rivelazione *Dei Verbum*, forse il documento più bello tra i sedici conciliari, ci sostiene e rafforza in questa convinzione e in questo metodo perché con la sua autorevolezza magisteriale ci garantisce che è così (sottolineature nostre).

«Poiché... tutto ciò che gli autori ispirati o agiografi asseriscono è da ritenersi asserito dallo Spirito Santo, bisogna ritenere, per conseguenza, che i libri della Scrittura insegnano con certezza, fedelmente e senza errore la verità che Dio, per la nostra salvezza volle fosse consegnata nelle sacre Scritture. Pertanto “tutta la Scrittura, ispirata da Dio, è anche utile per insegnare, convincere, correggere ed educare nella giustizia, perché l’uomo di Dio sia completo e ben preparato per ogni opera buona” (2Tm 3,16). Poiché Dio nella sacra Scrittura ha parlato per mezzo di uomini alla maniera umana, l’interprete della sacra Scrittura, per capire bene ciò che egli ha voluto comunicarci, deve ricercare con attenzione che cosa gli agiografi (=autori) abbiano veramente voluto dire e a Dio è piaciuto manifestare con le loro parole. Per ricavare l’intenzione degli agiografi, si deve tener conto fra l’altro anche dei generi letterari. La verità, infatti, viene diversamente proposta ed espressa in testi in vario modo storici, o profetici, o poetici, o anche in altri generi di espressione.

È necessario... che l’interprete ricerchi il senso che l’agiografo in determinate circostanze, secondo la condizione del suo tempo e della sua cultura, per mezzo dei generi letterari allora in uso, intendeva esprimere e ha di fatto espresso. Per comprendere infatti in maniera esatta ciò che l’autore sacro volle asserire nello scrivere, si deve far debita attenzione sia agli abituali e originali modi di sentire, di esprimersi e di raccontare vigenti ai tempi dell’agiografo, sia a quelli che nei vari luoghi erano allora in uso nei rapporti umani. Perciò, dovendo la sacra Scrittura essere letta e interpretata alla luce dello stesso Spirito mediante il quale è stata scritta, per ricavare con esattezza il senso dei sacri testi, si deve badare con non minore diligenza al contenuto e all’unità di tutta la Scrittura, tenuto debito conto della viva tradizione di tutta la Chiesa e dell’analogia della fede» (*Dei Verbum*, nn. 11 e 12).

Cinque custodie e una biblioteca

Per capire la lunga citazione del concilio, che con questo testo ha operato una vera rivoluzione negli studi biblici, è necessario fare un passo avanti sul modo con cui noi leggiamo le sacre Scritture. Quando prendiamo in mano una Bibbia, abbiamo davanti un libro che cominciamo a sfogliare dalla prima pagina in avanti. Ben presto ci stanchiamo e lasciamo perdere perché quello che leggiamo ci sembra anacronistico, irreali, fantasioso; ma molto più spesso lasciamo perdere perché non capiamo.

Tutto ciò è inevitabile perché noi pretendiamo di leggere con le nostre categorie mentali di «oggi» un libro scritto con criteri diversi e categorie mentali che si snodano in un arco di 1.600 anni. Vi si trovano autori diversi che scrivono in tempi diversi, con linguaggi diversi e con metodi e generi letterari diversi. Se vogliamo capirci qualcosa, dobbiamo entrare «nel» mondo della Bibbia e abitarlo, imparandone i linguaggi, le trame narrative o poetiche, discernendo i diversi livelli di storicità e le tecniche di trasmissione che l'hanno portata fino a noi.

Quando prendiamo in mano la Bibbia, dobbiamo avere la consapevolezza che di fatto abbiamo davanti non «un libro», ma una intera «biblioteca» composta da 73 libri, di cui 46 dell'Antico Testamento, quasi tutti in ebraico e 27 del Nuovo Testamento, tutti in greco.

Questa «biblioteca» è complessa, con sezioni, scaffali, generi diversi e ogni volume può essere opera di un singolo, ma molto spesso è frutto dell'apporto di tanti autori, di norma anonimi, che bisogna imparare a conoscere nella loro personalità, nei luoghi di vita, nella loro storia e formazione. Per fare questo bisogna interrogare molte scienze: le lingue antiche in cui furono scritti i singoli libri, la letteratura del tempo corrispondente, se esiste, e poi la poesia, la storia, la geografia, l'archeologia, la musica, le usanze proprie non solo dell'autore di ogni libro, ma anche dei popoli vicini.

Bisogna imparare i metodi per tramandare insegnamenti e scritti e tutto ciò che in qualsiasi modo può interessare e aiutare la comprensione di un testo e di un autore. Non basta leggere la Bibbia, bisogna anche sapere «come» leggerla e da dove cominciare.

Chi legge la prima pagina della Genesi, non può limitarsi a ripetere noiosamente: «E fu sera e fu mattino: giorno primo... secondo... sesto», senza sapere che il primo racconto della creazione con cui si apre la Bibbia è quasi la «ouverture» musicale del primo libro che è «la Genesi». Esso contiene tutti i temi del libro e non è affatto noioso, ma ha un andamento liturgico, ieratico.

Su questo racconto viene proiettata la solennità liturgica del tempio di Gerusalemme su cui si misura la creazione. Il creato è il tempio in cui celebra la liturgia della vita nascente a cui le schiere celesti rispondono, come nel tempio, con il ritornello salmodiante «fu sera e fu mattino» e «Dio vide che era cosa buona». Dio è il sommo sacerdote che distende il cielo come la tenda del tempio, raccoglie le acque come quelle del catino per la purificazione, separa gli esseri viventi, come fa il sacerdote con le vittime sacrificali, benedice le creature come il sacerdote fa nel tempio con il popolo partecipante.

Il racconto della creazione è la trasposizione della liturgia del tempio a livello cosmico e universale, esattamente come fa Giovanni che proietta la nascita di Gesù di Nàzaret a livello del «Lògos» eterno che «è presso Dio». Nulla può essere di più stridente se è vera la convinzione di Natanaele: «Da Nàzaret può venire qualcosa di buono?» (Gv 1,46).

Quanti lettori, a una immediata lettura, sanno che il racconto della creazione di Gen 1 è stato pensato verso il sec. VI a.C. a Babilonia, durante l'esilio, e tramandato per circa un secolo oralmente fino al 444 a.C., quando fu raccolto in un rotolo/libro? Esso è il racconto più recente, che però viene messo «in principio» proprio per la sua natura liturgico-sacerdotale, finalizzata alla difesa della settimana, culminante nel giorno di «shabàt», che è il vero obiettivo della narrazione.

Quanti lettori sanno che, al contrario, il racconto della creazione, riportato nei capitoli 2-3 di Genesi che parlano del serpente, dell'albero, di Adamo e della costola, è invece il racconto più antico, databile al sec. IX-X a.C. e posto in secondo piano perché ha una prospettiva e un andamento diversi dal primo?

Il libro della Genesi contiene dunque due racconti di «creazione», che non hanno un senso storico (nel senso moderno del termine), ma sono una proiezione della storia di Israele a livello cosmico (Gen 1) e a livello universale sul piano dell'umanità (Gen 2-3). Gli Ebrei lo indicano con la prima parola con cui inizia: «Bereshit – In principio»; la Bibbia greca detta Lxx in greco, invece, la indica con il suo contenuto: poiché tratta delle «origini» del mondo, dell'uomo e dei patriarchi, dà al racconto il titolo di «Genesi». Questo volume di 50 capitoli, a sua volta, è messo insieme ad altri 4 rotoli/libri che prendono il nome di «Pentateuco – Cinque custodie» (dal gr. penta – cinque e thêke- – custodia/fodero) cioè cinque libri.

La nuzialità oltre le apparenze

È possibile che i nostri lettori siano impazienti di arrivare alla spiegazione diretta e immediata del testo delle nozze di Cana. La loro impazienza è comprensibile perché sono stati educati a «sentire» pezzi di Bibbia, letti durante la Messa e ai quali non si presta eccessiva importanza, perché considerati «una cosa che bisogna fare», ma che forse si vorrebbe abolire perché «allunga» inutilmente la Messa.

A ciò si deve aggiungere che spesso l'omelia non aiuta, ma aggrava le cose per la sua superficialità e perché il testo biblico viene preso «a pretesto» per una predica morale, travisando così il senso del testo e la mente dell'autore che lo ha scritto. Il popolo cristiano non ha una formazione biblica, anzi ignora

la Scrittura, per cui la sua religiosità è spesso acqua tiepida riscaldata che si raffredda al primo soffio di vento.

Un esempio esplicito è il racconto delle nozze di Cana. Il testo integrale è proclamato nella liturgia latina della 2^a domenica del tempo ordinario dell'anno liturgico C, cioè la domenica dopo il Battesimo del Signore, che a sua volta segue immediatamente la festa dell'Epifania. La scelta della riforma di Paolo VI non è casuale, ma riprende la tradizione antica orientale, presente ancora oggi nell'Ortodossia, che in un'unica festività (Epifania) celebra quattro manifestazioni o «rivelazioni» di Gesù.

La liturgia latina ha separato i quattro momenti che sono: Natale, Epifania, Battesimo e Cana. In essi si vive una «pedagogia» salvifica e catechetica centrata sul tema dell'incarnazione, che esplose in quello centrale dell'alleanza, espressa con il tema della nuzialità.

Gli antichi, e oggi gli Ortodossi, nella festa della Epifania celebrano: la manifestazione di Gesù agli Ebrei (Natale), ai Pagani (Epifania) e all'umanità intera (Battesimo). La quarta manifestazione (Cana) è la chiave d'interpretazione per capire il senso delle prime tre: Cana non è la consacrazione delle nozze come sacramento, che è un concetto totalmente assente all'autore, ma la «ragione» per cui Dio si è manifestato agli Ebrei, ai Pagani e al mondo: stabilire l'alleanza nuova preannunciata dal Ger 31,31:

«³¹Ecco, verranno giorni – oracolo del Signore -, nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò un'alleanza nuova. ³²Non sarà come l'alleanza che ho concluso con i loro padri, quando li presi per mano per farli uscire dalla terra d'Egitto, alleanza che essi hanno infranto, benché io fossi loro Signore. Oracolo del Signore. ³³Questa sarà l'alleanza che concluderò con la casa d'Israele dopo quei giorni – oracolo del Signore -: porrò la mia legge dentro di loro, la scriverò sul loro cuore. Allora io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo».

Dire che la presenza di Gesù santifica le nozze di Cana e istituisce il sacramento del matrimonio è una mistificazione del testo, estranea al senso immediato e al contesto del racconto, che invece ha una portata profetica che abbraccia l'Antico e il Nuovo Testamento.

Il profeta Geremia, infatti, parla di «alleanza nuova» che per il secolo VII a. C., ma anche per il tempo di Gesù, è una bestemmia e una eresia perché essa è messa direttamente in contrapposizione con quella antica del Sinai a cui gli Ebrei non furono fedeli. Non solo, ma il Signore dice espressamente: «Scriverò sul loro cuore» questa alleanza. Anche un cieco vi vedrebbe immediatamente un riferimento alla Legge del Sinai, scritta «sulle pietre». Tutti questi temi si trovano nel racconto delle nozze di Cana che, pensato e

scritto come commento (midràsh) dell'alleanza del Sinai, porta una novità supplementare, una grande novità: la «nuova alleanza» del profeta Geremia che Gesù «manifesta» non è un'alleanza diversa che sostituisce la prima, ma è quella stessa del Sinai che in Gesù di Nàzaret diventa «nuova ed eterna».

Abituati a «sentire» solo pezzi di Bibbia e solo nella Messa, i cattolici vivono un dramma: non hanno mai una visione d'insieme della Scrittura e nemmeno dei singoli libri o autori. Il loro approccio è occasionale, la loro formazione è episodica e agiografica (raccontini edificanti) e la loro ignoranza diventa, di occasione in occasione, permanente.

Dubitiamo che chi comunemente legge il racconto delle nozze di Cana di Gv 2 metta direttamente il testo in relazione con la settimana che l'autore descrive in Gv 1 e successivamente, attraverso questa, richiami anche la settimana per eccellenza, quella della creazione, che apre la rivelazione scritta in Gen 1, cercando e trovando un nesso logico che diventa visione di salvezza, conoscenza e contemplazione del disegno di amore sponsale che la Scrittura vuole comunicare.

Solo in questa visione d'insieme ci rende conto che lo «sposalizio» è un puro «accidente», cioè un piccolo evento banale di vita quotidiana per dire e dare un grande messaggio che travalica i tempi, all'indietro, per giungere alle origini dell'umanità, passando per il monte Sinai e, in avanti, superando ogni spazio per giungere integro fino a noi per annunciare l'unica salvezza, quella che Dio ha promesso a Israele e che ora nei tempi nuovi, realizza pienamente in Gesù Cristo, lo sposo delle nuove nozze che Dio prepara per la nuova umanità.

(16) Le nozze di Cana, il futuro è dietro di noi

L'indicazione temporale che apre il racconto di Cana è precisa e delimitata: «E nel terzo giorno» (Gv 2,1). Per comprenderne la portata straordinaria è necessario percorrere il passaggio logico degli eventi e non solo cronologico. Questa indicazione di tempo, così puntuale, come abbiamo più volte osservato, è la conclusione della prima settimana di attività di Gesù, descritta nel capitolo primo e culminante nella festa nuziale di Cana e, nello stesso tempo, è un preciso riferimento alla prima settimana della creazione, con cui Dio inizia la sua attività al di fuori di sé, come è descritta nel capitolo primo del libro della Genesi. Aggiungiamo che in Gv la prima settimana di attività pubblica di Gesù è strettamente connessa anche all'ultima settimana della sua vita terrena, che culmina nella crocifissione (Gv 12,1-19,42). Abbiamo dunque tre settimane da connettere e armonizzare: quella iniziale di Gesù, quella della creazione e quella conclusiva di Gesù. È questo legame che ora ci accingiamo a esaminare e che ci impegnerà anche per la prossima puntata.

Una lettura a ritroso per scoprire Abramo

Il punto di partenza della storia di Israele non è la Genesi, ma l'Esodo. La storia del popolo scelto da Dio non inizia con la creazione, in Adamo, ma in Egitto, dove Israele è schiavo. Qui Dio interviene con Mosè attraverso una epopea di liberazione che nei secoli successivi sarà descritta in termini enfatici, facendo di questo intervento il vero «atto creativo» con cui inizia la storia della salvezza. L'esodo è il punto di partenza, storico e teologico insieme, perché segna «la genesi» di Israele, l'origine di tutto, anche di quello che «avviene prima»: i Patriarchi e la creazione stessa. Dopo l'esodo che si compie nella fantasmagorica traversata del Mare Rosso, degna di una rappresentazione cinematografica «kolossal», l'altro punto assoluto, fulcro centrale di tutta la vita sia di Israele che di ogni singolo israelita, è l'arrivo al Monte Sinai, scenario adeguato e solenne per una mirabile manifestazione, con tutti gli ingredienti della spettacolarità: vi partecipa infatti la natura tutta con tuoni, lampi, fulmini e nubi.

Qui viene consegnata la Torà / la Legge come coscienza di identità che deve significare il senso profondo che essa esprime: il segno dell'alleanza sponsale tra Dio liberatore e Israele liberato. Da questo momento tutto acquista senso perché l'esodo e in particolare il Sinai diventano la chiave interpretativa di tutta la storia, sia quella futura (cosa ovvia), ma anche quella passata, di cui si

sono perdute le tracce nella notte dei tempi, essendo sopravvissuti solo alcuni vaghi ricordi. L'epopea dell'esodo rimette tutto in movimento: il passato (chi sono i patriarchi?) e il futuro (quale terra promessa?).

Se guardiamo solo verso il passato, scopriamo che Israele ha compiuto un'opera di ricostruzione meticolosa e logica. L'esodo pone domande essenziali. Perché Dio ha liberato Israele dalla schiavitù dell'Egitto? Perché Dio ha voluto dare una Legge proprio a Israele tra tutti i popoli esistenti, anche molto più significativi? In altre parole, cosa c'era prima dell'esodo e del Sinai? Qual è il senso del presente, cioè di ciò che accade al Sinai?

La risposta è ovvia: Dio ha dato la Legge a Israele per essere fedele alla promessa che aveva fatto ad Abramo. Inizia così un processo di ricognizione storico-teologica alla ricerca dei patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe per scoprire le fondamenta del proprio presente e la prospettiva del futuro. La figura del primo patriarca comincia a uscire dalla nebulosità del passato e si proietta maestosa e nobile sul futuro di Israele: egli diventa la prima pietra «angolare» che dà senso all'esodo, nello stesso momento in cui l'esodo dà un nome e un volto al patriarca fondatore. È un cammino a ritroso, alla ricerca delle proprie origini. L'esodo in sé sarebbe poca cosa se non fosse «una promessa» di un Dio, diverso da tutti gli altri «dèi» conosciuti; al contrario, esso è la conclusione del cammino di una «parola» detta nella notte dei tempi che non si è smarrita, ma è diventata un fatto: la parola di Dio ad Abramo ora «si fa carne» e diventa esodo, liberazione.

Alla ricerca di Adam

Non basta. Cosa c'era prima di Abramo? Proiettando ancora una volta la luce dell'esodo all'indietro, come un faro che illumina il cammino, Israele scopre che prima di Abramo, c'era Adamo che diventa così la cornice ancora più ampia della storia della salvezza. Dal padre di Israele al padre dell'umanità. Il processo avviene dal particolare all'universale. Riflettere sull'esodo come evento fondativo significa visitare il proprio passato per cogliere la direzione del futuro e il senso del presente. La liberazione dall'Egitto e la Torà del Sinai non sono frutti anonimi fuori stagione, ma sono la conseguenza matura di un lungo percorso che è iniziato nella notte dei tempi, anzi nel cuore di Dio. Prima ancora di creare il mondo, Dio aveva pensato Israele come suo popolo ed è per realizzare questa «elezione» che ha creato il mondo, poi ha chiamato Abramo, Isacco e Giacobbe perché «costruissero» il popolo che Dio avrebbe convocato per mezzo di Mosè ai piedi del Sinai per consegnare la Torà, il codice dell'alleanza da portare a tutti i popoli della terra.

Alla fine, si ha questo schema teologico: Dio ha creato l'universo per collocarvi l'umanità, che a sua volta diventa la cornice dove avviene la

promessa ad Abramo e agli altri patriarchi che diventano così la premessa all'evento principe dell'esodo che culmina nel dono della Toràh come garanzia dell'alleanza sponsale tra Dio e il suo popolo Israele. Il passaggio logico è: Mosè, Abramo, Àdam, non viceversa. Ciò spiega perché nella coscienza di Israele, l'esodo e la creazione non sono mai separati, ma sono i due aspetti complementari dell'intervento di Dio che ha creato il cosmo, formato Àdam e l'umanità, chiamato Abramo, un politeista pagano, solo per amore di Israele, «inventato» da Dio stesso come partner sponsale a cui dona in dote la Toràh, che non è solo una «legge», ma il sigillo dell'alleanza e della prosperità nuziale. Tutta la storia, da Àdam a Mosè ha senso solo se proiettata verso lo scopo e l'obiettivo che è il monte Sinai, il monte dove «nel terzo giorno» Dio consegna se stesso nella forma di Toràh, cioè di «Parola che si fa carne» (cf. Gv 1,14) al popolo che ha scelto tra tutti i popoli.

I figli garanzia dei genitori

Narra la tradizione giudaica che Dio prima di Israele interpellò tutti i popoli della terra ai quali offrì in dono la Toràh che tutti rifiutarono per un motivo o per l'altro. Quando giunse infine ad Israele, egli non volle nemmeno sapere ciò che vi era scritto perché l'accettò senza condizioni o riserve.

«Prima di donarla agli Israeliti, l'Onnipotente offrì la Toràh a ogni tribù e nazione del mondo perché nessuno potesse dire: “Se il Santo benedetto avesse voluto darcela noi l'avremmo accolta”. Si recò dai figli di Esaù e chiese: “Accettate la Toràh?” – “Che cosa vi sta scritto?”, risposero quelli. – “Non uccidere” (Es 20,13). – “E tu vorresti privarci della benedizione impartita al nostro padre Esaù, cui è stato detto: ‘vivrai della tua spada?’ (Gen 27,40). Non vogliamo la Toràh”. – Allora il Signore l'offrì alla stirpe di Lot dicendo: “Accettate la Toràh?” – “Che cosa vi sta scritto?”. – “Non commettere adulterio” (Es 20,14). – “Proprio da atti impuri siamo nati! Non vogliamo la Toràh”. Allora il Signore chiese ai figli di Ismaele: “Accettate la Toràh?” – “Che cosa vi sta scritto?”. – “Non rubare” (Es 20,15). – “Vorresti forse portarci via la benedizione impartita a nostro padre, cui fu detto: ‘La sua mano sarà contro tutti’ (Gen 16,12)? No, non vogliamo affatto la Toràh”. Così fece con tutti gli altri popoli, i quali parimenti rifiutarono quel dono dicendo: “Non possiamo rinunciare alla legge dei nostri antenati, non vogliamo la tua Toràh, dalla al tuo popolo Israele”. – Per questo Egli – benedetto sia il suo Nome – andò infine dagli Israeliti e disse: “Accettate la Toràh?” – Risposero: “Che cosa contiene?”. – “Seicentotredici precetti”. Quelli risposero a una sola voce: “Tutto quanto il Signore ha detto noi faremo e ubbidiremo”» (1).

Israele prima mette in pratica la Toràh e solo dopo se ne domanda la ragione. La risposta degli Israeliti è disarmante e totale: (ebr.) «'asher dibèr Adonai

nÈhassèh wenishmà'», che la LXX traduce con «Panta hòsa elàlesen Kýrios poièsomen kài akousòmetha – Tutto quello che il Signore ha detto, faremo e ascolteremo». Prima si fa e poi si ascolta. È importante mettere in evidenza la risposta di Israele che non s'impegna soltanto a eseguire le parole del Signore, ma accoglie la Toràh prima ancora di conoscerne «il peso». In questo atteggiamento di Israele vi è l'entusiasmo dei discepoli che sono affascinati dall'avventura e si buttano con tutta la loro generosità senza calcolare le conseguenze che è il comportamento degli innamorati. Solo in questo contesto «personale» si può spiegare il Midrash (Midrash Ct rabba 1,4; Midras Tehillim/Salmi a 8,76-77) che narra di Dio che dopo avere dato la Toràh a Israele resta ancora perplesso e chiede un garante supplementare. Israele risponde dando a garanzia i propri figli, cioè il suo futuro che Dio accetta come pegno:

«Fu così che il popolo portò le mogli con gli infanti al petto e quelle gravide i cui corpi l'Eterno rese trasparenti come vetro. Poi Dio si rivolse a tutti i piccoli con queste parole: “Ecco, sto per dare la Toràh ai vostri padri, siete disposti a impegnarvi perché l'osservino?”. Ed essi risposero: “Sì” ... I bambini nel ventre risposero a ogni comandamento positivo con “sì” e a ogni comandamento negativo con “no”. L'Eterno diede dunque la Toràh a Israele con la fideiussione dei suoi bambini; ecco perché tanti ne muoiono quando il popolo non la osserva» (2).

Dall'esodo al Sinai per giungere a Cana

Da questa prospettiva, scopriamo che l'evangelista Giovanni è intriso di questa storia, quando scrive il suo vangelo. Collocando lo spozalizio di Cana alla fine della prima settimana di attività di Gesù e all'inizio del suo ministero pubblico, automaticamente costringe ogni credente che conosce la Bibbia a leggere nel racconto un chiaro nesso tra Sinai e Genesi e, a maggior ragione ora nel Nuovo Testamento, tra Sinai, Genesi e «Principio» del «Lògos», che si rivela e si manifesta non più su una montagna del deserto, ma nel Vangelo che assume il volto e la figura di Dio stesso. Con questo racconto l'autore ci costringe a fare lo stesso cammino a ritroso che fece il popolo d'Israele quando formò il suo pensiero teologico e lo sistemò in un organico sistema di sintesi della sua fede.

Su questo rapporto tra Genesi-Esodo-Cana, l'esegeta italiano Aristide Serra, che di fatto ha dedicato l'intera sua vita al racconto delle nozze di Cana, espone una complessa ricerca documentata nel suo ultimo volume «Le nozze di Cana» (Edizioni Messaggero di Padova nel 2009), specialmente alle pp. 110-179. Serra esamina i capitoli 19-24 di Esodo, che egli definisce «come il vangelo dell'Antico Testamento», data «l'importanza sicuramente

eccezionale» (p. 119), perché attinente alla rivelazione del Sinai, che ha per oggetto l'alleanza del Signore con Israele. Dall'ampia riflessione giudaica su questo evento fondativo, egli si sofferma sulla «articolazione della settimana», che ha per protagonista la consegna della Toràh e che ha attinenza con la settimana della creazione, evidenziando così un valore cosmico anche all'evento del Sinai.

In Gen 1,3-2,3 i giorni della prima settimana in assoluto, quella della creazione, si susseguono in modo monotono e lineare, scanditi dal ritornello: «E fu sera e fu mattino: giorno primo ... secondo giorno ... terzo giorno ... quarto giorno ... quinto giorno ... sesto giorno (Gen 1,5.8.13.19.23.31). Nel racconto del Sinai invece si ha un ritmo diverso che esaminiamo a partire dal testo di Es 19:

«¹Al terzo mese dall'uscita degli Israeliti dalla terra d'Egitto, nello stesso giorno, essi arrivarono al deserto del Sinai...»

¹⁰ Il Signore disse a Mosè: «Va' dal popolo e santificalo, oggi e domani: lavino le loro vesti ¹¹e si tengano pronti per il terzo giorno, perché nel terzo giorno il Signore scenderà sul monte Sinai, alla vista di tutto il popolo.

¹⁶ Il terzo giorno, sul far del mattino, vi furono tuoni e lampi, una nube densa sul monte e un suono fortissimo di corno: tutto il popolo che era nell'accampamento fu scosso da tremore».

Su questo testo la letteratura giudaica (targumim e testi rabbinici) fanno lunghe e minuziose dissertazioni, inquadrando la rivelazione del Sinai in schemi cronologici di sei, di sette e anche di otto giorni (cf. A. Serra, *Le nozze di Cana*, 97-102 che riporta anche una ampia e accurata bibliografia di testi). In base a questi calcoli il ritmo della scansione della settimana sarebbe il seguente. Il terzo mese del calendario ebraico è il mese di Siwàn (che corrisponde a maggio-giugno). A partire dall'inizio di questo mese, come descrive dettagliatamente il Targum dello pseudo Gionata (3), si contano i giorni con la seguente progressione:

1. 1 giorno: Gli ebrei giungono al deserto del Sinai (TJ I a Es 19,1-2).
2. 2 giorno: Mosè sale sul monte e scende (TJ I a Es 19,3-8).
3. 3 giorno Il Signore preannuncia la sua venuta a Mosè (TJ I a Es 19,9).
4. 4 giorno: Ordine del Signore a Mosè di purificare il popolo «oggi e domani» e di tenersi pronti per il «terzo giorno», il giorno della Teofania (TJ I a Es 19,10-15).
5. 5 giorno: Corrisponde al «domani» del punto precedente.
6. 6 giorno: Corrisponde al «terzo giorno» del punto precedente: Dio si rivela, consegna la Toràh a Mosè che fa avvicinare il popolo ai piedi del monte per consegnargli «le dieci parole» (TJ I a Es 19,16-25).

Nel racconto della Genesi, al sesto giorno è creato Adam e Eva, cioè la prima umanità; al Sinai al «sesto giorno» che, come abbiamo visto, corrisponde al «terzo giorno», è creato Israele che acquista la identità di «sposa» e nelle nozze di Cana «al terzo giorno» Gesù manifesta la sua gloria. È evidente che in questa progressione cronologica il giorno più importante è «il terzo», il giorno in cui Dio manifesta se stesso sia al Sinai che a Cana e questo «terzo giorno» del Sinai-Cana corrisponde al «giorno sesto» della creazione dove la prima coppia prende vita e contempla in assoluto il volto del Dio creatore

(17) Simbologia del terzo giorno

Abbiamo ripetuto tante volte che l'espressione «terzo giorno» con cui inizia il racconto di Cana corrisponde al «sesto giorno» del Sinai, giorno della consegna della Toràh ad Israele e tramite Israele a tutti i popoli. Il valore del numero «6» è importante nella Bibbia e nel vangelo di Giovanni per cui ne diamo qualche indicazione essenziale.

Perfezione imperfetta del n. «6»

Nel giardino di Eden, Àdam è creato nel giorno sesto: «Dio disse: “Facciamo l'uomo a nostra immagine, secondo la nostra somiglianza ... E Dio creò l'uomo a sua immagine ...”. E fu sera e fu mattina: sesto giorno» (Gen 1,26.27.31). Il giorno «6» è dunque il giorno dell'uomo, dell'umanità.

Secondo il criterio biblico, il giorno «6» è calcolato in rapporto al giorno della pienezza e della totalità che è il giorno «7», giorno in cui «tutto è compiuto» e Dio si riposa: da questo punto di vista il giorno dell'uomo è « $7 - 1 = 6$ ». Se il giorno sesto è il giorno della pienezza dell'umanità, esso però è inferiore alla totalità divina, espressa nel «giorno settimo» perché giorno della perfezione di Dio meno qualcosa. L'uomo non può mai competere con Dio perché sono somiglianti, ma non sono sullo stesso piano: creatore e creatura, ma non «amiconi». Il giorno «6» tende, cammina, è indirizzato naturalmente al «giorno 7°» che è il suo fine e il suo approdo. Il compimento dell'uomo è Dio che si esprime nella pienezza di se stesso e attrae a sé l'uomo per sua natura per dare senso al bisogno di «compimento/pienezza» a cui l'uomo aspira.

Il numero «sei», quindi, è il numero della perfezione imperfetta del mondo creato e dell'uomo che del creato è il vertice cosciente per questo è anche l'inizio del genere umano, perché nel giorno «6» l'umanità nasce e si rapporta con se stesso (Eva), con le creature (animali) e con le cose (terra). È l'idea di generazione e di origine, come spiega Filone di Alessandria (sec. I d.C.) nelle sue opere (De opificio mundi, 13-14 e Legum Allegoriae I,3; De Specialibus Legibus II,58; A. Serra, «Vi erano là sei giare...» in Nato da Donna 145-147).

Alla nostra mentalità occidentale il ragionamento di Filone potrebbe non interessare o apparire troppo contorto, eppure se vogliamo capire la Bibbia dobbiamo percorrere questi sentieri che ci portano alla comprensione di mondi nuovi e modi diversi di lettura. Secondo Filone, dopo il numero «1» che è l'unità iniziale e quindi ha un valore a se stante, il numero «6» è il primo numero perfetto; infatti se si scompone il «6» si ha: la metà che è 3; un terzo che è 2 e un sesto che è 1. Ne consegue che il «6» è uguale alla somma della sua metà (3), del terzo (2) e del sesto (1): $6 = 3+2+1$. Lo stesso pensiero sviluppa sant'Agostino nel sec. V d.C., segno che questo approccio con la Scrittura è rimasto costante nella Chiesa dei primi secoli:

«A causa della perfezione del numero 6 si narra nella Scrittura che queste opere sono state condotte a perfezione in 6 giorni che sono il medesimo giorno ripetuto 6 volte. La ragione non è che a Dio fosse necessario uno spazio di tempo [...]. La ragione è invece che mediante il 6 è stata indicata la perfezione del creato. Il numero 6 infatti è il primo ad essere compiuto dalle proprie parti, cioè la sesta, la terza parte e la metà, che sono l'uno, il due e il tre e che addizionati danno il 6 [...]. E in esso Dio ha compiuto le sue opere. E per questo non si deve trascurare il significato aritmetico. A chi riflette con attenzione appare evidente quale valore abbia in molti passi della sacra Scrittura. Non per caso è stato detto a lode di Dio: Hai disposto tutte le cose nella misura, nel numero e nel peso» [Sap 11,21; cf. Is 40,12; Gb 28,25] (Sant'Agostino, *La città di Dio*, XI,30).

Il n. «6» aspira al riposo del giorno «settimo»

Il numero «6» è perfetto anche perché è il prodotto della moltiplicazione di 3 x 2 perché il 2 è il primo dei numeri pari e il 3 il primo dei numeri dispari. Una regola comunemente accettata presso i Giudei, compreso Filone, era la convinzione che i numeri dispari fossero numeri maschi e quindi buoni, mentre quelli pari fossero femmine e quindi cattivi (cf. E. Testa, *Il simbolismo dei Giudei-Cristiani*, 227). Il numero «6» contiene sia l'elemento maschile che quello femminile e quindi porta in dotazione il bene e il male. Ecco perché era conveniente che l'umanità fosse creata al «sesto giorno»: nascendo dall'accoppiamento tra maschio e femmina essa portava in sé il germe del bene e del male, intimamente mescolati come il grano alla zizzania della parabola evangelica (cf. Mt 13,24-30).

Per questi motivi i kabalisti (cf. Tiquoné Zohar 6) spiegano il motivo per cui la prima parola della Bibbia è «berešit – nel principio» (Gen 1,1). In ebraico è formata da «6» consonanti che essi dividono in due parole, giocando sulle assonanze con il verbo «barà – creò» e «shit» che richiama «shesh – sei» e quindi traducono: «creò il sei». Non solo, ma Dio crea l'universo e l'uomo in

sei giorni. «Si comprende forse perché allora tutta la struttura del tempo ebraico è basata sull'esistenza di questo numero perfetto, il «6». Il mondo è creato in sei giorni. Poi segue lo Shabat. Lo schiavo lavora sei anni e il settimo acquista la libertà. Anche la terra può essere lavorata per sei anni, ma al settimo deve riposare (è la chemità). Il mondo creato durerà sei mila anni, e il settimo millennio inaugurerà il tempo messianico, ecc.» (M.A. Quaknin, *Mystères de la kabbale*, 361).

Donando la Toràh al «sesto giorno» (che, come abbiamo visto, corrisponde al «terzo» in base al computo complessivo, Dio consegna all'umanità il codice di discernimento, cioè la coscienza per decidere e scegliere tra bene e male, quella coscienza che Adam ed Eva non seppero gestire. Ora la capacità di discernimento è contenuta entro i confini della «Legge» che non è una serie di norme da osservare o vietate, ma il binario di marcia verso il compimento del «settimo giorno», il giorno del riposo di Dio, cioè il giorno della perfetta somiglianza fallita nella creazione e ora rimandata nel contesto della storia. Sul numero «6» vi è una letteratura immensa sia nella letteratura apocrifia (cf. P. Sacchi, *Apocrifi dell'AT*, vol. I, UTET, Torino 1981, 239-240; M. Erbetta, *Apocrifi del NT. Vangeli I/2*, Marietti, Torino 1981, 280-281) che nella patristica (cf. p. es. Giustino, *Dialogo con Trifone*, 81, ecc.).

A Cana si riapre il tempo dell'amore

Nelle nozze di Cana, da un lato si precisa che è «il giorno terzo» che corrisponde al sesto della prima settimana di Gesù e dall'altro si mettono in bocca a Gesù le parole oscure che solo alla fine del vangelo troveranno luce e significato: «Non è ancora giunta la mia ora» (Gv 2,4). Gesù si trova nel «sesto giorno», il giorno dell'uomo e della storia, ma ancora non è giunto il suo «settimo giorno», il giorno del suo riposo nella morte donata come offerta pura di obbedienza al Padre che vuole che il mondo sia salvo (cf. Gv 3,17). La pienezza cercata da Gesù è la sua immersione nella volontà del Padre (cf. Lc 22,44), recuperando così la disobbedienza dei progenitori che al Padre avevano preferito le lusinghe del serpente (cf. Gen 3).

Tutta questa simbologia serve a mettere in connessione stretta sia dal punto di vista teologico che emozionale il Sinai e la creazione, rapporto che Giovanni prolungherà con «il principio» dell'attività di Gesù, il nuovo Sinai da cui non scende più la Toràh di pietra, ma il Volto e il Nome del Padre (cf. Gv 1,18).

Le nozze di Cana sono così l'ingresso in questo vortice di Presenza e di salvezza che Dio sparge a piene mani sul mondo, davanti al quale il Figlio è venuto a dichiarare aperti ancora una volta i termini dell'alleanza nuziale. Nulla è perduto perché ora Dio è di nuovo in mezzo al suo popolo per riprendere le fila di quella alleanza sinaitica che non può andare perduta,

perché Dio è fedele a se stesso e alle sue promesse. Il patto di Dio è eterno e poiché ha sedotto Israele, lo ha sedotto per sempre; per questo a Cana si riaprono i giorni delle nozze e l'oscura cittadina della Galilea quasi pagana, diventa il nuovo monte Sinai, testimone di una nuova «manifestazione / rivelazione»: le nozze eterne tra il Dio di Abramo e di Mosè e il popolo santo, qui rappresentato dalle giare di pietra e dalla Madre che vuole assaporare il gusto del vino nuovo del tempo del Messia.

Cana: il «principio» della nuova bellezza

Il Targum e il Midrash al Cantico dei Cantici (Tg 2,3.5; Ct R 2,3.2; 2,3.5; 8,5.1; TB Shabbat 88a) descrivono il Sinai come l'albero che produce mele, cioè le parole della Torà che sono «desiderabili per acquistare saggezza» (Gen 3,6) e dolci al palato della Sposa/Israele (cf. Ez 3,3). Anche lo pseudo Filone (Liber Antiquitatum Biblicarum 11,15 [SC 229, 124; 230, 113]) paragona l'albero della vita dell'Eden alla Torà che Dio dona a Mosè sul Sinai. Nell'Eden Eva fu sedotta dal serpente e disobbedì al creatore, scoprendosi nuda nella sua opacità; al Sinai invece la sposa/Israele, si lascia sedurre solo dal suo Sposo/Dio e si veste dell'obbedienza alla sua Parola: «Quanto il Signore ha detto, noi faremo e obbediremo» (Es 19,8; 24,3.7). La bellezza perduta da Eva, la cui nudità deve essere coperta da pelli di animali morti (cf. Gen 3,21) viene recuperata da Israele/Sposa che diventa «la più bella delle donne» (Ct 1,8; 5,9; 6,1).

Anche il vangelo di Giovanni dà importanza al numero «6»: nel capitolo 1 descrive la prima settimana di Gesù che culmina nel «sesto giorno», che corrisponde al «terzo giorno» quando avviene lo sposalizio di Cana (Gv 2,1). Nello stesso racconto al v. 6 troviamo «sei giare di pietra» che esamineremo a suo tempo; in Gv 4,6 l'incontro con la Samaritana avviene «circa l'ora sesta»; la stessa Samaritana ha avuto cinque mariti e il sesto «non è tuo marito»; a Betania, Maria sorella di Lazzaro e Marta compie l'unzione di Gesù con l'olio «sei giorni prima della Pasqua» (Gv 12,1); Gesù viene consegnato alla morte di croce «circa l'ora sesta» (Gv 19,14) e infine Gesù consegna lo Spirito, morendo nel «giorno della Parascève» (Gv 19,31), alla vigilia del sabato, cioè nel sesto giorno (cf. Gv 19,31.42).

È evidente che Giovanni vuole inserire il «terzo giorno» di Cana all'interno di un tessuto simbolico che dia al fatto una dimensione nuova e nello stesso tempo molto più ampia di quanto non possa essere un semplice e banale matrimonio.

In tutti questi passaggi c'è un disegno interiore, una spiritualità intima che lega eventi e fatti lontani con un filo rosso invisibile, che lo Spirito Santo può condurre e interpretare, perché a noi giunga il sapore dell'evento per

eccellenza, il «compimento» che non ha più bisogno di pienezza: il Lògos eterno che assume il volto, la voce e la vita di Gesù di Nàzaret, «l'uomo nuovo» di cui parla San Paolo venuto a pacificare i due popoli, l'ebraico e il greco (Ef 2,15; cf. anche 4,24).

A Cana si compie definitivamente la tipologia tra Adamo e Cristo, nuovo Adamo (1Cor 15,45; 22) perché mentre il primo fu causa della distruzione della prima alleanza cosmica, il secondo invece ha invitato tutta l'umanità alle nozze nuove della nuova giustizia, quella che cerca il Regno di Dio che è già storia e promessa insieme.

(18) Ecco il santuario della santa alleanza

Iniziamo in modo sistematico l'analisi del testo, cercando di assaporare parola per parola, facendole risuonare nel contesto immediato, ma specialmente in quello più ampio dell'intera Scrittura e tradizione giudaica. Gli Ebrei, quando scrivono la Bibbia, sono soliti oare con coroncine ogni singola lettera dell'alfabeto, quasi per sottolineare che non solo ogni parola, ma anche ogni singola consonante (in ebraico non esistono le vocali) è venerata come una «regina». Questo senso di rispetto per le parole è dovuto alla loro funzione: sono il mezzo con cui si esprime «la Parola» di Dio. In ebraico il termine «Davàr» ha un doppio significato, quasi opposto: «Parola e Fatto». Quando Dio parla, agisce e la sua azione è un evento, come avviene nella creazione (cf. Gen 1, 6-7.9-11.14-15.24.29-30).

Gli Ebrei ritengono che le lettere del loro alfabeto siano state create al crepuscolo tra il sesto giorno della creazione e l'inizio del primo sabato e Dio stesso le ha conservate gelosamente in vista dell'alleanza del monte Sinai, dove con esse avrebbe scritto sulla pietra le lettere di fuoco della Toràh (cf. Ger 23,29; Mishnàh, Pirqè Avòt-Detti dei Padri, V,6; Talmùd Babilonese, Sanhedrin 34a). Il lettore non si meravigli se saremo pignoli, gustando e assaporando quasi ogni parola: questo sarà il segno del nostro rispetto per il Lògos incarnato, ma anche il nostro modo di «stare sulla Parola» (cf. Gv 8,31) che diventa Parola studiata, meditata e pregata, adempiendo il sacrificio perfetto, come rilevano i saggi di Israele:

«Chi si dedica allo studio della Toràh, ovunque nel mondo (anche fuori Gerusalemme), sono considerati da Me (il Signore) come se bruciassero offerte al mio Nome» (Rabbi Samuel bar Nahman a nome di R. Yonathan). «Chi dedica la notte allo studio della Toràh è considerato dalla Scrittura come se avesse partecipato al sacrificio del Tempio» (R. Yohanàn). Un altro rabbi, anonimo, commenta: «Senza il Tempio [= in diasporà?], come puoi ottenere l'espiazione dei peccati? Studia le parole della Toràh che sono paragonate ai sacrifici e così otterrai l'espiazione dei peccati per te» (Urbach, Les Sages d'Israël, 627-628; 950, nota 402).

Chi si accosta alla Parola di Dio deve essere predisposto a mangiarla come dice il profeta:

«“Figlio dell'uomo, mangia ciò che ti sta davanti, mangia questo rotolo, poi va' e parla alla casa d'Israele”. 2Io aprii la bocca ed egli mi fece mangiare

quel rotolo, 3dicendomi: “Figlio dell’uomo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere con questo rotolo che ti porgo”. Io lo mangiai: fu per la mia bocca dolce come il miele. 4Poi egli mi disse: “Figlio dell’uomo, va’, recati alla casa d’Israele e riferisci loro le mie parole”» (Ez 3,2-4).

Togliamoci i sandali dai piedi del nostro cuore (cf. Es 3,5) ed entriamo nel santuario della parola del vangelo, e lasciamoci invadere e pervadere dal significato nascosto che l’evangelista ha tenuto in serbo per noi. Tralasciamo dell’espressione «terzo giorno», già abbondantemente esaminato nelle puntate precedenti (cf. p. es., MC 7/8 (2010) 25-26).

Gv 2,1b: «Uno sposalizio» – 1

Il termine «sposalizio», in greco «gàmos» al singolare, in Gv è usato solo 2 volte e solo nel racconto di Cana; si usa anche al plurale «gàmoi – nozze». In tutto il NT, oltre Gv 2, il termine è usato 7 volte al singolare (cf. Mt 22,8.10.11.12; Eb 13,4; Ap 19,7.9) e 9 al plurale (cf. Mt 22,2.3.4.9.10; Lc 14,8; 12,36; 16,18[2x]). Nell’AT si trova 15 volte al singolare e 3 al plurale.

Il termine «sposalizio – gámos» nel racconto di Cana è ripetuto due volte: «Uno sposalizio avvenne...» (Gv 2,1,1); «fu chiamato anche Gesù e i suoi discepoli allo sposalizio» (Gv 2,2); le ricorrenze sarebbero però tre se si considera la variante del codice sinaitico (sec. IV): «Vino non (ne) avevano, perché era-stato-completamente-terminato il vino dello sposalizio» (Gv 2,3).

Questa insistenza «ostinata» non ha senso nel contesto generale del racconto per dire che c’era solo un matrimonio; ma acquisterebbe un significato straordinariamente forte se il riferimento fosse di natura teologica, con lo scopo di mettere in solenne evidenza il tema della nuzialità, che tra le esperienze umane è l’unica categoria che può descrivere la relazione tra Dio/Sposo e Israele/sposa e che Dio stesso ha assunto come espressione della sua relazione con Israele. La letteratura profetica è abbondantissima al riguardo (cf. Os 2,16-25; Is 50,1; 54,48; 62,4-5; Ger 2,1-2; 3,1-13; Ez 16, ecc.).

Di per sé, sposalizio sarebbe un termine banale, se non fosse che Gv, nel testo greco, lo colloca in posizione centrale tra l’indicazione di tempo (terzo giorno) e di luogo (Cana di Galilea), quasi a volerlo mettere in evidenza tra tempo e spazio, due coordinate che convergono verso «uno sposalizio»: «E il terzo giorno uno sposalizio divenne/accadde (ci fu) in Cana di Galilea» (Gv 2,1). La forma al singolare usata potrebbe significare che si tratti di un fatto proprio «singolare» per la sua unicità: in tutto il quarto vangelo non lo incontreremo più. È un evento unico e assoluto, sia nella vita di Gesù (e questo dovrà pur dire qualcosa!) sia nel vangelo (l’autore lo sottolinea).

La festa di nozze, quindi, ha un'importanza che supera il significato di un semplice matrimonio tra una ragazza e un ragazzo: esso piuttosto è il veicolo per un significato profondo e unico che l'evangelista vuole farci scoprire. Compito dell'esegesi è trovare questo qualcosa di più profondo, irripetibile.

Al tempo stesso dobbiamo collegare lo spozalizio unico e irripetibile di Gv 2,1 con la prima conclusione del racconto (cf. Gv 2,11), dove Giovanni stesso dice che questo fatto, ovvio per un verso e unico per l'altro, costituisce «il principio dei segni» e quindi indica qualcosa che si rinnova, come frutto di una sorgente zampillante. Se c'è un «principio», deve esserci anche una conseguenza logica di continuità, come un fiume che ha il suo «principio» nella sorgente di montagna e il suo naturale sbocco nel mare. Il «principio» non ha una valenza cronologico-temporale, ma si attesta sul fondamento dell'esistenza. Si tratta di un evento talmente unico e «singolare» che «accade» sovente. In altre parole: il significato che l'evangelista ci conduce a scoprire ha un valore permanente; lo spozalizio di cui parla non è un semplice matrimonio, ma un evento che determina una svolta decisiva, origine a sua volta degli avvenimenti della storia che si rinnova.

Il matrimonio è solo un espediente per parlare del senso nascosto di cui esso è un simbolo perché la realtà del racconto riguarda la persona stessa di Gesù, la sua natura e missione. Con il racconto di uno spozalizio reale, assunto a simbolo della nuova rivelazione che il Lògos compie per sempre, l'evangelista fa teologia per dire «chi è Gesù». Ci troviamo di fronte ad una cristologia alta.

È evidente che Gv fa riferimento allo spozalizio unico e irripetibile avvenuto nell'alleanza tra Dio e il suo popolo, Israele, celebrata in forma solenne sul Sinai e dopo più volte compromessa. È l'alleanza l'ambito che spiega perché Gesù fa irruzione «nel terzo giorno» in cui confluiscono due versanti: il versante della storia passata «già» accaduta (monte Sinai) e quella che «ancora» deve avvenire (terzo giorno della risurrezione, monte Golgota).

a) Tra due monti, il Sinai e il Golgota, un solo Nome

Lo spozalizio di Cana sta tra questi due vertici che si materializzano in due monti, Sinai e Golgota, per unirli tra loro in un rapporto non di causa-effetto, ma di compimento: il Sinai è la rivelazione di Dio, anticipo assoluto della manifestazione della gloria che nella crocifissione e risurrezione troverà il suo culmine e massimo splendore.

Il legame tra il Sinai/alleanza e il Golgota/risurrezione non è una ipotesi, perché è lo stesso Gv che lo pone in maniera forte e indiscussa. Nella narrazione della cattura di Gesù nell'orto del Getsèmani, facendo attenzione al testo greco, scopriamo sfumature di altissimo valore che purtroppo le

traduzioni, compresa l'ultima della Cei (2008), non colgono, ma alle quali l'evangelista dà enorme importanza. Leggiamo il testo nell'ultima versione Cei:

«²Anche Giuda, il traditore, conosceva quel luogo, perché Gesù spesso si era trovato là con i suoi discepoli. ³Giuda dunque vi andò, dopo aver preso un gruppo di soldati e alcune guardie fornite dai capi dei sacerdoti e dai farisei, con lanterne, fiaccole e armi. ⁴Gesù allora, sapendo tutto quello che doveva accadergli, si fece innanzi e disse loro: “Chi cercate?”. ⁵Risposero: “Gesù, il Nazareno”. Disse loro Gesù: “Sono io!”. Vi era con loro anche Giuda, il traditore. ⁶Appena disse loro “Sono io”, indietreggiarono e caddero a terra. ⁷Domandò loro di nuovo: “Chi cercate?”. Risposero: “Gesù, il Nazareno”. ⁸Gesù replicò: “Vi ho detto: sono io”» (Gv 18,2-8).

Per tre volte l'evangelista riporta l'espressione «Sono io!» e in Gv una parola o un senso ripetuto due volte contiene in sé un significato nascosto e più profondo; ripetuta tre volte deve essere un richiamo per un senso ancora più profondo.

L'espressione non è solo una risposta di identità come dire: «Eccomi qua!». Il testo greco suona esattamente così: «Egô eimì» (Gv 18,5.6.8) che non può essere tradotto semplicemente con «Sono io», che banalizza la risposta: il testo greco, che raramente usa il pronome personale con i verbi, pone «prima» il pronome e solo dopo il «verbo». L'uso del pronome di prima persona singolare, «Egô», si spiega con l'intenzione di volere mettere una forte enfasi sull'espressione e quindi nella traduzione il pronome deve precedere il verbo. In altre parole, bisogna mantenere la costruzione del greco. Il traduttore accorto deve rendere la pregnanza e intensità dell'espressione «Io-Sono!», che richiama la visione di Mosè ai piedi del monte Sinai, quando contemplò lo spettacolo del roveto ardente.

Alla domanda: «Chi cercate?», soldati e guardie rispondono che essi cercano l'uomo di Nàzaret, cioè uno come loro, anzi un sovversivo che da fastidio al potere religioso e politico. Nella risposta, invece, Gesù non dice: «Eccomi qua! Sono io!», ma si presenta con le stesse parole con cui nella Bibbia greca della Lxx, Yhwh presenta se stesso a Mosè nel roveto ardente: «Egô eimì», che correttamente deve essere tradotto con «Io-Sono», è il nome greco di Dio che traduce quello ebraico «'ehyèh». Lo ammette in nota la stessa Bibbia-Cei (2008): «Tre volte Gesù risponde Sono io, espressione in cui risuona l'eco del nome divino (cfr. Es 3,14; cfr. Gv 8,24)».

Se il riferimento è dunque alla prima manifestazione di Dio ai piedi del Sinai, allora bisogna tradurlo con lo stesso criterio e stesso modo e cioè: «Io-Sono» che è il nome proprio di Dio, il sigillo con cui Mosè deve presentarsi al popolo

schiavo in Egitto: «Così dirai agli Israeliti: “Io-Sono mi ha mandato a voi”» (Es 3,14).

b) In ginocchio davanti a Gesù come davanti a Yhwh

Un altro elemento ci aiuta in questa prospettiva; quando Mosè si avvicina troppo al monte per vedere il roveto che brucia senza consumarsi, è interdetto da Dio che si svela: «E disse: “Io-Sono il Dio di tuo padre, il Dio di Abramo, il Dio di Isacco, il Dio di Giacobbe”. Mosè allora si coprì il volto, perché aveva paura di guardare verso Dio» (Es 3,6). Mosè si copre il volto (nota della Bibbia-Cei spiega come sottolineatura della «trascendenza di Dio») e cade in ginocchio, perché quel nome «Io-Sono!» è carico della trascendenza e Presenza/Shekinàh di Dio, davanti alla quale bisogna coprirsi il volto, perché chi vede il volto di Dio muore.

Nel Getsèmani avviene la stessa esperienza: soldati ed emissari dei sacerdoti (potere religioso e politico) hanno la rivelazione del Dio di Mosè nell'uomo Gesù di Nàzaret. Appena i soldati e le guardie sentono pronunciare il Nome santo, «Egô eimî – Yhwh», hanno coscienza di non trovarsi più davanti all'uomo di Nàzaret, ma di fronte al Dio del Sinai e per questo «indietreggiarono e caddero a terra» (Gv 18,6), come Mosè che deve nascondere il volto, abbassandosi fino a terra davanti a Yhwh.

Nella cattura di Gesù ci troviamo davanti a una professione di fede: soldati e guardie del tempio vanno ad arrestare Gesù e incontrano il Dio di Mosè.

Se Gesù ha parlato in aramaico deve avere detto: «'anàh denàh» che significa «Io (sono) questo»; ma poiché Giovanni sottolinea la reazione dei soldati identica a quella di Mosè, con ogni probabilità Gesù ha detto in ebraico solo il pronome «'anokî», letteralmente «Io/io(sono)»; ma se consideriamo che la forma è quella «piena», enfatica e solenne, è facile propendere che l'intenzione dell'evangelista è chiara: vuole porre Gesù, l'uomo di Nàzaret sullo stesso piano del Dio Yhwh dell'Esodo. Il testo che noi possediamo però è in greco, per cui il raffronto deve essere fatto tra il testo greco del vangelo e quello greco della Bibbia della LXX che i primi cristiani usavano come loro Scrittura.

In questo ampio contesto che dà respiro a tutta la Scrittura, comprendiamo che non si possono più leggere i singoli episodi dei vangeli chiusi in se stessi, ma è necessario respirarli nell'ampio mare della rivelazione scritta presa nel suo insieme perché esprime un solo obiettivo, una sola promessa, una sola alleanza.

Per Gv lo spozalizio di Cana è il raccordo, quasi la cerniera che unisce l'AT con il NT, il ponte gettato dal Sinai fino al Calvario: la rivelazione di YHWH

sul Sinai si compie e si consuma definitivamente sul Golgota, dove l'impotenza suprema del Figlio fa da specchio all'onnipotenza cosmica del Dio del Sinai. Tra i due monti che iniziano e completano l'alleanza nuziale, vi è la cittadina di Cana che offre il simbolo povero di uno sposalizio come «segnale» dell'intera storia della salvezza, o meglio della storia che si fa realmente salvezza.

Resta però anche vero il fatto che tutto parte da un matrimonio reale tra un uomo e una donna, sebbene anonimi, e uno sposalizio in Palestina è occasione di festa per il villaggio. Ad esso è invitata la madre di Gesù. Forse Gesù è di passaggio e, come era usanza, partecipa alla festa. È probabile che sia un fatto vero, perché il matrimonio è un evento civile comune nella Palestina di Gesù e non ha alcuna valenza religiosa, anche nello svolgimento, perché tutto avviene tra la casa della sposa e la casa dello sposo. Nessun richiamo alla religione e nessun simbolo religioso è visibile in un contratto di matrimonio.

Partendo da un fatto o da un racconto, l'evangelista costruisce non la teologia del «matrimonio cristiano» che, come abbiamo già detto altre volte, è totalmente assente dal suo orizzonte, ma impone una teologia cristologica: Gesù è Yhwh che nuovamente riprende le fila dell'alleanza nuziale per portarla a compimento come aveva annunciato il profeta Geremia: «Ecco verranno giorni nei quali con la casa d'Israele e con la casa di Giuda concluderò una alleanza nuova» (Ger 31,31). Attraverso un fatto banale l'autore ci conduce in profondità a scoprire la personalità di Gesù che ha appena presentato come «Lògos» divenuto «carne» (cf. Gv 1,1.14) per «compiere» le nozze del Regno.

Come si svolgeva il matrimonio al tempo di Gesù? Nella prossima puntata in una nota storica, descriveremo brevemente le modalità dello svolgimento del matrimonio e della festa che ci faranno gustare di più il valore antropologico e teologico del racconto dello sposalizio di Cana.

(19) Il matrimonio al tempo di Gesù, nella Scrittura, nel Giudaismo

La Mishnàh (Qiddushin – Matrimonio 1,1) insegna: «Una donna è acquistata (ebr.: qanàh;) in tre modi: con denaro, con contratto e con rapporti sessuali»; allo stesso modo si acquista uno schiavo (cf. Mishnàh, Qiddushin 3,1). È importante sottolineare il senso che gli Ebrei davano al matrimonio come «acquisto» della donna, perché la riprenderemo nell'esegesi che faremo del nome della cittadina dove «avvenne» lo sposalizio, cioè «Cana» che, etimologicamente, deriva dal verbo ebraico «qanàh» che significa «acquistare», da cui si capisce perché la Mishnàh parla di «donna acquistata».

Con le nozze la donna diventa «una proprietà» dell'uomo che, appunto, al momento di prenderla in casa, la compra versando il «prezzo» concordato alla famiglia di lei. In alcune parti, specialmente in campagna e nei villaggi c'era l'usanza che la dote versata dal fidanzato fosse corrispondente al «peso» della donna che, quindi, la famiglia faceva ingrassare l'anno di fidanzamento precedente il matrimonio. In ebraico «essere pesante» si dice «kabèd», che deriva dal sostantivo «kabòd» che vuol dire «gloria»; una persona gloriosa è una persona «pesante», cioè consistente, stabile, solida. Una persona magra, un capo, una donna, hanno poca consistenza e quindi valgono poco.

Il sogno di Dio

Fin dalla creazione il matrimonio è parte integrante del disegno di Dio, che crea un uomo e una donna perché insieme, uniti sessualmente, siano «immagine di Dio». In Gen 1,27 infatti si legge che «Dio creò Adam [= genere umano] a sua immagine, a immagine di Dio lo creò: “zakàr weneqebàch” li creò», dove l'espressione ebraica significa propriamente «pungente e perforata» che apre una prospettiva straordinaria sulla personalità «nuova» che realizza il matrimonio perché è nel rapporto sessuale che si manifesta in piena compiutezza l'immagine di Dio. È qui che trova il suo compimento e la sua maturità la «chiesa domestica» (Lumen Gentium, 11) che nell'intima unione degli sposi esprime e rivela profeticamente l'unità indissolubile del Padre, del Figlio e dello Spirito¹. Non solo, ma il matrimonio monogamico è un richiamo costante al matrimonio di Dio e Israele, la nazione che Dio «si è acquistata» tra tutte le nazioni della terra (cf. Es 15,16; Dt 7,6; 14,2; Os 2,21-22), allo stesso modo che la Chiesa, sposa di Cristo, è stata «acquistata» con il sangue di Cristo (cf. At 20,28; Ef 5,23-24.32). Sul tema della nuzialità esclusiva, è sufficiente rimandare al Cantico dei Cantici che è l'inno esplosivo dell'amore senza fine.

Nella tradizione giudaica odica, che affonda le sue radici in quella antica del midràsh (cf. Genesi Rabbà 11,9), il venerdì sera, al tramonto, quando lo Shabàt entra nel tempo e nello spazio d'Israele, il popolo radunato nella sinagoga, intona il canto «Lekhàh Dodi – Veni, Amore mio», mentre tutta l'assemblea si volta verso la porta d'ingresso per accogliere lo «Shabàt» che incede come una fidanzata, una sposa che va alle nozze, accolta dall'Israele orante come una regina. Il giorno del Signore, segnato dalla nuzialità, permea e pervade ogni respiro, il tempo, lo spazio e anche l'anelito di ogni israelita. Questa personificazione della nuzialità sabatica è antica ed è testimoniata dal Talmud di Babilonia (cf. Shabàt 119a)2. Il matrimonio è talmente importante per Israele che il sommo sacerdote non sposato non poteva presiedere la liturgia del giorno di «Yom Kippùr» (ddj, Marriage, 701). Non è un caso che la tradizione giudaica chiama il matrimonio «qiddushìn – santificazione» perché in esso si santifica il Nome di Dio, creatore e tre volte Santo (cf. Is 6,3). Non è solo un contratto tra un uomo e una donna, ma l'attuazione del comandamento di Dio che dona, «conduce» Eva ad Adam, il quale la riconosce «carne e osso» di se stesso (cf. Gen 2,22-23).

Nulla può essere anteposto al matrimonio che ha la precedenza anche sulla sicurezza di Israele, perché la Toràh stabilisce che il giovane appena sposato è esentato anche dal dovere militare: «Quando un uomo si sarà sposato da poco, non andrà in guerra e non gli sarà imposto alcun incarico. Sarà libero per un anno di badare alla sua casa e farà lieta la moglie che ha sposato» (Dt 24,5; cf. 20,7).

Il matrimonio evento sociale

Di norma, il matrimonio si celebra al compimento della maggiore età, che al tempo di Gesù avveniva a 12 anni compiuti (quindi all'inizio del 13°) sia per la donna che per l'uomo, comunque mai prima della pubertà (Talmud, Sanhedrìn 76b), anche se i genitori potevano promettere i figli in sposa o sposo subito dopo la nascita.

Il matrimonio non era una scelta personale, ma un evento del gruppo e pertanto era sempre combinato dai rispettivi padri (cf. Gen 24,35-53; 38,6). I figli minori non potevano rifiutarsi di sposare i contraenti scelti dalle rispettive famiglie, mentre la donna maggiorenne aveva voce in capitolo e poteva anche rifiutarsi.

Al tempo del secondo Tempio, quindi anche al tempo di Gesù, in due sole occasioni i giovani potevano scegliersi la moglie tra le ragazze: nella festa popolare del 15° giorno del mese di Av (agosto-settembre) e nella festa di Yom Kippùr (Mishnàh, Taanit – Digiuno 4,8): le ragazze, tutte vestite di bianco (per evitare che le povere fossero discriminate), andavano a danzare nei

vigneti sotto lo sguardo attento dei ragazzi che potevano così scegliersi la moglie.

Una volta accettata la proposta di matrimonio da parte del padre della donna o, in sua assenza del fratello più anziano, si contrattava il prezzo (la dote), il mohàr, cioè la somma che lo sposo promesso doveva pagare alla famiglia della sua futura sposa. In questo modo ella «era acquistata» e diveniva proprietà esclusiva del marito, passando dalla sottomissione del padre a quella dello sposo. La legge giudaica mette in rilievo che nel matrimonio è l'uomo che sposa la donna, non viceversa.

Il matrimonio festa popolare

Il matrimonio si celebrava, di solito, dopo un anno di fidanzamento (cf. 1Sam 18,17-19; Mishnàh, Ketubòt 5,2) senza alcuna cerimonia religiosa, trattandosi di un evento civile che solo i libri tardivi chiamano «alleanza» (cf. MI 2,4; Pr 2,17). Lo spozalizio era, ieri come oggi, l'occasione di una grande festa durante la quale si cantavano canti d'amore in onore degli sposi (cf. Ct 4,1-7) a cui seguiva un banchetto (cf. Gen 29,27; Gdc 14,10) che di norma durava sette giorni (v. sotto).

Al tempo di Gesù, il matrimonio era considerato ancora uno strumento di alleanze tra famiglie, per cui gli inviti erano fatti con molta attenzione. Alla festa potevano partecipare anche ospiti di riguardo e di passaggio perché il matrimonio era una occasione di prestigio sociale per l'intero parentado. Poiché nulla doveva essere fuori posto, un ruolo importante avevano «gli amici dello sposo» (shoshbinim) i quali, a mano a mano che arrivavano gli ospiti, presentavano allo sposo i regali portati (shoshbinùt).

I regali erano importanti: venivano in un certo senso catalogati perché in occasione del matrimonio della famiglia che portava il regalo, lo sposo che lo aveva ricevuto doveva restituirlo nella stessa entità; in caso di inadempienza si poteva esigerlo per via legale. In questo senso non si tratta veramente di un regalo di nozze gratuito e libero, ma di una vera «partita di giro» che finiva per costituire una leva potente della economia dell'epoca. Le provviste di cibo e bevande, tra cui troneggia naturalmente il vino, non rientrano tra i regali, ma appartengono alla regola della cortesia parentale o del vicinato. Il Talmùd (Babà Bathrà 144b) però, tra i doni nuziali descrive giare piene di vino o di olio.

La durata della festa nuziale è di una settimana come avviene per Giacobbe e Lia (cf. Gen 29,22. 17.28) per Gedeone e la moglie filisteia di Timna (cf. Gdc 14,12.14-15.17). Per le nozze di Tobia e Sara, in epoca post-esilio, si fa un banchetto di quattordici giorni nella casa di Raguele e Edna genitori di Sara

nella città babilonese di Ecbàtana (cf. Tb 7,1; 8,19-20; 10,7: mss BA) e altri sette giorni nella babilonese Ninive nella casa di Tobi e Anna, genitori di Tobia (cf. 11,19: mss BA). Al tempo di Gesù, la Mishnàh prescriveva sette giorni: «Se ad uno sposo si manifesta una piaga, gli si concedano i sette giorni del banchetto, sia per lui che per la sua casa e per il suo vestito» (Nega'im 3,2; cf. Talmùd Nega'im 21a). Questa prescrizione posticipa la dichiarazione di impurità dello sposo, tenendo conto della figura dello sposo, della famiglia e delle spese fatte (vestito). Ecco una prova bella di legge «umana», di un principio che s'incarna nella situazione concreta di una persona e non resta astratto.

Vi è discussione sul giorno della celebrazione per motivi che sarebbe lungo spiegare in un articolo. La Mishnàh (Ketubòt 1,1) stabilisce che esso si svolga il 4° giorno, cioè mercoledì, se la sposa è una vergine; se invece è una vedova al 5° giorno o giovedì. Il motivo è pratico: il tribunale si riuniva due volte a settimana, il lunedì (2° giorno) e il giovedì (5° giorno). Se la sposa non fosse stata trovata «vergine», il marito poteva appellarsi al tribunale il giorno dopo, accusarla di adulterio e pretenderne la lapidazione. Il problema, naturalmente non si pone per la vedova, che poteva sposarsi il giovedì.

Durante l'occupazione romana (dalla fine sec. I a.C.), invalse l'uso di anticipare il matrimonio al 3° giorno, cioè al martedì perché gli invasori spesso e volentieri prelevavano la sposa la notte stessa del matrimonio e la restituivano l'indomani, esercitando lo «jus primae noctis». Per questo motivo la tradizione dice: «Per quanto riguarda la vergine che doveva sposare il mercoledì, il nemico aveva deciso che fosse consegnata prima al governatore; per evitare questa umiliazione alla fidanzata, fu stabilito che le nozze si celebrassero il martedì. Una volta introdotta, tale usanza, rimase in vigore» (Talmud babilonese, Ketubòt 3b). La stessa sentenza si trova in altri testi: «All'epoca del pericolo (= dominazione romana) invalse l'uso di sposarsi al 3° giorno (= martedì), e i saggi non vi si opposero» (Mishnàh, Ketubòt 1,1; Talmùd Ketubòt 25c).

Stabilito in modo definitivo il «terzo giorno», si volle anche trovare un senso proprio, facendo riferimento al terzo giorno della creazione, descritto nella Genesi, e che è l'unico giorno in cui Dio creatore dà due benedizioni, una alle acque che chiama «mare», una all'asciutto che chiama «terra» e per due volte dice che «era cosa buona» (Gen 1,10.12). Quale giorno migliore per affermare la fecondità del matrimonio? (cf. Dej, Marriage, 703).

Il matrimonio benedizione d'Israele

La festa di nozze iniziava al mattino presto in casa della fidanzata che i parenti vestivano con l'abito nuziale e le coprivano il volto con un velo che le

nascondeva anche i capelli; le amiche della fidanzata le mettevano attorno ai fianchi una cintura. Solo alla sera, finito il primo giorno di festa, l'uomo poteva togliere il velo e sciogliere la cintura che simboleggiava la sposa «Ornamento dell'uomo» (Gdt 9,2; Ger 2,32; Pr 12,4; Ct 3,11).

Accompagnato dai suoi familiari, invitati e amici, lo sposo si dirigeva verso la casa di suo padre, dove si svolgeva lo spozalizio e la festa conseguente. Gli amici portavano anche alcune torce per illuminare la sera, perché non di rado si faceva anche tardi, se le trattative nuziali che terminavano con un contratto (ebr. ketubàh), fossero andate per le lunghe (cf. 1 Mac 9,37-39; Mt 25,5-6). Anche la fidanzata partiva dalla casa paterna per dirigersi alle nozze; nel lasciare la casa paterna, accompagnata dalle damigelle d'onore, custodi della sua bellezza, intonava canti di lamentazione per il dispiacere di abbandonare la sua famiglia.

Il padre dello sposo benediceva la sposa con sette benedizioni, cioè con la pienezza della benedizione che esprimeva l'augurio della fecondità. Il termine «benedizione» in ebraico è «berakàh» la cui radice (B_R_K) ha attinenza con gli organi sessuali maschili che per gli antichi trasmettevano da soli la vita, mentre la donna era solo un'incubatrice per tenere caldo e far maturare il seme maschile³.

Essere benedetti significa, quindi, ricevere la capacità generativa; una donna, infatti, senza figli è una maledizione per la famiglia e per il popolo e viene considerata alla stessa stregua di una lebbrosa. Terminata la benedizione settenaria, il fidanzato consegna alla promessa sposa un anello o del denaro, mentre pronuncia queste parole: «Ecco, ora tu sei santificata per me, secondo la religione di Mosè e di Israele» (cf. Tb 7,12-14).

Il termine «santificato/a» è importante. In ebraico «santo» si dice «qadòsh» ed è un attributo di Dio, proclamato in cielo e in terra: «Qadòsh, Qadòsh, Qadòsh – Santo, Santo, Santo» (Is 6,3; Ap 4,8); anche il tempio, che simboleggia la Presenza-Shekinàh nel suo insieme si chiama «Miqdàsh – santuario» (da santità), mentre la parte intea pubblica si chiama «Qadòsh/Qodèsh – Santo», e quella più interna del tempio, separata da un velo, dove è custodita l'arca dell'alleanza, si chiama «Qadòsh haqqadashim – Santo dei Santi» (Es 26,33).

Questa santità che promana da Dio e dal luogo della sua presenza, almeno nel senso delle parole, è trasferita anche nel matrimonio che in ebraico si dice «Qeddushim – santificazione/consacrazione» e come tutte le realtà «santificate», al momento delle nozze la sposa diventa consacrata al marito, cioè separata da tutto il resto per essere esclusività sua.

Cana: farina scelta per un pane pregiato

Da qui nasce il senso dell'unicità e indissolubilità del matrimonio che nel NT diventerà esplicito (Mc 10,9; Mt 19,6). Il matrimonio è così importante che per la tradizione ebraica del post-esilio cancella tutti i peccati dell'uomo e ha la precedenza sullo stesso studio della Torà (cf. Dej, Marriage, 707).

Il primo rapporto sessuale avveniva la sera del primo giorno di festa, prima ancora che il matrimonio fosse ufficializzato perché il fidanzato doveva accertare che la donna fosse veramente vergine. A questo scopo, gli amici dello sposo restavano fuori della stanza nuziale in attesa che lo sposo venisse fuori con «i segni della verginità» (betulim): un panno bianco macchiato del sangue della sposa, che veniva conservato gelosamente da ogni donna. Se la sposa non era vergine, veniva immediatamente denunciata al tribunale, il mattino seguente e ripudiata: l'uomo poteva esigerne la lapidazione per adulterio.

Molto succintamente abbiamo descritto lo svolgersi dello sposalizio al tempo di Gesù con annotazioni, usi e scenari. In un contesto sociale centrato esclusivamente sulla figura maschile, c'è poco da discutere. Oggi non potrebbe essere più così perché la concezione della donna non è di pura appartenenza all'uomo, ma donna e uomo, insieme, sono immagine di Dio e insieme alla pari esprimono il mistero di Dio che è Amore perché nella nostra cultura la donna è andata acquistando in secoli di lento e costante processo una parità, almeno formale, che resta comunque sempre una meta, perché mai realizzata appieno.

Tutti questi fatti esterni dicono però che il matrimonio per gli Ebrei era un dovere duplice sul piano strettamente religioso: obbedire al comando di Dio che chiama la coppia alla fecondità generativa (cf. Gen 1,28) e aumentare figli per la casa di Israele. Partecipare alla festa nuziale era sentito come un dovere religioso «obbligatorio» perché veniva inteso come una partecipazione all'atto creativo di Dio che associava a sé creatore, la nuova coppia chiamata a generare nuovi figli.

È logico e naturale pensare che sul matrimonio come evento sociale e fondamento del futuro di Israele si sviluppasse una teologia profonda basata sui simboli. Lo sposalizio tra un uomo e una donna diventa istintivamente il simbolo delle nozze di alleanza tra Dio e Israele. Dio è lo sposo e Israele è la sposa. I profeti utilizzeranno molto questa simbologia, specialmente il profeta Osea che addirittura ne fa una parabola della sua vita come profezia vivente dell'agire di Dio così innamorato del suo popolo che lo ama anche quando si prostituisce nell'idolatria (cf. Os 1,2-3,5). L'amore di Dio è un amore senza

contropartita perché egli non ama per suo interesse, ma ama perché «Dio è Amore» (1Gv 4,8).

Le nozze di Cana sono state un fatto vero a cui fu invitata la madre di Gesù e probabilmente Gesù vi prese parte con i suoi discepoli perché di passaggio per la sua regione, un passaggio che come vedremo, l'autore legge in modo simbolico perché non va solo lui, ma si porta dietro «gli amici dello sposo», i suoi discepoli. Forse la famiglia degli sposi aveva un qualche rapporto di parentela con quella di Gesù. Nulla sappiamo di certo. Sappiamo solo che in queste nozze, così importanti per la vita di un villaggio ebraico del primo secolo, manca del tutto la sposa e lo sposo è citato due volte per mettere in evidenza la sua improvvida organizzazione. È evidente che Giovanni partendo dal fatto storico ordinario nella sua consuetudine, vuole portare il lettore ad un livello di senso più profondo e più grande: ad approfondire il significato simbolico delle nozze dell'alleanza che con Gesù assume un valore nuovo ed eterno (cf. Ger 31,31). Crediamo che al racconto dello spozalizio di Cana si possano attribuire le parole con cui il midràsh presenta il Cantico dei Cantici:

«Un re diede a un mugnaio un moggio (= 450 litri) di frumento, e gli disse: “Ricavane dieci staia (= 150 litri) di farina scelta. Poi tornò e gli disse: “Dalle dieci staia ricavane sei”. E Poi: “Dalle sei, ricavane quattro”. Così il Santo – benedetto Egli sia – dalla Toràh scelse i profeti, dai profeti gli agiografi, e ultimo dopo tutti fu scelto il Cantico dei Cantici»⁴.

Come il Cantico, anche il racconto dello spozalizio di Cana è il succo del succo di tutta la salvezza che entra nella storia ed esprime nella sua densità il cuore stesso dell'intera rivelazione: l'amore di Dio per il suo popolo, segno dell'amore a perdere di Dio per l'umanità intera, di cui il simbolo è la relazione uomo donna, l'esperienza umana più radicale di conoscenza che esiste in natura.

1. 1 – Cf. P. Farinella, *Bibbia, parole, segreti, misteri*, Gabrielli editori 2009, 37-47.
2. 2 – Per l'approfondimento cf. Dej ad «Lekhàh Dodi», 639.
3. 3 – Cf. *Bibbia, parole, segreti, misteri*, pp. 61-65.
4. 4 – Cantico Zuta, 1,1; cf. U. Neri, *Il Cantico dei Cantici. Targum e antiche interpretazioni ebraiche*, Roma 1987, p 54.

(20) Tre villaggi per una sposa assente

Gv 2,1b: «[Uno sposalizio] avvenne a Cana di Galilea»

La Bibbia-Cei, ultima edizione (2008) fa spesso una scelta semplificativa nella traduzione, perché ha come obiettivo la proclamazione liturgica, e predilige quindi la comprensione immediata (orecchiabile) all'esattezza semantica del testo. Questo fatto crea problemi di notevole rilievo: da un lato esprime la coscienza che il popolo di Dio ha poca dimestichezza con la «Parola»; dall'altro rivela espressamente che si fa un uso strumentale della Bibbia che diventa così «supporto», ora della liturgia, come ieri lo fu della teologia. Sarebbe opportuno, anzi necessario, che la Bibbia fosse «incontrata» in se stessa indipendentemente dalla teologia o dalla liturgia o spiritualità. Sono queste che devono nutrirsi e «fondarsi» sulla Bibbia, non questa giustificare quelle. Se «il Lògos carne fu fatto» (Gv 1,14), noi ci troviamo non davanti a un libro, ma a una Persona che deve essere incontrata, frequentata e conosciuta.

Un esempio di questa scelta poco lungimirante è proprio Gv 2,1 che la Bibbia-Cei traduce con «Il terzo giorno “vi fu” una festa di nozze a Cana di Galilea». Dire che «vi fu» uno sposalizio significa dire una banalità, affermare il fatto in sé, neutro e senza alcuna incidenza nella vita di chi legge. Il testo della Cei guarda al fatto delle nozze come un fatto passato, occasionale, di quel tempo senza alcuna connotazione o conseguenza.

L'evangelista invece connota lo sposalizio e dice con solennità che vi sono conseguenze che ci riguardano. Il testo greco, infatti, riporta: «kài thê(i) hēmèra(i) thê(i) tritēē gámos eghènèto en Kanà thês Galiláias – E nel terzo giorno uno sposalizio “avvenne/accadde” in Cana della Galilea». Anche un lettore che conosce poco il greco si accorge immediatamente che il verbo «eghènèto – avvenne/accadde», in italiano un passato remoto, ha qualcosa di grandioso in sé, perché è la spia che qualcosa di nuovo e non previsto sta per accadere. Dal punto di vista della morfologia il verbo è una 3a persona singolare del tempo aoristo indicativo medio del verbo «ghinomai – divento» che in forma impersonale si traduce con «accade/avviene». Si trova in due costruzioni: «kài eghènèto» e «eghènèto dé» che traducono l'ebraico

«wayehî»), espressione frequentissima nella Bibbia. Spesso è usata all'inizio di frase sia in ebraico che in greco per dare importanza narrativa alla frase che segue, che altrimenti sarebbe una frase secondaria.

Nella doppia forma l'espressione ricorre circa 60 volte nel NT (greco); si trova 619 volte nell'AT greco (versione della LXX), mentre nella Bibbia ebraica si conta 816 volte. L'espressione è pregnante, perché si trova sempre a inizio di frase compiuta e ha un valore narrativo, cioè, mette in primo piano quello che segue immediatamente, rendendolo necessario per la comprensione dei lettori o ascoltatori. Una cosa è dire: «Vi fu una festa di nozze» e altra cosa è affermare: «Avvenne uno spozalizio»; oppure, non è lo stesso dire: «In quei giorni un decreto di Cesare Augusto ordinò che si facesse un censimento su tutta la terra» (Lc 2,1), perché è ben diverso dire o scrivere: «Avvenne che in quei giorni, un decreto di Cesare Augusto ...».

La seconda forma annuncia con solennità che non si tratta di un fatto banale, ma di un evento portatore di senso e mette in guardia il lettore/uditore che qualcosa di unico e straordinario sta succedendo. Questo fatto spiega anche perché la Scrittura ne fa uso ricorrente, quasi costante: è un modo letterario per rendere imminenti, contemporanei e vivaci gli interventi di Dio che in questo modo entra nella storia con un passo che imprime cambiamenti e suscita eventi rilevanti: «Il Dio biblico imprime le orme del suo passaggio nell'argilla della nostra ferialità» (Serra, *Le nozze di Cana*, 191). Se lo spozalizio «storico» di Cana è un fatto banale in se stesso, non lo è più nella penna dell'autore del vangelo di Giovanni che ci avverte che quel fatto banale è portatore di un senso nuovo che bisogna scoprire.

La geografia di Dio

L'avvenimento che «accade», cioè lo spozalizio, si compie in una località geografica: Cana della Galilea, sulla cui identificazione da secoli si discute con alte posizioni. L'espressione «Cana della Galilea» nel vangelo di Giovanni ricorre quattro volte (cf. Gv 2,1.11; 4,46; 21,2) e viene a formare una inclusione, trovandosi sia all'inizio del vangelo (2 volte nel racconto delle nozze di Cana) sia alla fine (apparizione del risorto ai discepoli). In mezzo ritroviamo la stessa espressione «Cana della Galilea» all'inizio del racconto della guarigione del figlio del centurione romano (cf. Gv 4,46), per cui potremmo dire che i primi quattro capitoli del vangelo si svolgono «da Cana a Cana», passando per Gerusalemme (cf. Gv 2,13.23; 5,1), il Giordano (cf. Gv 3,23), la Samaria (v. la donna dai cinque mariti + uno; cf. Gv 4,4) e Cafarnao (cf. Gv 2,12).

È la geografia della salvezza perché senza geografia Dio non parla e non agisce: l'incarnazione e la rivelazione dell'alleanza deve avvenire nella

«storia» cioè in «un luogo» che diventa sacramento dell'incontro con Dio. Nessun credente può vivere senza geografia, perché questa segna i confini della propria esperienza, unita alla storia come sviluppo degli eventi. Nessuna spiritualità è possibile al di fuori della geografia della storia individuale e di popolo perché il Dio di Gesù Cristo è «Emmanuel, Dio-con-noi», cioè Dio verificabile in un tempo e in uno spazio. Gv non cita questi luoghi per curiosità o per amore di cronaca, ma per ragioni teologiche: è il Lògos che vive «presso Dio, rivolto verso Dio, che era Dio» che opera da «Cana a Cana», che «sale a Gerusalemme», oppure «parte per la Galilea» oppure ancora si sposta «nella regione della Giudea».

È il Lògos eterno, la Sapienza esistente prima della creazione che «pianta la sua tenda» nella geografia e nella storia di Israele, il nuovo Tempio dove possiamo incontrare Dio faccia a faccia senza il terrore di dovere morire (Gen 33,31; Es 33,11).

Cana: una o tre?

Il villaggio di Cana, nel IV Vangelo, è sempre accompagnato dal complemento denominativo/specificazione «della Galilea», quasi un accorgimento necessario per distinguerlo da altre omonimie. Ancora oggi essa indica la località, custodita dai francescani e frequentata dai pellegrini che la tradizione indica come il luogo del «segno» dell'acqua trasformata in vino. Le ricerche archeologiche e gli studi delle fonti hanno però riproposto la problematica della sua identificazione, per la quale addirittura si sono ipotizzate tre località:

1- Qana: 12 km a sud-est di Tiro, di cui si parla nel libro di Giosuè, collocata nella tribù di Aser (cf. Gs 19,28), nel Libano meridionale (antica Fenicia), che non ha nulla da spartire con la Cana del IV vangelo, anche se il Libano la sfrutta per motivi turistici.

2 – Kefr/Kafr Kenna: 6 km a nord di Nàzaret, a est di Sèfforis, nella regione della Galilea e che, ancora oggi, corrisponde alla Cana tradizionale.

3 – Khirbet Qana: 14 km a nord di Nàzaret nella valle di Battòf o Bet Netòfa, ai piedi del monte Asamòn.

Schematicamente si può affermare che le fonti antiche sono incerte; fino al Medio Evo i pellegrini conoscono e frequentano Khirbet Qana; dal XVII secolo i pellegrinaggi dirottano verso Kefr/Kafr Kenna, specialmente per impulso del francescano Francesco Quaresmi, uomo di grande cultura che, come responsabile della Custodia di Terra Santa, visitò tutti i luoghi scrivendo tra il 1619 e il 1626 l'opera «Historica Teologica et Moralis Terrae Sanctae Elucidatio» (Descrizione storica, teologia e morale della Terra Santa, in 2

volumi), ancora oggi considerata dagli studiosi l'opera più considerevole sui luoghi della memoria del Signore. In modo particolare, la tradizione di Kefr/Kafr Kenna si diffonde dal XIX secolo con l'edificazione di una chiesa, forse su una sinagoga preesistente. Per quest'ultima si schierano archeologi e studiosi di matrice francescana come padre Bellarmino Bagatti e il biblista, suo confratello, Emmanuele Testa¹.

Secondo Eusebio di Cesarea (265-340, che riporta la testimonianza di Giulio Africano, morto nel 240)² a 4 km a ovest da Khirbet Qana, esisteva al suo tempo un villaggio, Kaukàb, dove risiedevano ancora parenti di Gesù. Ancora oggi, è questa località a mantenere il monopolio di mèta indiscussa di pellegrinaggi identificata come la Cana delle nozze evangeliche.

Sulla identificazione archeologica, si crede che la parola definitiva sia stata detta dall'ultimo lavoro scientifico dovuto a un prete spagnolo, Júlian Herrojo³; non è un archeologo, ma ha svolto un lavoro straordinario di ricerca, analizzando criticamente tutti i testi letterari esistenti, pervenendo a una conclusione obbligata: la Cana evangelica non è quella dei pellegrinaggi abituali o Kefr/Kafr Kenna, ma è Khirbet Qana, nascosta ancora in parte sotto il terreno e che nascosta resterà, perché sarà difficile scalzare una tradizione ultra millenaria che continua a guidare i pellegrini all'altra Cana.

Fonti bibliche

L'esame delle fonti bibliche non è complicato in se stesso, ma pone qualche problema, perché l'interpretazione che ne danno i documenti posteriori di epoca cristiana non sempre sono univoci e chiari. Nell'AT il lemma «Qānāh» ricorre solo nel libro di Giosué: due volte per indicare il nome di un torrente (Gs 16,8; 17,9 che il greco della LXX traduce rispettivamente con «Chelkàna e Karàna») e una volta per indicare una località della tribù di Aser, localizzata in Libano: «La quinta parte (della terra) sorteggiata toccò ai figli di Aser... Il loro territorio comprendeva: ...Cammon e Qānāh fino a Sidone la Grande» (Gs 19,25-30, qui vv. 24,25 e 28). Il nome Qānāh appare in una lista di località conquistate da Ramses II (ANET, 256; LOB, 181) e, con buona probabilità, corrisponderebbe al villaggio arabo di Qāna, 10 km a sud est di Tiro, cioè la Cana fenicia o del Libano (ABEL, Géographie II, 412), come accennato sopra. L'ortografia ebraica, Qānāh, è nota anche da una lista di località sacerdotali che, dopo la rivolta di Bar Kochba nella terza guerra giudaica (132-135), attesta la presenza a Cana della famiglia del sacerdote Eliasib (cf. GEIB, 244; DALMAN, Les Itinéraires 110). Lasciando da parte il Libano che dista non meno di 100 km dal luogo che ci interessa, restano le altre due località che sono contese dagli studiosi (v. nota 1).

Nel NT il villaggio di Cana è menzionato quattro volte e sempre nel IV vangelo (cf. Gv 2,1.11; 4,46; 21,2) e in tutte le 4 occorrenze, probabilmente per distinguerla dall'altra, è chiamata «Cana della Galilea».

- Gv 2, 1.11: inizio e chiusura (inclusione) del racconto delle nozze di Cana.
- Gv 4, 46: guarigione a distanza del figlio del centurione di servizio a Cafarnao (cf. Gv 4,46b).
- Gv 21, 2: qui si dice che l'apostolo Natanaele è originario di «Cana della Galilea».

Nel racconto dello sposalizio di Cana, l'attenzione è centrata sulla trasformazione dell'acqua in vino: fatto così importante che l'autore sente la necessità di ricordarlo come evento quando parla della guarigione del figlio del centurione romano: «Andò di nuovo (dalla Samaria) a Cana della Galilea, dove aveva cambiato l'acqua in vino» (Gv 4,46). Subito dopo l'autore aggiunge che il centurione romano si trovava (in missione?) a Cana, ma viveva di norma a Cafarnao, la città dove Gesù era sceso con sua madre e i suoi discepoli subito dopo le nozze (cf. Gv 2,12). Gesù dunque scende a Cafarnao, va in Samaria dove incontra la donna samaritana al pozzo (cf. Gv 4,1-42) e risale a Cana. Qui incontra il centurione romano che è di Cafarnao: questi indizi non ci dicono dove sia Cana, ma affermano che deve essere vicina a Cafarnao se si verifica questo «via-vai» frequente.

In tutti e 4 i testi, quando l'evangelista nomina la località usa sempre l'articolo individuante: non dice «Cana “di” Galilea», ma è più preciso perché non vuole sbagliare né ingannare i suoi lettori; egli parla di «Cana “della” Galilea», con una denominazione specifica che indica una località ben conosciuta nelle vicinanze di Cafarnao o comunque del lago di Tiberiade. Tutte e due le località sono vicine, se consideriamo che le distanze al tempo di Gesù non erano quelle odierne che seguono vie asfaltate e tortuose, ma erano più contenute perché strade che si percorrevano a piedi o mulattiere. C'è un diario di viaggio dell'«Anonimo Piacentino» (560-594) che è interessante perché ancora nel VI secolo accenna a una liturgia rituale di due idrie usate per offrire vino e all'usanza diffusa nei luoghi santi e in tutto il mondo di scrivere i nomi di chi si vuole ricordare sul tavolo di legno:

«Da Tolemaide (Akko), lasciammo il litorale e giungemmo ai confini della Galilea, nella città di Diocesarea, in cui adorammo in molti il cestello (testo incerto) della santa Maria. Nello stesso posto c'era la sedia di quando l'angelo venne a lei. Quindi, dopo tre miglia, giungemmo a Cana, dove il Signore partecipò alle nozze, e ci sedemmo sullo stesso sedile, dove, indegnamente, scrissi il nome dei miei genitori. Delle due idrie che sono qui, una la riempiii

con vino e così piena la carica sul collo e l'offrì sull'altare e nella stessa fonte ci lavammo in benedizione» (Recensio Prior Rhenaugiensis 73) .

L'exkursus letterario, archeologico e geografico che abbiamo fatto potrebbe sembrare arido ed eccessivo nell'economia di una rubrica «giornalistica», ma solo ai superficiali, perché la Parola di Dio è sempre «Parola» sia in chiesa, sia in un libro, sia in una rivista e dovunque deve essere onorata e approfondita con lo stesso zelo e ardore. La geografia non è estranea alla fede, perché è il luogo dove ciascuno di noi ha incontrato il Signore e come gli innamorati conservano memoria viva dei luoghi e tempi del primo innamoramento, anche noi dovremmo conservare «memoria innamorata» degli spazi fisici dove il Signore a ciascuno di noi «manifestò la sua Gloria». La Bibbia ci insegna come fare.

(21) «C'era là la madre di Gesù»

Gv 2,1c: «[Uno spozalizio avvenne a Cana di Galilea] ed era la madre di Gesù là» (kài ên hē mêtêr toû Iēsou ekêi)

Sapevamo già che Gesù ha relazioni parentali particolari o almeno interessanti: è il «Figlio unigenito che viene dal Padre» di cui viene a farci «l'esegesi» (Gv 1,14.17); è «il Figlio di Dio» testimoniato da Giovanni il battezzante (cf. Gv 1,34) e riconosciuto da Natanaele che lo va a cercare di notte (cf. Gv 1,49). Sapevamo anche che Gesù stesso si auto presenta come «Figlio dell'uomo» (Gv 1,51) e dai «vangeli dell'infanzia» sia di Mt che di Lc sappiamo anche che ha due genitori: Giuseppe e Maria che egli tratta abbastanza malamente quando ricorda loro che devono stare al loro posto: «Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?» (Lc 2,49), non considerando l'angoscia e il dolore dei due malcapitati che credendolo scomparso si sono disperati a cercarlo. Si rivolge ai genitori contrapponendoli a un altro «Padre».

Il testo di Lc è interessante perché probabilmente è la versione cristiana del rito ebraico della «Bar Mitzvâh – Figlio del Comandamento», il rito del passaggio alla maggiore età di ogni ebreo maschio al compimento del dodicesimo anno e all'ingresso nel tredicesimo. Da questo momento ogni ebreo diventava maggiorenne e poteva leggere la seconda lettura (i profeti) nella liturgia della sinagoga. Noi ora non possiamo occuparcene.

Dalla sposa alla madre

L'autore del IV vangelo a sua volta ci informa che c'è una «madre» (cf. Gv 2,1) che partecipa alle nozze: non sappiamo se come semplice invitata o come parente. Anche questa «madre» però in Gv ha una particolarità: è sempre senza nome perché non viene mai indicata ed è un altro indizio che ci costringe a salire di livello. Una precisazione è necessaria: nella letteratura Giovannea quando si parla di «madre» indica sempre Maria di Nàzaret definita secondo il costume orientale con la sua funzione (cf. Gv 2.1.3.5.12; 19,25.26.27); quando si parla di «sposa» si indica invece sempre la Chiesa (Gv 3,29; Ap 18,23; 21,2.9; 22,17). È importante sottolinearlo, perché nel racconto di Cana abbiamo «la madre», ma non «la sposa», nonostante si tratti di «uno spozalizio»; bisogna intendere cosa vuole dirci l'autore.

Riguardo alla parentela, Gesù è descritto da Gv come «unigenito del Padre» (Gv 1,14.18), «Figlio di Dio» (Gv 1,34.49) e «Figlio di Giuseppe» (Gv 1,45), per cui ora abbiamo un nuovo rapporto di parentela, preludio dei tempi nuovi:

inizia l'era della maternità della Chiesa, la sposa che genera la nuova umanità, immagine del Figlio.

Dal punto di vista delle relazioni umane, c'è chi pensa che la presenza della «madre di Gesù» sia dovuta a legami di parentela. Scrive a questo proposito Raymond E. Brown: «Esiste una tradizione apocrifia che Maria fosse la zia dello sposo, che un prefazio latino dei primi del III secolo identifica come Giovanni figlio di Zebedeo» (Giovanni, I,126). Un fatto è certo: la Madre è presente alla festa di nozze; anzi «doveva» esserci (v. più sotto la spiegazione dell'uso dell'imperfetto del verbo «essere»), ma anche perché da nessuna parte si dice che era stata invitata, come invece si afferma nel versetto seguente per Gesù e per i suoi discepoli.

Se il motivo della presenza fosse stata la parentela, anche Gesù avrebbe dovuto essere trattato come parente e avrebbe dovuto essere già là. Non si capisce perché per lui l'evangelista sente la necessità di dire che «era stato invitato» (Gv 2,2), mentre non sente questa necessità per la madre. Gesù e i suoi discepoli possono essere stati invitati da qualche conoscente, come Natanaele che era di Cana, il quale poteva avere interesse che la presenza di Gesù, personaggio noto, avrebbe dato certamente lustro e importanza al matrimonio.

Il motivo però della differenza tra la madre, che è «già» sul luogo delle nozze, e Gesù, che giunge all'inizio della festa, non bisogna cercarlo nel grado di parentela o in un invito interessato, perché ci porremmo sempre al livello immediato delle banalità; bisogna invece andare oltre le apparenze e penetrare il simbolismo che Gv ha inteso esprimere.

La semplice constatazione che «la madre di Gesù era là» potrebbe essere solo una notizia di cronaca, ma in Gv nulla è scontato e infatti dietro il senso domestico di una presenza materiale a una festa nuziale come tante altre, c'è la dimensione teologica che l'autore vuole mettere in evidenza.

Abbiamo detto spesso, e lo sottolineiamo di nuovo, che Gv usa lo stile della duplicità di significato: dietro le parole materiali di uso comune si nasconde la teologia cristologica. Non si tratta più dell'importanza del senso comune delle singole parole, ma del fatto straordinario che ciascuna di esse ha «settanta significati» per affermare la ricchezza inesauribile della Parola di Dio che nessun linguaggio, nessuna parola possono pretendere di contenere.

Qui ci troviamo espressamente di fronte a una «rivelazione» della personalità di Gesù, il Figlio di Dio. Se dal Sinai scendeva una Legge pietrificata, a Cana avviene la «manifestazione», l'epifania della persona stessa di Dio che si

presenta alle nozze dell'alleanza nuova, come lo sposo atteso dall'amante del Cantico dei Cantici, e questo sposo è Gesù.

Significato dell'imperfetto «era»

L'abbinamento del verbo essere con l'avverbio «era ... là» è tipica di Gv, che in tutto il vangelo la usa dieci volte, di cui due nel racconto di Cana (cf. Gv in 2,1.6; 3,23; 4,6; 5,5; 6,22.24; 11,15; 12,9.26). L'uso, infatti dell'avverbio locativo «là – ekêi» con il verbo «essere» al tempo imperfetto, ritorna anche in 2,6: «C'erano poi là sei giare di pietra» (Gv 2,6). Questo richiamo ravvicinato, e identico sintatticamente, è fatto apposta per creare un parallelo tra la madre e le giare:

Gv 2,1: «Ed era la madre di Gesù là»	(kài ên hē mêtēr toû Iēsoû ekêi).
Gv 2,6: «Poi erano là sei giare di pietra»	(êsan dè ekêi lithnai hydriai).

Il verbo «essere» al tempo imperfetto ha valore qualitativo e indica una azione continuativa e duratura nel passato e intende dire che la madre stava «là» fin dall'inizio, come dire che «c'era da sempre».

Ogni volta che l'autore del IV vangelo deve introdurre un personaggio importante con un ruolo particolarmente significativo, usa sempre il tempo imperfetto:

- Gv 2,1: «C'era la madre di Gesù».
- Gv 3,1: «C'era tra i farisei un uomo di nome Nicodemo».
- Gv 4,46: «C'era un funzionario del re».
- Gv 5,5: «C'era lì un uomo che da 38 anni era malato».
- Gv 11,1: «C'era un malato, Lazzaro».
- Gv 12,20: «C'erano dunque tra quelli che erano saliti per il culto, alcuni greci».

L'uso, dunque, dell'imperfetto del verbo «essere» è costante in Gv e forma quasi uno schema di presentazione importante (cf. Serra, *Le nozze di Cana*, 202-204).

La madre e le giare

La sua presenza non è casuale: non è venuta per le nozze, ma c'era già come se aspettasse quelle nozze che sono il motivo della sua attesa. Lo stesso si deve dire delle giare di pietra, perché anche esse «erano là, distese per terra/che giacevano» prima ancora che le nozze iniziassero. È evidente che Gv ci vuole comunicare un simbolismo particolare sia della madre che delle giare,

perché l'una e le altre non sono coreografiche, ma hanno un ruolo preciso e una funzione determinante. La madre e le giare «erano là», cioè aspettavano che finalmente avesse luogo lo spozalizio. La madre rappresenta il popolo d'Israele in attesa di essere ripreso come «sposa» dell'alleanza nuova rinnovata, perché è reduce dalle nozze dell'antica alleanza sinaitica finita in esilio, cioè in corruzione.

Le giare sono il segno visibile della Toràh scritta e orale, incisa su tavole di pietra (Es 24,12; cf. Mateos – Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, 133 e 137) che sono diventate il «sacramento» del cuore di pietra di Israele descritto dal profeta Ezechiele e in attesa del trapianto del cuore di carne (cf. Ez 11.19; 36,26). La madre e le giare sono il simbolo della sinagoga che attende il Messia:

a) le giare sono pronte per innovare la purificazione che il popolo dovette fare ai piedi del Sinai: «Il Signore disse a Mosè: “Va’ dal popolo e santificalo, oggi e domani: lavino le loro vesti e si tengano pronti per il terzo giorno, perché nel terzo giorno il Signore scenderà sul monte Sinai, alla vista di tutto il popolo”» (Es 19,10-11).

b) la madre è già sulla scena perché deve accogliere sia lo sposo, il Figlio, sia i figli che tornano dall'esilio, ponendo fine alle lacrime di Rachele che piange i suoi figli esiliati (cf. Ger 31,15). La madre qui assume un connotato di dirompente profezia, perché annuncia l'arrivo del Messia e, al tempo stesso, chiude il tempo dell'attesa: il vino conservato nella cantina del monte Sinai, il vino della Parola di Dio ora scorre abbondante e invade la Chiesa, l'Israele fedele, il nuovo popolo che non è sostitutivo del primo Israele, ma ne è la continuazione nel segno del compimento.

L'espressione «la madre di Gesù» è una costruzione con un soggetto (la madre) e un genitivo (di Gesù) che tecnicamente si chiama «genitivo adnominale», perché riceve senso compiuto e pieno dal nome da cui dipende (cf. R. Cantarella – C. Coppola, *Nozioni di Sintassi Greca*, Milano 1971, § IX,II,1). Senza il nome sarebbe semplicemente «la madre di...» nessuno.

Madre, Israele e Messia

Maria è chiamata sempre «la madre di...» Gesù, espressione che ricorre ben dieci volte su undici occorrenze (cf. Gv 2,1.3.5.12; 6,42;19,25[2x].26[2x].27). La sola volta in cui ricorre il termine «madre» non riferito a Gesù è nelle parole di Nicodemo, alle prese con il tentativo di rientrare da adulto nel grembo di sua madre (cf. Gv 3,4). Il motivo dell'anonimato è di due ordini: la madre è conosciuta e tutti sanno chi è, ma anche perché non è importante la sua persona, ma ciò che rappresenta, il simbolo che rappresenta.

Approfondiremo questo aspetto nel commento al v. 4, quando Gesù si rivolge alla «madre» con l'appellativo di «donna».

Ancora oggi in oriente presso gli Arabi, «madre di...» è titolo onorifico, perché la maternità dà alla donna un nome nuovo, facendole assumere una personalità nuova che le fa perdere il nome proprio e subordinandola all'esistenza del figlio (G. Segalla, Giovanni, 160). Nel Cantico dei Cantici, lo sposo [il re Salomone], nel giorno delle nozze, è incoronato dalla madre (cf. Ct 3,11; cf. Manns, Jésus 72).

A Cana la madre «era là» per incoronare il figlio, l'«amato del Padre», che con le sue nozze conclude l'alleanza annunciata dal profeta Geremia (cf. Ger 31,31) e porre fine al lutto di Rachele perché inizia la nuova vita dei suoi figli che tornano dall'esilio della morte. La madre deve incoronare il figlio nel segno dell'acqua-vino e accompagnarlo fino all'ora suprema delle nozze, l'ora del sangue e dell'acqua (cf. Gv 19,34) quando sulla croce sarà spremuto come l'uva matura fino a dare il suo Spirito vitale all'umanità nuova rappresentata dalla madre/nuova Eva e dal discepolo/ nuovo Adam, consegnando loro lo Spirito (cf. Gv 19,30).

In questo senso, per Gv «Madre di Gesù» è un titolo cristologico, come cristologica è la prospettiva di tutta la scena. Maria, figura del popolo nuziale dell'antica alleanza, ora è presente alle nuove nozze di Dio con l'umanità, simboleggiate nelle nozze di Cana.

Maria è la personificazione del popolo d'Israele che attende lo sposo e Gesù, suo figlio, è lo sposo che giunge per «prendere possesso» legittimamente del suo popolo. Il nome del villaggio «Cana», in ebraico «Qanàh», significa «acquistare/comprare»: il luogo geografico dell'intervento di Gesù è profetico perché esprime già il valore teologico dell'azione. Non si tratta di un matrimonio di routine, ma di un evento salvifico perché il Messia viene nel mondo «per acquistare» (redimere) non più Cana, ma la «madre» che rappresenta il popolo di Israele. Rachele era rimasta sepolta sulla via di Betlemme a piangere per i suoi figli che andavano esuli in Egitto (cf. Ger 31,15; Mt 2,18). A Cana invece «c'è la madre» che accoglie il Figlio/ Messia per essere nuovamente resa feconda di figli.

Madre e popolo messianico

A Cana inizia la nuova maternità nella persona della madre, «consacrata» genitrice del popolo Israele rinnovato. Questo processo troverà il suo compimento ai piedi della croce, quando non sarà più simbolo di un Israele, ormai realtà troppo esigua, ma in rappresentanza di Eva, «la madre di tutti i viventi» (Gen 3,20), riceverà dal Figlio suo, «l'amato dal Padre», la consegna

del secondo figlio, «il discepolo che egli amava» (cf. Gv 19,26; 20,2; 21,7.20), immagine e figura di Adamo e della nuova umanità «“ri-”creata». Ciò che comincia a Cana si perfeziona al Calvario, che è il vertice del vangelo, ai piedi della croce, là dove «l’ora» che a Cana vide «il principio dei segni» (Gv 1,11) esplose nella manifestazione/rivelazione al mondo della «gloria di Dio» nell’uomo crocifisso. Come a Cana la madre era già lì per consumare l’attesa del popolo orfano, così anche al Calvario, la madre è ancora già e sempre lì: «Stavano presso la croce di Gesù sua madre, la sorella di sua madre ...» (Gv 19,25).

Sinai, Cana e Golgota stanno insieme e si richiamano a vicenda: l’uno non può sussistere senza gli altri. Cana sta tra i due monti «salvifici» a fare da legame teologico. Al Sinai si celebra la nuzialità come promessa: «Quanto ha detto il Signore, lo eseguiremo e vi presteremo ascolto» (Es 24,7), sintetizzato dal profeta nella formula sponsale: «Voi sarete il mio popolo ed io sarò il vostro Dio» (Ger 11,4).

Dal monte Sinai con le tavole di pietra discende, la volontà di Dio si essere il «Dio di Israele», l’identità di Israele, l’unità della nazione come popolo e il fondamento di questa unità che è la Toràh, la Legge come coscienza e come compito.

A Cana si compiono le nozze: lo sposo è accolto dalla madre. Cessa il lutto, finisce la vedovanza, inizia la nuova storia di Israele.

Al Golgota la Toràh non è più scritta sulla pietra, ma sulla carne viva del Figlio che versa il sangue della vita per dare vita all’acqua dell’umanità arsa dalla fame e sete della Parola di Dio (cf. Am 8,11): «Uno dei soldati con una lancia gli colpì il fianco, e subito ne uscirono sangue ed acqua» (Gv 19,34). Come Eva uscì dal fianco di Adamo, così la nuova umanità esce dal fianco di Cristo, attraverso l’acqua del battesimo e il sangue dell’eucaristia che compiono quanto è stato visto e sperimentato a Cana con l’acqua trasformata in vino.

Il Sinai, come abbiamo già visto nel capitolo dedicato al vino, era considerato dagli Ebrei come la cantina di Dio, dove era conservata fin dalla creazione del mondo il vino messianico di cui la Toràh era la premessa e la promessa. Sulla croce il sangue di Cristo è versato tutto, consumando ogni riserva come aveva profetizzato il gesto di Cana, quando i servi riempiono le giare di pietra «fino all’orlo».

(22) «Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli»

**Gv 2,2: «Fu chiamato/invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli»
(Eklêthē de kài ho Iēsoûs kài hoi mathētài autoû eis ton gàmon)»**

Parte prima

Il versetto 2 del capitolo 2 di Gv è molto importante dal punto di vista narrativo perché si colloca sul primo livello del racconto e vuole darci una informazione decisiva, molto più importante di quella contenuta nel versetto precedente, che parla di un matrimonio dove «c'era là anche la madre»; capiremo il motivo più avanti. Il vangelo di Giovanni inizia con il grande prologo (Gv 1,1-18) in cui si descrive non la nascita carnale, come fanno i Sinottici (Mt 1-2 e Lc 1-2), ma la «preesistenza» del Lògos, considerato in se stesso, cioè nella sua eternità che però si relativizza nel mondo in cui «il Lògos carne fu fatto» (Gv 1,14). Poi prosegue con l'attività di Giovanni il battezzante che culmina nel battesimo nel Giordano (cf. Gv 1,19-34) e prosegue con la presentazione dei discepoli di Giovanni, che sono curiosi di conoscere chi è Gesù fino al punto che alcuni lo frequentano e infine lo seguono (cf. Gv 1,35-51).

Prepararsi a un ingresso

Per tutto il capitolo primo del quarto vangelo, Gesù appare nello sfondo, dapprima come invisibile nella condizione di «Lògos» e poi nella storia come figura incerta, non definita: è un assente presente. Tutto il capitolo primo, infatti, è solo una preparazione all'ingresso ufficiale di Gesù che viene a inaugurare la sua attività di rabbi itinerante, portatore di una novità e un senso nuovo. Gesù infatti entra in scena, anzi irrompe nel racconto evangelico in Gv 2,2: «Fu chiamato/invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli». Ecco il primo passo della rivelazione nuova della nuova alleanza che, a sua volta, è ancora preceduto da Gv 2,1, che ci offre due informazioni circostanziali, cioè secondarie, per predisporci più profondamente e intimamente al solenne ingresso di Gesù nella storia della salvezza.

L'autore indugia a lungo, parte da lontano, quasi avesse timore di precipitare gli eventi e rallenta la scena perché vuole mettere in contrasto due presenze e due funzioni: da una parte lo sposalizio e la madre, dall'altra il Figlio con i

discepoli. Il greco usa il verbo aoristo indicativo passivo, che in italiano corrisponde al passato remoto passivo: «Fu chiamato/invitato anche Gesù». È la prima notizia importante che l'autore vuole comunicarci dall'inizio del vangelo. Qualcuno potrebbe obiettare che anche in Gv 2,1 c'è un aoristo indicativo medio che in italiano si rende sempre con il passato remoto. Anche qui il verbo dovrebbe indicare la linea principale della narrazione: «Nel terzo giorno uno spozalizio avvenne a Cana di Galilea» (Bibbia-Cei 2008: «vi fu»). L'obiettore avrebbe ragione se non fosse per il fatto che il passato remoto di Gv 2,1 non è a inizio di frase, ma in greco è collocato esattamente dopo «sei» parole e quindi perde il valore di narrativo verbo principale, cioè non si colloca nella linea primaria del racconto che avrebbe mantenuto, se fosse stato collocato all'inizio della frase. La notizia dello spozalizio pertanto è di natura secondaria e si pone sullo stesso piano di quella che descrive la presenza della madre per la quale si usa il verbo all'indicativo imperfetto: «C'era là la madre».

L'importanza della lingua e delle parole

Dal punto di vista linguistico, il passato remoto «avvenne», posto dopo sei parole e l'imperfetto «c'era» hanno lo stesso valore temporale, perché le due notizie hanno lo scopo di preparare l'esplosione del primo verbo principale assoluto che fa entrare solennemente in scena Gesù come agente principale: «eklêthê de kâi ho Iêsoûs – fu chiamato poi anche Gesù»: è questa l'affermazione solenne e principale a cui l'autore vuole arrivare. Tutto il capitolo primo è una preparazione per questo ingresso che è l'inizio formale del Nuovo Testamento. Sia l'informazione che a Cana si stava celebrando uno spozalizio sia quella che lì c'era anche la madre servono a circostanziare, a spiegare, a rendere più chiara e anche contrastante la presenza di Gesù: le due notizie sono cioè a servizio dell'irruzione di una presenza che nessuno poteva immaginare.

Poiché questo è un punto importante per capire il racconto di Cana, facciamo un esempio, forse più evidente, tratto dai primi tre versetti della Genesi con cui si apre la Bibbia. Se prendiamo le traduzioni in italiano noi leggiamo così:

«1In principio Dio creò il cielo e la terra. 2La terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque. 3Dio disse: “Sia la luce!”. E la luce fu» (Gen 1,1-3).

Da questo testo così tradotto, emerge che le informazioni principali sono tre: «Dio creò il cielo e la terra», «Dio disse» e «la luce fu»; invece Gen 1,1-2 è solo circostanziale per spiegare le condizioni dell'intervento di Dio perché la vera notizia è «disse Dio». La traduzione ordinaria, anzi banale e letterariamente anche piatta e senza sentimento, travisa il testo ebraico e

snatura anche il senso del messaggio teologico, perché l'autore sacerdotale che ci informa sulla creazione, in verità vuole mettere in evidenza e in modo forte e solenne che la creazione avviene attraverso la «Parola» e non con azioni materiali per cui è molto importante che la prima parola narrativa del testo arrivi con Gen 1,3 con l'energico e dirompente: «Disse Dio». Solo in Dio la Parola diventa Fatto e per questo al «disse Dio» corrisponde una esecuzione immediata: «E fu luce». Non è un caso che in ebraico si usa il verbo «'amàr – dire» che nella forma sostantivata «dabàr» significa tanto «detto» quanto «fatto». Per esprimere questa impostazione che solo la linguistica può mettere in evidenza, è necessario, nel rispetto del testo ebraico, tradurre in questo modo:

«¹Quando “nel principio del-Dio-creò-il cielo-e-la-terra” ²e la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque, ³disse Dio: “Sia la luce!”. E la luce fu».

Il punto di partenza del racconto è Gen 1,3 e deve essere messo in evidenza perché tutto il resto, cioè le quattro informazioni che formano il contesto dei vv. 1-2, potrebbero non esserci e il racconto filerebbe lo stesso dal punto di vista della narrazione principale.

L'autore del quarto vangelo usa lo stesso sistema: prepara il terreno, narra le circostanze, espone le condizioni, crea il contesto per portarci al momento iniziale che coincide emozionalmente con il primo incontro con la persona del Signore Gesù, sulla cui identità tutto il vangelo si interroga: «Chi è Gesù?». Anticipiamo la risposta: Gesù è lo Sposo dell'alleanza nuova, perché egli giunge a Cana, terra pagana (cf. Mt 4,15), per annunciare la nuova alleanza, come Israele giunse nel deserto ai piedi del Sinai per ricevere l'alleanza nelle tavole di pietra. Un grande evento sta avvenendo davanti a noi e noi abbiamo il privilegio di essere protagonisti insieme ai discepoli che sono la sorgente dei nuovi credenti.

Uno schema di linguistica testuale

Se consideriamo il testo greco dal punto di vista della linguistica testuale, cioè della narrazione come l'ha concepita l'autore e delle informazioni che intende darci, ci accorgiamo subito che la presenza della madre è una notizia complementare, secondaria, che serve come informazione di supporto per mettere in evidenza la linea principale del racconto che è scandita dai verbi al passato remoto o dal presente indicativo (spesso usato nel racconto come «presente storico», cioè al posto del passato remoto, come vedremo). Usando però il presente, l'autore rende ciò che comunica immediatamente contemporaneo al lettore che così è più coinvolto anche emotivamente. Se proviamo a sistemare in forma grafica questa struttura teologica, mettendo a

sinistra la linea narrativa principale e in rientro, più a destra, le frasi secondarie con un verbo finito, abbiamo il seguente schema:

1° livello	2° livello	3° livello
linea principale	linea secondaria	discorso diretto (imperativo)
«1E nel terzo giorno, quando uno sposalizio avvenne in Cana della Galilea ed era	la madre di Gesù là,	2allora fu chiamato/invitato anche Gesù e i suoi discepoli allo sposalizio.

Allo stesso modo se usiamo lo schema per l'esempio che abbiamo preso dalla Genesi, vediamo il seguente schema, che è copia perfetta di quella del vangelo:

1° livello	2° livello	3° livello
linea principale	linea secondaria	discorso diretto (imperativo)
«Quando “nel principio del-Dio-creò-il cielo-e-la-terra”, e la terra era informe e deserta e le tenebre ricoprivano l'abisso	e lo spirito di Dio aleggiava sulle acque,	3disse Dio: “Sia la luce!”. E fu luce».

Se dallo schema di Gv 2,1-2 che abbiamo presentato, togliamo il versetto 1, il senso del racconto scorre pieno perché la notizia che interessa è che Gesù fu invitato. Per capire la portata di questo invito, al lettore si forniscono alcune notizie di corredo che servono ad ambientare l'azione e a metterla in contrasto con le altre due notizie: l'occasione di un matrimonio e la madre di Gesù che era già presente «prima» dell'arrivo di Gesù. Traduciamo il testo come abbiamo fatto per l'esempio della Genesi, al fine di far capire i problemi di linguistica che ci permettono di coglierne il senso profondo:

«Nel terzo giorno, mentre a Cana di Galilea si celebrava uno sposalizio e c'era la madre sua, fu invitato alle nozze anche Gesù insieme ai suoi discepoli».

Discepoli, non apostoli

Tutti comprendono subito che l'intento dell'autore è mettere in contrasto e stridore le nozze già in corso e la presenza della madre da una parte con

l'arrivo e la presenza di Gesù con i suoi discepoli dall'altra. Per la prima volta, infatti, dal vangelo di Giovanni, veniamo a sapere che Gesù ha alcuni discepoli perché nel capitolo precedente non è detto da nessuna parte, mentre sappiamo che alcuni discepoli di Giovanni il battezzante vanno da Gesù e s'interessano alla sua vita (cf. Gv 1,35-51). È interessante questa osservazione perché l'autore parla di «discepoli – mathētài» e non di «apostoli – apòstoloi», termine che per altro Gv nel vangelo non usa mai tranne una volta (cf. Gv 13,16), a differenza degli altri Sinottici, specialmente Luca per il quale invece è un termine abituale (cf. Lc 6,13; 9,10; 11,49; 17,5; 22,14; 24,10).

Il vocabolo «discepolo» in tutto il NT ricorre almeno 266 volte di cui 77 volte solo nel vangelo di Giovanni, cioè quasi un terzo. L'uso di questo termine è una spia che l'evangelista si colloca sul versante della storia, perché intende raccontarci non una riflessione, ma un «fatto», perché il termine «apostolo» è di uso post pasquale, mentre il discepolo è una realtà storica molto diffusa al tempo di Gesù, che pullulava di rabbi seguiti da discepoli: il termine «apostolo» pertanto appartiene alla funzione del dopo Pasqua che i discepoli riceveranno dal Cristo risorto (cf. Brown, Giovanni, 127).

In questo modo è evidente che il personaggio principale è Gesù e che entra per la prima volta in scena con la solennità quasi di un ingresso trionfale. La frase, infatti, mette bene in evidenza che spozalizio e madre sono momenti di contorno alla figura centrale di Gesù e, come vedremo fra poco, diventa il peo attorno a cui tutto ruota. È questo il punto centrale del racconto: come il Lògos ha fatto irruzione nella Storia, diventando «carne» cioè fragilità e debolezza, così ora Gesù di Nàzaret entra nella storia di Israele alla guida di un popolo rinnovato, simboleggiato dai «discepoli». In questo modo l'autore mette in evidenza per contrasto un altro fatto: la madre era già «nello» spozalizio che appartiene al tempo dell'AT.

L'arrivo di Gesù è uno spartiacque tra un «prima» e un «dopo». Ciò che è «prima» era una preparazione, perché quello che accade «dopo», cioè adesso, è una novità che dà inizio a una svolta irreversibile. La madre vive e agisce «dentro» le antiche nozze perché appartiene all'alleanza sinaitica, simbolo ed emblema di Gerusalemme, «vedova» dello sposo. Nel racconto non si fa alcun accenno a Giuseppe che probabilmente era già morto, per cui la madre è «veramente vedova», senza sposo, in attesa della redenzione del suo popolo.

Gesù è il Messia che entra nelle nozze del popolo d'Israele, le nozze dell'alleanza del Sinai che sono state tradite innumerevoli volte. Egli non appartiene a queste nozze perché «è chiamato/invitato», è solo un ospite che non viene dal passato, ma giunge dal futuro, insieme ai suoi discepoli che assumono la simbologia del nuovo popolo nuziale che si prefigura nei Gentili

che lo accoglieranno, a differenza dei «suoi» che lo rifiuteranno (cf. Gv 1,11), mentre Gesù viene a portare «una nuova ed eterna alleanza» (Ger 31,31) che non avrà mai fine. La madre rappresenta la sposa/popolo che ha finito il vino del patto e della speranza, vedova e con i figli lontani dal cuore della Toràh, anche se pieni di precetti e di osservanze e rituali. Gesù invece viene da un «altro mondo», il mondo del Padre che lo ha «mandato alle pecore perdute della casa di Israele» (Mt 15,24).

Bisogna stare attenti quando leggiamo la Scrittura perché in essa anche «uno iota» ha 70 significati che non devono essere lasciati cadere nella banalità o peggio nel vuoto (cf. Mt 5,18). Per questo è necessario prestare attenzione anche alla collocazione delle singole parole del testo se vogliamo cogliere l'intenzione dell'autore. Quanto abbiamo espresso nello schema non è un capriccio, ma è provato da altri elementi che lo stesso autore ci suggerisce, perché per introdurre Gesù nella scena della storia della nuova alleanza non usa un verbo qualsiasi, ma lo prende in prestito dalla Bibbia greca della LXX, quando presenta Mosè che «il Signore chiamò/convocò» sul monte Sinai e che abbiamo già illustrato nella 7^a puntata (*vedi pag. 50*) e che riprenderemo in parte per comodità.

(23) «Ecco lo sposo»

«Quando Israele era fanciullo, io l'ho amato e dall'Egitto ho chiamato
(meta-kalēō) mio figlio» (Os 11.1)

Gv 2,2: «Fu chiamato/invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli»
(Eklēthē de kài ho Iēsoûs kài hoi mathētài autoû eis ton gâmon)

Parte seconda

Dall'Esodo a Cana, il verbo della vocazione: «kalēō – io chiamo»

Il capitolo 19 dell'Esodo è il capitolo dell'alleanza sul monte Sinai, dopo l'uscita dall'Egitto: è l'atto di nascita di Israele in quanto popolo che Gv 2 commenta con il racconto delle nozze di Cana: questo intendiamo affermare dicendo che le nozze di Cana sono un midràsh di Es 19,1-2a (Alleanza del Sinai) e di Es 7,14-25 (l'acqua del Nilo cambiata in sangue).

In questo contesto si capisce bene che la prima parola portante del racconto di Cana è lo stesso verbo «kalēō – io chiamo/invito/convoco» che mette in relazione due personaggi: Mosè e Gesù. Il primo perché è il mediatore delle nozze tra Dio e Israele ed «è convocato/chiamato» da Dio a salire sul monte, il secondo perché è lo Sposo dell'alleanza nuova che ha il suo «principio» a Cana di Galilea (cf. Gv 2,11), dove «è convocato/chiamato/invitato» per «rivelare» il senso della sua presenza non tanto in un fatterello di un villaggio, quanto piuttosto nel cuore della «Storia»: egli è il Lògos divenuto carne (cf. Gv 1,14).

Il rapporto tra Mosè e Gesù non è una forzatura perché è lo stesso evangelista che ci obbliga a leggere in questa chiave il racconto, sia perché è il primo verbo principale che scandisce la narrazione di Cana, sia perché troviamo altri riferimenti supplementari che accenniamo soltanto.

a) Vocazione come rivelazione

Il verbo «kalēō – io chiamo/invito/convoco» ha un valore di rivelazione e di investitura (vocazione) e quindi assume un significato specifico teologico, perché in Gv 2,9, quando il capo del cerimoniale (architriclino) deve riprovare lo sposo anonimo per la questione della scelta tra vino buono e vino gramo, «chiama lo sposo», usando non il verbo «kalēō», ma il verbo che si usa

ordinariamente per chiamare qualcuno: «phonèō». È lo stesso evangelista, dunque, a distinguere il significato dei due verbi.

Scrive l'esegeta francese, Marc Girard:

«Fermiamoci su un solo dettaglio: il verbo kalein, “chiamare” (v. 2). Di solito gli si attribuisce un significato banale: invito, convocazione. A fronte del vero “terzo giorno”, quello che è simboleggiato in tutto il racconto, c'è molto di più: l'espressione dell'appello fondamentale di Gesù – la sua vocazione –, consacrato sposo con la sua morte e risurrezione, e anche dei discepoli, rappresentanti e immagine della futura Chiesa-sposa» (M. Girard, *Cana ou l'«heure» de la vraie noce ...*, 108).

Il verbo è nella forma passiva e gli studiosi rilevano che nella Bibbia molte forme di questi verbi vengono definite come «passivi divini» ovvero «passivi teologici», perché esprimono un pensiero che va oltre il significato ordinario. Giovanni e Paolo sono maestri in questo uso. Il soggetto logico (o agente) del verbo passivo «eklēthē – fu chiamato» è Dio per cui non si tratta soltanto di un «invito» a un banale matrimonio, ma della «chiamata» di Dio che convoca Gesù, il Figlio, appositamente per inviarlo a celebrare le nuove nozze con Israele (sull'uso del «passivo divino» cf. altri casi in Mt 5,4.6.7.9; 25,29.32; Lc 6,37-38, Rm 6,4; 11,17-24; Col 3,1.3 ecc.).

In base allo schema giovanneo, a cui siamo ormai abituati, dietro ogni parola vi sono di norma due significati: quello ovvio, ordinario, e quello nascosto, più importante. Le nuove nozze s'impongono perché le prime sono fallite sotto il peso del tradimento (cf. Os 2,4-23). Infatti, il rapporto tra le due nozze è dato dal confronto tra i personaggi protagonisti dei due eventi, collocati entrambi «nel terzo giorno»: Mosè e Gesù.

Se la dinamica del «terzo giorno» è lecita, e noi crediamo che sia anche logica, allora il confronto tra Mosè e Gesù non solo è lecito, ma è necessario.

Il ruolo che svolge Gesù è simile a quello del responsabile (architriclino) della festa: è lui che procura il vino, è lui che dà ordini ai servi/diaconi, è lui che consente con il suo intervento lo svolgimento delle nozze. Non occorre più un architriclino, perché adesso è lo stesso sposo che prepara le nozze affinché vadano a buon fine. Mosè è chiamato sul Sinai per ritornare al popolo e consegnare le tavole della Toràh, Gesù è chiamato a Cana per «manifestare/rivelare» da sé la «Gloria – Dòxa/Kabòd» di Dio attraverso i suoi «segni» e il suo volto.

b) Il Padre è la sorgente della vocazione

Al Sinai è Dio che convoca (ekàlesen – chiamò: aoristo/passato remoto indicativo attivo del verbo kalèō) Mosè sulla montagna dell'alleanza (Es 19, 3.20); a Cana è Gesù ad essere invitato (eklèthē – fu chiamato: aoristo/passato remoto indicativo, passivo del verbo kalèō) alle nozze.

Il rapporto tra le nozze del Sinai e quelle di Cana è ancora più stringente se si considera anche che dopo avere ricevuto la Toràh, «Mosè scese verso/dal popolo» (Es 19,25; cf. anche vv. 10.21.24); allo stesso modo a Cana, dopo il dono dell'abbondanza del vino nuziale del Messia, anche «[Gesù] scese a Cafàao» non più verso il popolo, ma «insieme a sua madre, ai suoi fratelli e ai suoi discepoli» (Gv 2,12). In tutti e due i testi sia per Mosè sia per Gesù troviamo, in greco, lo stesso verbo: «katèbē – discese».

Gesù era arrivato solo «con i suoi discepoli», ora scende dal monte della nuova alleanza con un popolo numeroso: sua madre, i fratelli e i discepoli. Il confronto con Mosè continua ancora, come vedremo a suo tempo. Qui basti per sottolineare da un lato la convergenza tra Mosè e Gesù e dall'altro anche le grandi differenze che si possono sintetizzare in una: Mosè è sempre e solo il grande mediatore delle nozze, «l'amico dello sposo» che sovrintende alla riuscita del patto nuziale (cf. Gv 3,29); Gesù è lo Sposo atteso nella notte e desiderato dalla sposa e finalmente giunto (cf. Mt 25,6).

«Mosè è chiamato da Dio, che gli affida una promessa e un compito per il popolo. Gesù, il Figlio di Dio, è mandato da Dio e chiamato dagli uomini in mezzo a loro per adempiere e rivelare tra di loro la promessa e il compito che Dio gli ha affidato... L'arrivo a questo matrimonio non potrebbe essere segno di un nuovo matrimonio, fondato sulla rivelazione della gloria di Gesù e sulla fede obbediente dei suoi discepoli, un nuovo Sinai, il momento della nascita della Chiesa di Gesù Cristo?» (B. Dolna, *Le nozze di Cana*, 48.49).

c) La vocazione come «progetto di catechesi»

Il primo verbo del racconto sulla linea narrativa, cioè il verbo più importante, lo abbiamo già detto diverse volte, è il verbo «fu chiamato» che è lo stesso di Mosè «chiamato» sul monte Sinai. Il penultimo verbo, sempre sulla linea narrativa, del brano delle nozze di Cana è il verbo «katèbē – discese» (cf. Gv 2,12). Abbiamo quindi lo schema: «Fu chiamato – discese / eklèthē – katèbē» corrispondente allo schema identico che descrive la consegna della Toràh a Mosè secondo il binomio «Sali – discese / anèbē – katèbē» (cf. Es 19,3.20.25).

Gesù non sale a Cana, ma discende a Cafarnao, la città immersa nella «Galilea delle genti» (Mt 4,15). Questi movimenti fanno vedere la natura intrinseca

della Parola di Dio, che non è solo una relazione di fatti, ma una chiave di comprensione del senso degli stessi fatti.

In Esodo, «Mosè salì (gr.: anèbē) verso Dio e il Signore lo chiamò (ekàlesen) dal monte» (Es 19,3); a Cana Gesù non deve salire «verso Dio» perché egli è il Lògos che «in principio era presso Dio e il Lògos era Dio» (Gv 1,1).

Ricevuta la missione sul monte Sinai, «Mosè scese – katèbē verso il popolo» (Es 19,25); a Cana, Gesù «sta» in mezzo al popolo e «scese – katèbē» a Cafàao per allargare l'orizzonte dell'alleanza del Sinai.

Sul monte dell'esodo, Mosè è in relazione esclusivamente con il popolo di Israele, il solo eletto per ricevere la Toràh come distintivo della propria identità: nessun altro popolo è presente. A Cana Gesù scende in una città che appartiene ad un territorio che è considerato alla stessa stregua di un territorio pagano, cioè impuro.

Il Sinai è per Israele, Cana è il monte del mondo, perché Gesù «scese» nel cuore dell'impurità per incontrare gli uomini direttamente.

Sul Sinai Mosè «sale e scende» come mediatore tra Dio e il popolo che resta al di fuori del recinto (cf. Es 19,21.23); a Cana Gesù «prende in mano» le nozze e le porta a compimento e quando scende non porta le tavole di una legge di pietra, ma compie due fatti: «manifesta» la sua «gloria» ai discepoli, che così diventano testimoni ufficiali della vita del nuovo rabbi Joshuà, e contemporaneamente «consegna» se stesso all'umanità in attesa e ignara in una terra laica, quasi estranea alla religione ufficiale.

La chiamata di Dio a cui Gesù ubbidisce non è nuova nella sua vita, perché egli è intriso della volontà del Padre, di cui ha fatto la struttura portante della sua vita. Come Isacco, secondo la tradizione giudaica, incita il padre Abramo ad ucciderlo per ubbidire al volere di Dio, così Gesù fa dell'obbedienza al Padre la sua pietra angolare, l'asse portante della sua vita: «Il mio cibo è fare la volontà di colui che mi ha mandato e compiere la sua opera» (Gv 4,34; 5,30; 6,38); «Non sia fatta la mia, ma la tua volontà» (Lc 22,42; Mt 26,42). Gesù non comunica parole sue, ma quelle del Padre (cf. Gv 7,16; 8,26.40; 17,8.14); allo stesso modo le opere che egli compie sono quelle che gli ha affidato il Padre (cf. Gv 5,17; 8,28; 10,25.37; 14,10; 17,4).

Ciò non vuol dire che Gesù si trova il progetto della sua vita impacchettato con fiocco, quasi che la sua venuta sia solo un adempiere passivamente la missione ricevuta; al contrario, egli, come chiunque altro vivente che vuole essere in comunione con Dio, deve «cercare» la sua volontà negli avvenimenti della sua vita e nelle persone che incontra, altrimenti non potrebbe crescere

«in sapienza, età e grazia davanti a Dio e agli uomini» (Lc 2,52; cf. 2,40), non sarebbe un vero uomo, ma un Dio che finge di fare l'uomo.

È questo il motivo per cui Gesù, specialmente in Lc, a ogni tornante importante della sua vita sta sempre in preghiera (cf. Lc 3,21; 5,16; 6,12; 9,18.29; 11,1; 22,41.44; cf. Mt 26,36). Egli prega per illimpidirsi lo sguardo del cuore e per capire gli eventi della storia come luoghi dell'incontro con il disegno del Padre.

Gesù corrisponde alla vocazione della sua chiamata cercando il senso della sua vita che il Padre gli ha affidato, ma che lui deve scoprire come ogni altro essere umano nella ricerca, con fatica e spesso anche nel dubbio.

È qui la grandezza della incarnazione che fa di Gesù l'uomo per eccellenza, perché Figlio di Dio. È profeta Pilato nel presentarlo al popolo nella pienezza della sua umanità: «Ecco l'uomo» (Gv 19,5).

Gv non usa il verbo «salire», ma «chiamare/invitare» per sottolineare, oltre alla somiglianza, anche la differenza, pur nel loro reciproco influsso, tra Gesù e Mosè: c'è il paragone, ma anche la «singolarità» di Gesù, che non ha bisogno di «salire» perché già «è disceso» per restare fino alla fine del mondo: «Nessuno è mai salito al cielo, se non colui che è disceso dal cielo, il Figlio dell'uomo» confida Gesù a Nicodemo nell'incontro notturno (Gv 3,13), perché la logica della «kenosi – svuotamento/abbassamento» (cf. Fil 2,7) esige un «discendere dal cielo» permanente, definitivo: «Sono disceso dal cielo non per fare la mia volontà, ma la volontà di colui che mi ha mandato» (Gv 6,38.41.42.51.58).

Se però in Gv 2,12 Gesù «scese a Cafarnao», vuol dire che egli procede dall'alto verso il basso, da Cana a Cafarnao per cui l'evangelista considera il villaggio come l'equivalente del monte Sinai, anche per via, come abbiamo già visto, del nome di «Cana» che significa «egli si è acquistato». Al Sinai Dio «si è acquistato un popolo», come cantano Mosè e gli Israeliti (cf. Es 15,1.6), a Cana il Padre «acquista» il popolo del Regno nella persona del Signore Gesù che è la nuova Torà dell'alleanza eterna (Per approfondire il tema della vocazione alla luce delle nozze di Cana e degli altri passi del vangelo [Gesù al tempio in Lc 2; il discorso della montagna in Mt 5, la scelta dei Dodici in Lc 6 e la trasfigurazione sul monte in Mc 9], cf. A. Serra, *Le nozze di Cana*, 208-214).

Oltre Cana: le nozze paradigma della storia

Concludiamo l'esame di Gv 2,2 affermando con certezza che non è lo sposalizio di Cana l'evento di cui si vuole parlare, ma l'annuncio dell'autore che inizia una era nuova sotto il segno e il sigillo delle «nozze» come ripresa

del tema e dell'esperienza dell'Esodo: come Israele si legò a Dio con un patto nuziale che nulla, nemmeno i tradimenti successivi, avrebbe potuto intaccare, allo stesso modo, «quando giunse la pienezza del “kairòs”» (Gal 4,4), cioè il tempo del Messia, non c'è più bisogno di un intermediario sponsale perché lo Sposo è presente direttamente, di persona per rinnovare le nozze con la Sposa/Israele – Chiesa. Israele infatti resta sempre Israele, ma ora include anche la Chiesa che si apre ai Gentili. La differenza tra l'alleanza del Sinai e quella che inizia a Cana sta in questo: al Sinai si tratta di una alleanza esclusiva con Israele, successivamente inviato ai popoli della terra; a Cana invece, che è già nella «Galilea delle Genti» (Mt 4,15), le nozze di Dio avvengono direttamente con Israele e con i Gentili: «Questa è la volontà di colui che mi ha mandato: che io non perda nulla di quanto egli mi ha dato, ma che lo risusciti nell'ultimo giorno» (Gv 6,39).

A Cana si compie il desiderio e l'anelito della sposa del Cantico: «Il mio amato è mio e io sono sua» (Ct 2,16), che secondo il Targum a Ct 2,8 è anche l'anelito di Dio che sospira di vedere il volto della sposa orante, presente/chiamata nell'assemblea: «Fammi vedere il tuo volto, fammi sentire la tua voce nella santa Assemblea». Dio non può fare a meno di «vedere e sentire/contemplare e ascoltare» la sposa che «si è acquistato» al Sinai e a Cana nelle nozze dell'alleanza.

In questo contesto, la preghiera non è solo un elevare l'anima a Dio, ma una vera e propria «vocazione» per rispondere al bisogno di Dio di vedere il volto e ascoltare la voce di Israele/Chiesa che si raduna perché Dio possa compiere il suo anelito sponsale.

Quanto deve cambiare la nostra preghiera, confinata e limitata alla lode, alla domanda e al perdono! La Bibbia e la tradizione giudaica ci aprono invece alla preghiera come «vocazione» per consentire a Dio di esercitare il suo diritto di Sposo. Questa visione attraversa tutta la salvezza che cammina nella storia e si proietta nel futuro messianico, quando, al compimento del pellegrinaggio terreno, compiute le nozze e bevuto il vino del Messia, «lo Spirito e la sposa dicono: “Vieni! ... Sì, vengo presto! ... Vieni Signore Gesù – Maranà thà”» (Ap 22,17.20; 1Cor 16,22).

(24) «Vino non hanno»

«La nuova alleanza nel mio sangue, che è versato per voi»

Gv 2,3: «Venuto a mancare il vino, dice la madre di Gesù a lui: “Vino non hanno”». (kài hysterêsantos òinou lèghei hē mêtēr toû Iēsoû pros autòn: Ôinon ouk êchousin)

Fatti i preparativi per lo spotalizio, preso atto che le nozze di Cana sono le sole in tutta la storia dell’umanità che si celebrano senza sposa, del tutto assente; conosciuti gli invitati importanti ai fini del IV vangelo, con il v. 3 entra in scena uno dei protagonisti eccellenti: «il vino», in greco «òinos». Nel racconto ricorre ben 5 volte: al v. 3 (2x), al v. 9 (1x) e al v. 10 (2x). Questa «abbondanza» di vino non solo materiale (sei giare per una capienza totale da un minimo di 240 a un massimo di 480 litri), ma anche letteraria (5 occorrenze) è indice di importanza e ci invita a prestare attenzione se vogliamo cogliere il significato inteso dall’autore.

Al «protagonista vino» abbiamo dedicato ben due puntate da due angolature diverse:

- Il vino dalla prospettiva del Messia nel suo simbolismo cristologico (*vedi pag. 66*).
- Il vino dalla prospettiva di abbondanza nel suo simbolismo escatologico (*vedi pag. 71*).

Rimandiamo a queste due puntate per non ripeterci. Sarebbe bene che i lettori interessati ad un approfondimento rilegessero i due testi perché sono utili per capire quanto diremo ancora.

Consigliamo anche per chi ne avesse la possibilità di aggiungere l’exkursus «Il vino nell’Antico Testamento e nella tradizione giudaica» in Aristide Serra, *Le nozze di Cana*, 249-273.

Un significato universale

Il testo del vangelo annota semplicemente che a un certo punto è «venuto a mancare il vino» (v. 3a). Qualcuno ha fatto male i conti o gli invitati ne hanno approfittato e quindi, nel pieno della festa, sorge un problema. Fermarsi a questa lettura però sarebbe molto banale. Il testo così come lo abbiamo è testimoniato dalla maggior parte dei codici e in particolare dai papiri Bodmer

P66 (tra i sec. II e III) e P75 (tra i sec. VI e VII). Vi sono però alcune varianti che fanno capire l'importanza del tema. Il codice «Alpha*», risalente al sec. IV, legge: «E vino non avevano perché il vino delle nozze era stato terminato», che è una forma più estesa, esplicativa: vuole cioè chiarire il pensiero e spiegando allunga. Una regola della critica testuale è che tra due testi, in genere, è da scegliere quello più breve e più difficile, perché brevità e difficoltà sono segnali di maggiore antichità. Chi vuole spiegare le cose per chiarirle, certamente è successivo al testo.

Di fronte a questo fatto, la madre di Gesù che avevamo incontrato al versetto precedente per la prima volta prende la parola e fa notare la situazione: «Vino non hanno». Anche qui lo stesso codice «Alpha*» riporta un'altra variante che dice: «Vino non c'è». Apparentemente non c'è differenza tra i due testi, ma solo apparentemente, perché la variante semplifica molto e dal punto di vista teologico pone l'accento solo sul vino che è il soggetto della frase, mentre il testo accettato pone l'accento sulle persone, in questo caso, gli sposi in quanto sono essi che «non hanno vino», anche se la sposa è assente e lo sposo è figura secondaria che compare solo per essere rimproverato dal maestro del cerimoniale (architriclino). Proprio la particolarità di uno spozalizio senza sposa e con lo sposo che c'è e non c'è, ci apre a prospettive nuove e ci fa dire che essi sono espedienti per andare oltre le apparenze come molto spesso Giovanni ci costringe a fare. L'espressione «venuto a mancare il vino» in greco è un genitivo assoluto (funziona esattamente come l'ablativo assoluto in latino) che assume un valore generale, fuori dal contesto stesso in cui si trova. Il verbo «ysteré» in greco se riferito al tempo indica «essere ultimo/venire per ultimo»; se riferito allo spazio significa «venire dopo»; se riferito a persone o cose indica mancanza e privazione e quindi «manco/ho bisogno/sono escluso». L'uso di questo verbo in Gv è un «hàpax» cioè un termine usato una sola volta in tutto il vangelo per cui non si possono fare confronti, ma dobbiamo coglierne il senso solo in questo contesto.

Il genitivo assoluto, «venuto a mancare il vino», che in se stesso esula dal testo perché se ne potrebbe anche fare a meno senza modificare la struttura sintattica della frase, ha invece un valore importante perché l'autore lo usa fuori contesto e quindi con un senso universale, così universale che si può applicare a tutta l'umanità: non solo gli sposi, che hanno fatto male i calcoli, ma è l'umanità intera che è carente, manca, ha bisogno del vino nuziale.

Per questo motivo rifiutiamo le varianti testuali; «vino non c'è» è solo una constatazione povera del fatto che non si può continuare a fare baldoria perché manca il vino e non ha quindi la stessa forza del testo che sottolinea la tragedia della situazione: nessuno ha più vino, come a dire «non c'è il Messia» tanto atteso.

La madre/Israele non è in grado di dare la gioia della vita (il vino) ai suoi figli. Anche in un'altra circostanza e contesto il popolo sperimenta la mancanza di pane, quando di fronte alle folle che lo seguono, Gesù prende atto che «non hanno di che mangiare» (Mc 8,2) e più avanti i discepoli discutono che «pani non hanno» (Mc 8,16). Pane e vino sono gli alimenti esclusivi del banchetto messianico, secondo la regola della comunità di Qumran: «E quando (preparano la mensa per mangiare, o il) mosto (per bere, il sacer)dote sten(derà per primo la mano per benedire le primizie del pane) e del mosto (...)» (4Q258[4QSD], fr. I col. II [=1QS, V,21-VI,7]).

Il vino della Sapienza eucaristica

Sia la tradizione biblica che quella giudaica avevano identificato il vino con la Parola di Dio; Donna Sapienza, infatti, «ha preparato il suo vino e ha imbandito la sua tavola» alla quale invita «chi è privo di senno: “Venite, mangiate il mio pane, bevete il vino che io ho preparato (per voi)”» aggiunge la LXX (Pr 9,2.5). Il Sapiente è colui che si nutre della Parola del Signore perché «nella Toràh del Signore trova la sua gioia, la sua Toràh medita giorno e notte» (Sal 1,2; cf. Dt 4,5-6; Sal 107,43; 119/118,99...; Gdt 8,26-27.29, ecc.).

Il pane e il vino della Sapienza sono quindi la Parola del Signore. Anche nell'Eucaristia, la Chiesa prepara la duplice mensa del Lògos che carne diventa (cf. Gv 1,14) e del vino, alimenti che significano la Shekinàh/Dimora/Presenza della santa Trinità. Il vino preparato dalla Sapienza è quindi il vino della Toràh, cioè la natura stessa di Dio.

Nel libro del Siracide la Sapienza che parla in prima persona s'identifica con la vite: «Io come vite ho prodotto splendidi germogli» (Sir 24,17) per concludere che «tutto questo è il libro dell'alleanza del Dio altissimo, la Toràh che Mosè ci ha prescritto, eredità per le assemblee di Giacobbe» (Sir 24,23).

Anche Gesù si identifica con la vite: «Io-Sono la vite vera» (Gv 15,1) e il frutto che egli porta è «l'eucaristia della nuova alleanza (Mt 26,29 e parr.)» (Bibbia-Cei 2008, nota a Gv 15,1) dove si manifesta la volontà del Padre, cioè la sua Parola, cioè ancora il Figlio come progetto per l'umanità attraverso Israele e la Chiesa: «In principio era il Lògos e il Lògos carne fu fatto» (Gv 1,14). L'immagine della vite e della vigna è classica nella Bibbia e si riferisce abitualmente a Israele (cf. Is 5,1; Ger 2,21; Ez 15,2-6; Ez 19,10-14; Sal 80,9-16).

I rabbini amano raccontare che quando il sacerdote Melchisedek, uomo senza origini e senza ascendenti, accolse Abramo con i doni del pane e del vino (cf. Gen 14,18), lo istruì anche nella Toràh del Signore Dio (cf. Gen R 43,6 a

14,18). In questa ampia gamma di simbologia, è logico condividere la conclusione della tradizione giudaica che vede nel monte Sinai la cantina dove Dio ha conservato il vino della Toràh in vista dell'alleanza con Israele quando uscì dall'Egitto. L'espressione della donna del Cantico dei Cantici: «Egli mi ha introdotto nella cella del vino» (Ct 2,4) è interpretata dal Targum (cf. Tg Ct 2,4) e dal Midrash (Ct R 1,2.5; 2,4.1; 6,10.1) come il monte Sinai che Yhwh ha adibito a cantina del vino della Toràh. A riguardo abbiamo già scritto nella settima rubrica dedicata alle nozze di Cana:

«Il quinto personaggio è il “vino” che è il segno messianico per eccellenza. Il midràsh ebraico (Cantico Rabbà 2,4) equipara la Toràh, cioè la Parola di Dio al vino e il monte Sinai è descritto come la cantina dove Dio, prima ancora della creazione del mondo, ha conservato il vino-Toràh per la festa delle nozze messianiche: “Il Sinai è la cantina dove fin dalla creazione del mondo è stato tenuto in serbo per Israele il vino delizioso della Toràh. Disse l'Assemblea d'Israele: Il Santo – benedetto egli sia – mi ha condotto alla grande cantina del vino, cioè al Sinai” (Ct R 2,12; cf. Nm R 2,3; Pr 9,5). In Gv 2,10 vi è un accenno a questa cantina, quando il maestro di tavola rimprovera lo sposo di avere conservato il vino eccellente fino ad ora (“tu hai conservato il vino buono [= bello] fino ad ora – sý tetèreakas tòn kalòn ònon éôs àrti”)» (MC 9 (2009), 22).

A questo punto, prima di andare avanti, non è inutile una riflessione attualizzante sullo stato della Chiesa di oggi in rapporto a quanto detto sopra. Dal testo del vangelo apprendiamo che l'espressione assoluta «venuto a mancare il vino» ha un valore universale e quindi può e deve essere applicato anche a noi e al nostro tempo. L'AT aveva il Sinai come «cantina del vino della Parola», preparato prima ancora che Israele uscisse dall'Egitto; secondo altri testi che abbiamo esaminato nelle puntate precedenti, il vino delle nozze di Cana richiama il «vino del Messia», perché i suoi tempi saranno segnati da una abbondanza senza misura. Tutte queste tipologie di vino sono proiettate nel futuro, cioè aprono una dimensione non solo di speranza, ma spingono a procedere con lena e passione verso i tempi di domani, perché ci avvicinano sempre di più all'incontro con «Dio, che molte volte e in diversi modi nei tempi antichi aveva parlato ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha stabilito erede di tutte le cose e mediante il quale ha fatto anche il mondo» (Eb 1,1-2).

(25) Da madre a donna

«Girando lo sguardo su quelli che erano seduti attorno a lui, disse:
“Ecco mia madre e i miei fratelli!”» (Mc 3,34)

Gv 2,4a: «[E] dice a lei Gesù: “Che cosa a me e a te, o donna?”»
[(kài) lèghei ho Iesoûs: Tí emòì kài soí, gýnai?]

Questioni letterarie

La prima parte del versetto ha fatto scrivere migliaia e migliaia di commenti di cui qui non possiamo dare ragione¹. L'ultima versione della Bibbia-Cei (2008) traduce: «E Gesù le rispose: “Donna, che vuoi da me?”». La traduzione rispetta il senso, ma elimina la gravidanza misteriosa del testo, che preferiamo riportare alla lettera per sottolineare alcune osservazioni importanti, utili alla comprensione del testo nel suo complesso e nella sua interezza e anche per potere fare confronti con testi analoghi dell'Antico e del Nuovo Testamento.

Tutti sanno che la traduzione-Cei non è tra le migliori, perché i vescovi alla fedeltà letteraria del testo originario (ebraico, aramaico e greco), hanno preferito la comprensione immediata del testo proclamato nella liturgia. Possiamo dire che la Cei, consapevole che i cattolici non hanno dimestichezza con la Parola di Dio a causa di una catechesi più dottrinale che biblica, hanno voluto facilitare la comprensibilità immediata piuttosto che la problematicità del testo. Hanno operato una traduzione liturgica.

Da un punto di vista della critica del testo, rileviamo due elementi: la congiunzione d'inizio versetto messa tra parentesi quadre [«e»] è omessa dal papiro 75 (175-225) e pochi altri, mentre è riportata dal papiro 66 (200 ca.) e dal codice sinaitico (sec. IV) e da quasi tutti gli altri per cui la si mantiene, ma per prudenza si mette tra parentesi.

Nota filologica. La «e» è una congiunzione coordinante e copulativa, cioè lega il precedente al seguente con un nesso stretto. Nel versetto precedente troviamo: «Venuto a mancare il vino, dice la madre di Gesù a lui: “Vino non hanno”» (Gv 2,3), a cui corrisponde immediatamente con la congiunzione «e» la risposta istantanea di Gesù: «[E] dice a lei Gesù...» (Gv 2,4). Senza la congiunzione «e» si avrebbe la stessa risposta, ma con meno simultaneità, quasi vi fosse un tempo intermedio di riflessione; invece non c'è respiro tra la

costatazione della madre che «vino non hanno» e la risposta di disapprovazione e fastidio data da Gesù.

Qualcuno potrebbe pensare che queste osservazioni siano di «lana caprina» o «spezzare il capello in quattro», mentre per noi esprimono la necessità di non essere mai superficiali con la Parola di Dio, anche perché Gesù ci ha detto espressamente: «Finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà un solo iota o un solo trattino della Legge, senza che tutto sia avvenuto» (Mt 5,18). In ebraico le parole in corsivo suonano così: «Lò' yòd echàt 'ò qòtz echàd» che potremmo tradurre in italiano con la nota frase: «Non si cambia neppure una virgola», quando vogliamo definire l'immodificabilità di un fatto o di un documento.

Cogliamo questa osservazione di Gesù per imparare qualcosa di più della Bibbia e del suo mondo. Lo iota (gr.: îôta) è la più piccola lettera dell'alfabeto ebraico, la decima lettera, che in italiano corrisponde alla «y/i»; il termine italiano «trattino» traduce in modo comprensibile il termine greco «keràia» che significa alla lettera «corno» e a sua volta traduce l'ebraico «qòtz» che significa «spina» e corrisponde a un piccolissimo ornamento che hanno molte lettere dell'alfabeto ebraico, quindi un elemento quasi insignificante. Gesù, in questo modo, esprime un pensiero diffuso al suo tempo. Il midràsh Genesi Rabbà afferma: «Tutto ha una fine – cielo e terra hanno una fine –, solo una cosa non ha fine. Cos'è? La Toràh» (Gen R. 10,1) a cui fanno eco Esodo Rabbà: «Nessuna lettera sarà mai abolita dalla Torah» (Es R., 6,1) e Levitico Rabbà: «Se tutte le nazioni del mondo si radunassero per eliminare una parola della Toràh, esse non sarebbero in grado di farlo» (Lv R., 19,2). Con questa espressione Gesù esprime l'intenzione che anche i segni apparentemente insignificanti hanno un senso nell'economia dell'intera Bibbia: tutto anche le «congiunzioni» hanno il loro valore e devono essere prese come Parola di Dio.

Dal passato al presente

La seconda osservazione riguarda il verbo «lèghei – dice». Essendo l'autore a parlare, dovrebbe usare il passato remoto (in greco il tempo aoristo) che è il tempo narrativo per eccellenza; invece, usa quello che tecnicamente si chiama «presente storico», nel senso che, pur riferendosi a un fatto passato, usa il presente, rendendolo vivacemente attuale, quasi contemporaneo al lettore, che così è coinvolto nello sviluppo degli eventi. Il tempo passato (remoto/aoristo) lascia il lettore spettatore distaccato, mentre il presente storico lo immerge in quello che accade e da osservatore neutro lo trasforma in attore.

Sia la «madre» del versetto precedente, sia «Gesù» adesso, usano lo stesso presente storico, come se tutti e due fossero, come sono, davanti al lettore che

ascolta, quasi con il desiderio di volere interloquire. Non si tratta di un fatto passato, ma di qualcosa che accade «adesso» e riguarda ciascuno di noi.

Spesso la nostra superficialità di vita e di approccio alla Parola di Dio ci fa perdere di vista le «congiunzioni» e molti «presenti storici», isolandoci e impedendoci così di assaporare la Presenza di Dio che parla «ora» e non ieri, perché la sua Parola non è uno strumento di narrazione di fatti passati da osservare acriticamente, ma è Parola di salvezza che risuona «oggi» per noi: «Oggi si è compiuta questa Scrittura che voi avete ascoltato» (Lc 4,20).

Spesso ci nutriamo di parole morte perché le usiamo come proiettili per dimostrare, per separare, per colpire, finendo per rompere l'unità interiore che è la condizione essenziale della nostra vita di persone e di persone credenti.

Senza le «congiunzioni coordinate e copulative» che la Parola di Dio ci offre, la nostra vita scorre slegata, separata, isolata. Viviamo smembrati in noi stessi, così disarticolati da arrivare all'obbrobrio di leggere la Parola in modo ovvio, accontentandoci del significato più esteriore che fa velo a quello nascosto e interiore, il significato «secondo» o altro, che, specialmente in Giovanni, è il vero senso e la vera misura.

Senza coniugare il verbo della nostra vita al «presente storico» della Scrittura, rischiamo di diventare «specialisti di Dio», addetti al sacro, tecnici della Bibbia che magari conosciamo a memoria, maneggiandola con sapere e disinvoltura, illudendoci di «conoscere» Dio, mentre in effetti siamo solo acculturati di Dio.

Se sappiamo coniugare il nostro presente storico davanti alla Shekinàh/Dimora/Presenza, possiamo aspirare a diventare «Parola incarnata», lettere viventi dell'alfabeto di Dio che attraverso di noi scrive ancora oggi la sua Bibbia e la legge al mondo in un linguaggio comprensibile perché «presente» e visibile.

Una espressione ordinaria

L'espressione, per noi enigmatica: «Che cosa a me e a te, o donna?», tecnicamente si definisce un «idiotismo» (dal gr.: idiōtēs = particolare/privato), cioè costruzione tipica di una specifica lingua, in questo caso quella semitica; si trova anche nella letteratura greca extrabiblica, come in Euripide, Erodoto, Aristofane (sec. V a.C.), Demostene (sec. IV a.C.), Epitteto (sec. I-II d.C.)². L'espressione evangelica «che cosa a me e a te – a tí emòì kai sói?», tradotta in ebraico è «mah lî walàk» (aramaico: mah laî welàk). Nell'AT si trova circa 15 volte ma, a nostro avviso solo 11 casi possono essere equiparati al testo del vangelo per forma sintattica e vocabolario. Di seguito riportiamo i testi:

a) Nell'Antico Testamento:

1. Gs 22,24: «L'abbiamo fatto perché siamo preoccupati che in avvenire i vostri figli potrebbero dire ai nostri: “Che avete in comune voi con il Signore, Dio d'Israele?” (mah lakèm weladonài 'elohê Ysra'el?)».
2. Gdc 11,12: «Iefte inviò messaggeri al re degli Ammoniti per dirgli: “Che cosa c'è tra me e te (mah lî walàk), perché tu venga contro di me a muover guerra nella mia terra?”».
3. 2Sam 16,10: «Il re rispose: “Che ho io in comune con voi (mah lî welakèm), figli di Seruià?”» (cf. anche 2Sam 19,23 con l'identica espressione).
4. 1Re 17,18: [La vedova di Sarepta] «disse a Elia: “Che cosa c'è tra me e te (mah lî walàk), o uomo di Dio? Sei venuto da me per rinnovare il ricordo della mia colpa e per far morire mio figlio?”».
5. 2Re 3,13: «Eliseo disse al re d'Israele: “Che cosa c'è tra me e te? (mah lî walàk). Va' dai profeti di tuo padre e dai profeti di tua madre!”».
6. 2Re 9,18: «Uno a cavallo andò loro incontro e disse: “Così dice il re: ‘Tutto bene?’”. Ieu disse: “Che c'è tra te e la pace? [cioè il «tutto bene»] (mah lek ulshalòm)”». (cf. 2Re 9,19 con la stessa identica espressione).
7. 2Cr 35,21: «Quegli [Necao, re d'Egitto] mandò messaggeri a dirgli: “Che c'è fra me e te (mah lî walak), o re di Giuda? Io non vengo oggi contro di te”».
8. Os 14,9: «Che ho ancora in comune con gli idoli (mah lî 'òd la'zabîm), o Èfrain?».
9. Gl 4,4: «Anche voi, Tiro e Sidone, e voi tutte contrade della Filistea, che cosa siete per me? (mah 'attèm lî)».

b) Nel NT l'espressione idiomatica ricorre appena cinque volte:

1. Mc 1,24: «Un uomo posseduto da uno spirito impuro cominciò a gridare, dicendo: “Che cosa a noi e a te (tí hēmîn kài sói), Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci?”».
2. Mc 5,7: «Un uomo posseduto da uno spirito impuro, urlando a gran voce, disse: “Che cosa a me e a te (tí emói kài sói), Gesù, Figlio del Dio altissimo?”».
3. Mt 8,28-29: «Due indemoniati... si misero a gridare: “Che cosa a noi e a te (tí hēmîn kài sói), Figlio di Dio?”».
4. Lc 4,33-34: «Un uomo che era posseduto da un demonio impuro... cominciò a gridare forte: “Che cosa a noi e a te (tí hēmîn kài sói), Gesù Nazareno? Sei venuto a rovinarci?”».

5. Lc 8,27-28: «Un uomo posseduto dai demòni ... vide Gesù, gli si gettò ai piedi urlando, e disse a gran voce: “Che cosa a me e a te (τί emóí kài sói), Gesù, Figlio del Dio altissimo?”» (cf. anche Mt 27,19, ma solo in senso lato).

Mancanza di vino, eccesso mariano

Abbiamo riportato tutti i testi chiari per fare vedere «visivamente» che l'espressione di Gesù a sua madre non è strana e non è oscura, come si vorrebbe far credere, ma è una espressione «tipica» del parlare del suo tempo per indicare, a seconda del contesto, disapprovazione, dissuasione, non condivisione del punto di vista, non gradimento, discontinuità tra due situazioni, disinteresse e chiusura di qualunque rapporto tra due interlocutori.

Probabilmente a complicare le cose gioca un ruolo determinante l'eccessiva devozione mariana con cui si è letto e, in certi ambienti fondamentalisti, si legge ancora il racconto delle nozze di Cana. Al di fuori del contesto ebraico, si fa fatica ad ammettere una risposta sgarbata di Gesù a sua madre che, da questo punto di vista è considerata la protagonista per eccellenza del racconto perché è lei che, apparentemente, risolve un caso di opportunità sociale: la vergogna degli interessati che non hanno calcolato il vino necessario per la festa.

Spesso è visto, errando, il racconto delle nozze di Cana come un piedistallo mariano, da cui domina la Vergine Maria che viene in soccorso dei bisogni dei suoi figli, memori delle parole sublimi di Dante nella preghiera di San Beardo nell'ultimo canto del Paradiso: «La tua benignità non pur soccorre / a chi domanda, ma molte fiate / liberamente al dimandar precorre» (DANTE, Divina Commedia, Par., XXXIII, 15-18).

Senza nulla togliere a Maria, nel contesto delle nozze di Cana, una simile interpretazione è ben povera perché annega in un «bicchiere di vino» (è il caso di dirlo!) la prospettiva storico-salvifica di Giovanni, che guarda le nozze nella prospettiva dell'alleanza del Sinai e non alla devozione mariana, totalmente estranea all'evangelista.

Il popolo cattolico, in particolare, per la sua strutturale «ignoranza delle Scritture», è indotto a leggere e commentare la Bibbia con le proprie precomprensioni teologiche o peggio devozionali, per cui, nel nostro caso, la Madonna diventa la figura di primo piano nel racconto delle nozze di Cana, facendo così piazza pulita di tutti i sensi simbolici che l'autore del IV vangelo vi ha posto e ci obbliga ad indagare.

Da questa prospettiva mariana, e la catechesi spicciola vi è egregiamente riuscita, bisognava ridurre l'impatto della contrapposizione tra Gesù e sua

madre, arrivando fino a dire che l'appellativo «donna» è un titolo onorifico e di rispetto, travisando così il senso anche ovvio del vangelo.

Rivolgendosi a sua madre, Gesù la chiama «donna» (nel testo greco senza articolo e senza alcuna qualifica), esprimendo un passaggio epocale nella storia di Gesù. La «madre» dei versetti precedenti (cf. Gv 1,1-2) e seguenti (cf. Gv 2,12; 19,25-27) diventa ora solo «donna», creando un nuovo rapporto nella vita della madre e in quella del figlio, Gesù. Nel momento in cui Gesù entra in scena, saltano tutti i rapporti di parentela precedenti e si stabiliscono relazioni nuove per un orizzonte nuovo.

La «madre» era alle nozze in rappresentanza di Israele/sposa, e ambedue, madre e popolo, giacciono là «giare di pietra», simbolo dell'alleanza sinaitica che ora è chiamata da Gesù a salire di senso: dal vino materiale al vino messianico. «Che c'è fra te e me, donna?» sta a significare: popolo d'Israele, mia sposa e madre, non perdere tempo con le cose insignificanti, ma guarda in alto e in avanti ed entra nella nuova prospettiva del Regno di Dio.

La madre/Israele deve prendere coscienza che è arrivato il rinnovatore: «Ecco, io faccio nuove tutte le cose» (Ap 21,5), colui che supera le cose passate e proietta verso il Regno del futuro, la nuova economia della salvezza: «Non ricordate più le cose passate, non pensate più alle cose antiche! Ecco, io faccio una cosa nuova: proprio ora germoglia, non ve ne accorgete? Aprirò anche nel deserto una strada, immetterò fiumi nella steppa» (Is 43, 18-19).

Chiamando la madre «donna», in maniera assoluta, senza alcuna qualifica e articolo, Gesù la scaraventa dal piano affettivo/familiare a quello storico salvifico identificando in modo assoluto la madre/donna a Israele/sposa del Messia/sposo che inaugura la «nuova alleanza» preannunciata dal profeta (cf. Ger 31,31) che concluderà definitivamente nella «sua ora», l'ora della morte e risurrezione.

1. Per una bibliografia abbastanza completa cf. A. SERRA, *Le nozze di Cana*, 273-303, special. le note).

2. Cf. i testi per esteso riportati da A. SERRA, *Le nozze di Cana*, 274-275 alle note 468-472, specie la nota 472, che riporta i testi di Epitteto, i quali per tempo e forma sintattica sono più vicini al vangelo rispetto agli altri autori che hanno espressioni simili, ma non uguali.

(26) La «donna» sacramento dell'abbandono credente

**Gv 2,5: [e] dice sua madre ai diaconi/servitori:
«Quello che vi dirà, fate[lo]» [lèghei hē mêtēr autoû toîs diakònois:
Hò ti an lèghei hymîn poiêsate]**

Per capire questo versetto in tutta la sua portata è necessario ritornare indietro brevemente per sottolineare ancora il pensiero di fondo che stiamo cercando di dimostrare: il racconto delle nozze di Cana è un midràsh (commento attualizzante) del racconto dell'alleanza di Es 19. Come il Sinai fu «l'inizio» di Israele in quanto nazione, perché l'alleanza lo costituisce «popolo» a tutti gli effetti, così Cana è per l'autore «il principio» del nuovo popolo che nasce dall'antico. La madre di Gesù è il simbolo dell'Israele/sposa dell'alleanza nuova, che aspetta la redenzione del Messia, e i discepoli sono la premessa/promessa del nuovo popolo messianico che partecipa al banchetto nuziale, proiettato verso il futuro delle genti.

Il paradosso: prima fare e poi ubbidire

Sappiamo che l'evangelista vuole mettere in parallelo Mosè e Gesù: il primo come mediatore, il secondo come autore dell'alleanza. L'alleanza annunciata da Gesù non è un'altra alleanza, diversa da quella del Sinai, ma è la continuità di essa, anzi ne è lo sviluppo naturale. Con buona pace dei fautori della «teologia della sostituzione» che ancora oggi, dopo il concilio Vaticano II, propugnano ancora che la Chiesa è subentrata a Israele, eliminandolo dalla storia di salvezza, iniziata con l'esodo. La Chiesa è «dentro» Israele, da cui si discosta perché porta a compimento la sua fede in Gesù Messia.

È evidente che nel v. 5 la frase importante è: «Quello che vorrà dirvi, fate[lo]», che immediatamente richiama quanto gli Ebrei dicono ai piedi del Sinai, prima ancora di conoscere il contenuto dell'alleanza: «Quanto il Signore ha detto, noi [lo] faremo!». Il confronto tra i testi è sorprendente, si direbbe che Giovanni copi direttamente dalla Bibbia ebraica (non dalla versione greca della LXX che traduce in modo diverso, come vedremo):

Es 19,8 (cf. 24,3)

- Quanto il Signore
- ha detto,
- noi [lo] faremo

Gv 2,5

Quello che [egli = Gesù]
vorrà dirvi
fatelo

Da una parte c'è Yhwh che ordina, dall'altra c'è Gesù che deve essere obbedito, per cui Gesù è posto dall'autore sullo stesso piano di Yhwh. Un modo per porre l'accento discretamente sulla divinità del figlio di Maria? Non possiamo spingerci oltre, ma il quarto vangelo non è nuovo a questo metodo (cf, per es., Gv 18,4-5). Questo parallelo, quasi fotocopia, tra i due testi si colloca all'interno del più generale confronto tra il Sinai e Cana:

Es 19,11.9

Il terzo giorno

Yhwh rivelò

la sua gloria a Mosè

e il popolo

credette anche in lui

Gv 1,11

Il terzo giorno

Gesù rivelò

la sua gloria

e i suoi discepoli

credettero in lui

Anche qui Gesù non è posto sullo stesso piano di Mosè, ma al livello di Yhwh perché Gesù nella nuova alleanza che ha in Cana il suo «principio» ripete e rinnova esattamente quello che Yhwh ha fatto e ha detto sul Sinai. Lo scenario è lo stesso, e i temi sono identici: il terzo giorno, la rivelazione, la gloria, il popolo/discepoli, la fede.

La madre impregnata del passato

Su tutti questi temi però quello che domina è quello della «obbedienza»: a Yhwh nel Sinai e a Gesù a Cana. L'obbedienza qui è espressa con due verbi «faremo» e «credettero». Da ciò possiamo rilevare che «obbedire» non è un atteggiamento passivo di sottomissione, ma una scelta attiva di adesione a una alleanza, a un progetto da realizzare («faremo») che si basa su un rapporto di intimità e di confidenza reciproca («credettero»). C'è una differenza tra i due testi: al Sinai il popolo ascolta il Signore e crede in lui, ma anche in Mosè; a Cana i discepoli/nuovo popolo ascoltano e credono in Gesù.

Il raffronto tra Mosè e Gesù, come spesso abbiamo detto, non è mai alla pari: a Cana Gesù supera notevolmente il grande condottiero, perché l'evangelista lo colloca sempre allo stesso livello del Signore. Infatti, al Sinai non parla Yhwh, ma Mosè che riceve da Dio le parole da riferire al popolo nella sua funzione di mediatore; a Cana non c'è mediatore perché Gesù parla e agisce direttamente.

Le parole della madre di Gesù non sono una novità, ma riecheggiano una storia lunga e articolata, pro-vengono dal cuore della storia di Israele che si esprime in varie circostanze. Riportiamo solo qualche esempio: la risposta di Israele è così importante che la Bibbia la ripete quasi uguale tre volte (Es 19,8; 24,3.7). Dopo Mosè, il suo «attente» Giosuè [in greco è sinonimo di Gesù

– Yosuà], prima di entrare e prendere possesso della terra promessa, rinnova l'alleanza a Sichem in modo simile: «Noi serviremo il Signore nostro Dio e obbediremo alla sua voce» (Gs. 24,24).

La madre di Gesù è Israele

A Cana ci troviamo di fronte a un evento che non si può ridurre a un semplice matrimonio di circostanza. L'autore, infatti, con questo racconto ripropone, rinnova e celebra «il fatto» più importante di tutta la storia di Israele, quello che è la sorgente della sua stessa esistenza come «popolo/sposa di Yhwh», l'esodo, letto nella sua duplice valenza storica: di liberazione dalla schiavitù e di costituzione di una comunità ordinata e organica, l'assemblea di Israele nata dall'alleanza del Sinai.

Le parole del Signore dette tramite Mosè e la risposta del popolo detta tramite gli anziani, costituiscono la formula sponsale che sancisce le nozze definitive d'amore e di obbedienza. A Cana è la madre che in rappresentanza dell'Israele antico, introduce il nuovo invitandolo a entrare nel circuito salvifico del suo popolo che ora esce dal suo particolarismo e si apre al mondo intero. Sono infatti presenti i discepoli, dodici secondo la tradizione, un numero simbolico delle dodici tribù d'Israele, costituite da Giosuè prima dell'ingresso in terra promessa (cf. Gs 14-19; Es 24,4; 28,21; Gen 49,28; Sir 44,23):

«³Mosè salì verso Dio, e il Signore lo chiamò dal monte, dicendo: “Questo dirai alla casa di Giacobbe e annuncerai agli Israeliti: ⁴“Voi stessi avete visto ciò che io ho fatto all'Egitto e come ho sollevato voi su ali di aquile e vi ho fatto venire fino a me. ⁵Ora, se darete ascolto alla mia voce e custodirete la mia alleanza, voi sarete per me una proprietà particolare tra tutti i popoli; mia, infatti, è tutta la terra! ⁶Voi sarete per me un regno di sacerdoti e una nazione santa”. Queste parole dirai agli Israeliti. ⁷Mosè andò, convocò gli anziani del popolo e riferì loro tutte queste parole, come gli aveva ordinato il Signore. ⁸Tutto il popolo rispose insieme e disse: “Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!”» (Es 19,3-8).

L'obbedienza incondizionata che il popolo di Israele mette in atto, secondo la versione greca della LXX ha dell'inaudito perché il popolo accetta di coinvolgersi nell'avventura di Dio prima ancora di conoscere il contenuto dell'alleanza che esprime il sentimento di abbandono tipico dell'innamoramento. Chi è innamorato non ragiona, ma «si butta», non fa calcoli, ma ama, non teme le conseguenze, ma sperimenta l'inatteso con trasporto e abbandono fiduciosi. «Faremo e ascolteremo» infatti esprime non l'ubbidienza a un ordine ricevuto, ma la libera e spontanea adesione della volontà che rende la scelta ancora più importante.

La tradizione giudaica, commentando questo comportamento di Israele, arrivava a paragonarlo al melo del Cantico dei cantici, dove l'amante donna dice del suo innamorato: «Come un melo fra gli alberi del bosco, così l'amor mio tra i giovani» (Ct 2,3). Il Talmud babilonese, a nome di Rabbi Chama figlio di Rabbi Chanina (260 ca.), commenta: «Perché gli Israeliti sono paragonati a un melo? Per insegnarti che, come il melo, mette fuori il frutto prima delle foglie, così anche i figli d'Israele dissero “faremo” prima di “ascolteremo”» (TB, Shabbat 88a).

Lo stesso testo del TB riporta l'insegnamento di Rabbi Simai (210 ca.) che immagina come nel momento della professione di fede di Israele che si abbandona al Signore, senza alcun calcolo, «seicentomila angeli del servizio scesero a deporre due corone sopra ogni membro del popolo eletto: l'una come premio del “fare” e l'altra dell'“ascoltare”» (in A. SERRA, *Le nozze di Cana*, 314).

Si capisce perché immediatamente prima (cf. Gv 2,4), Gesù si rivolge alla madre con l'appellativo di «donna», assolutamente inconsueto in un dialogo tra madre e figlio. Anche Gesù sa che la madre non è la sua madre naturale, ma a Cana è il simbolo della sposa/Israele che qui svolge il ruolo di mediazione che al Sinai fu proprio di Mosè. Ella si indirizza ai «diaconi/servi», ma è come se parlasse per se stessa e per tutto Israele: «Quello che egli eventualmente vi dirà, noi dobbiamo farlo». Non un semplice invito esortativo, ma una constatazione obbligatoria: non possiamo esimerci da «quello che egli dirà» perché la sua parola è creatrice, prima di trasformare l'acqua in vino trasforma le persone che vi sono coinvolte assumendo un ruolo preciso: non sono servi dipendenti di un padrone per svolgere lavori di fatica, ma diventano «diaconi», ministri di una comunità che si appresta a celebrare le nozze con il suo Signore.

La madre di Gesù è la sposa fedele

Se l'evangelista fa dire alla madre di Gesù la stessa professione di fede del popolo d'Israele, ci sembra logico pensare che egli voglia porre una relazione tra i due e forse anche una identificazione. Nella letteratura profetica e sapienziale, Israele è spesso identificato con l'immagine della «donna» che il quarto vangelo usa cinque volte, e sempre a una svolta nella vita di Gesù: qui a Cana, con la donna samaritana (Gv 4,21), con la donna adultera (Gv 8,10), dalla croce di nuovo alla madre con «Donna, ecco tuo figlio» (Gv 19,26) e, infine, con Maria di Magdala (Gv 20,15), cinque pietre miliari che segnano la salvezza che si fa storia nell'immagine della «donna», figura del nuovo credente nella comunità nuova. L'uso di questo appellativo è anche diffuso nell'At e basta leggere i profeti (Os 1-3; Ger 2,2; 31,4.15; Ez 16,8; 23,4) o

anche la letteratura extra-biblica (Il Targum del Ct; Sal-LXX 86,5; Apocalisse di Baruc 10,7; IV libro di Esdra 9,38-10,57; Qumran: 1QH III,3-12, ecc.).

Luca esporrà questa idea sviluppando il tema della «Figlia di Sion» del profeta Sofonia e applicandola a Maria nel saluto dell'angelo che annuncia il «vangelo della nascita» non a Maria di Nàzaret in quanto singola persona, ma a lei, espressione della «Figlia di Gerusalemme» cioè Israele (cf. Lc 1,28; Sof 3,14).

Anche Luca non chiama Maria con il suo nome, ma la descrive come «piena di grazia – chekaritomēnē» che corrisponde alla qualifica di «graziosa» come Giuditta (Gdt 11,23), come Ester (Est 2,7), come la donna del Cantico (Ct 1,5; 6,4), come Susanna (Dn 13,31), come Sara, moglie di Tobia (Tb 6,12).

Anche Matteo tocca il tema in chiusura del suo vangelo, quando Gesù sul monte di Galilea si accomiata dai suoi e lascia loro il suo testamento per il futuro:

«¹⁶Gli undici discepoli, intanto, andarono in Galilea, sul monte che Gesù aveva loro indicato. ¹⁷Quando lo videro, si prostrarono. Essi però dubitarono. ¹⁸Gesù si avvicinò e disse loro: “A me è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra. ¹⁹Andate, dunque, e fate discepoli tutti i popoli, battezzandoli nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, ²⁰insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato. Ed ecco, io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo”» (Mt 28,16-20).

Al Sinai, Israele impegna se stesso nel professare la propria fede indiscussa in Yhwh; a Cana la madre di Gesù crede preventivamente per sé, in quanto Israele, e per i diaconi, in quanto Chiesa; in Matteo la professione di fede diventa la missione da portare in tutto il mondo fino alla fine della Storia. Il rapporto tra gli eventi non è casuale, perché in Matteo Gesù non incontrerà i discepoli «da qualche parte», ma esattamente «sul monte che Gesù aveva loro indicato» (Mt 28,16), così come Dio incontrerà il futuro popolo liberato non in un deserto senza vita, ma «su questo monte» dove Dio è già presente e aspetta una massa di schiavi che trasformerà in popolo a cui darà la carta costitutiva, la Toràh, cioè la coscienza di essere comunità.

Anche nell'esodo, il monte è indicato da Yhwh stesso a Mosè come segno di liberazione e di libertà: «Rispose: “Io sarò con te. Questo sarà per te il segno che io ti ho mandato: quando tu avrai fatto uscire il popolo dall'Egitto, servirete Dio su questo monte”» (Es 3,12).

Israele sul monte Sinai dovrà «servire» Dio, secondo il testo ebraico («'abad») e «fare un servizio liturgi-co», secondo il greco della LXX («latrēuō»). In Mt abbiamo gli stessi atteggiamenti: i discepoli «si prostrarono» (in greco: proskynēō) in un gesto di servizievole adorazione liturgica.

Al Sinai, Israele si consacra in una professione di fede senza ambiguità; in Mt è il Signore che prospetta la loro fede futura che assume la forma della missione universale, «insegnando loro a osservare tutto ciò che vi ho comandato» (Mt 28,20).

Al Sinai Dio è con il condottiero Mosè: «Io sarò con te» (Es 3,12), sul monte di Galilea è Gesù che assicura la sua perenne Shekinàh/Dimora/Presenza: «Io sono con voi tutti i giorni, fino alla fine del mondo» (Mt 28,20).

Al Sinai, Dio dichiara la ragione del suo intervento: «Voi sarete per me una proprietà particolare tra tutti i popoli; mia, infatti, è tutta la terra!» (Es 19,5), mentre in Matteo è Gesù che dichiara: «A me è stato dato ogni potere in cielo e sulla terra» (Mt 28,18). Anche in Matteo come in Giovanni, la figura e l'opera di Yhwh sono appannaggio personale di Gesù di Nàzaret, ora risorto.

Alla luce di queste finestre che si aprono davanti ai nostri sguardi per la nostra contemplazione della parola di Dio in tutta la sua ampiezza, possiamo dire che il mandato missionario non consiste in altro che nell'invitare tutti i popoli «a fare e obbedire quanto il Signore ha ordinato»: il Signore dell'esodo e Gesù di Nàzaret.

Tutto questo può realizzarsi solo in un modo, sull'esempio della madre di Gesù: testimoniare con la pro-pria vita, la propria parola, la propria speranza che, come discepoli, crediamo veramente nella Persona di Gesù e accettiamo la sua Parola come criterio di vita prima ancora che come conoscenza razionale.

È in fondo quello che avviene nella celebrazione dell'Eucaristia che è il «luogo» privilegiato dove l'Assemblea di Dio «fa tutto quanto il Signore ha detto», memoriale perenne dell'esodo di Gesù, lungo tutto il cammino della Storia.

(27) Ubbidire è imitare

**Gv 2,5: [e] dice sua madre ai diaconi/servitori:
«Quello che vi dirà, fate[lo]»**

Riprendiamo il versetto cinque che abbiamo iniziato ad analizzare nella puntata precedente, dove abbiamo visto che il rapporto tra Sinai e Cana è intenso e profondo, ma non si esaurisce, perché l'autore del vangelo vuole portarci a spaziare anche nella storia prima dell'esodo: la storia dei patriarchi, che è come il preambolo all'epopea dell'Esodo e quindi anche premessa della rivelazione di Gesù Cristo «figlio di Davide, figlio di Abramo» (Mt 1,1).

«Vergine madre, figlia del tuo Figlio»

Dopo la risposta di Gesù («Donna, che c'è tra te e me», Gv 2,4) che abbiamo spiegato a lungo, la madre non si rivolge a Gesù per supplicarlo di intervenire, ma ai «diaconi». Ella sa di non avere alcun potere sul figlio, perché da questo momento mutano i rapporti precedenti e la relazione di sangue lascia il passo a quella della fede: «Che c'è tra me e te?». O meglio, il rapporto naturale madre-figlio si trasforma, arricchendosi, nel rapporto tra Figlio e madre/figlia, tra il Signore e la Chiesa. La fede, infatti, non elimina la natura, ma, inglobandola, la trasforma: «Chi è mia madre e chi sono i miei fratelli? ... chi fa la volontà di Dio, costui per me è fratello, sorella e madre» (Mc 3,33-35). Solo Dante Alighieri, ispirato dallo Spirito Santo, ha colto la profondità di questa relazione unica: «Vergine madre, figlia del tuo Figlio» (Par. XXXIII,1).

Le parole che la madre rivolge ai diaconi/servi sono prese alla lettera dalle parole che il faraone di Egitto rivolge al suo popolo all'inizio della siccità che durerà sette anni. Al popolo che ha fame e chiede da mangiare, il faraone non dà pane, ma un invito ad andare oltre di lui. L'onnipotente faraone si mette in seconda fila e lascia il posto a Giuseppe, l'ebreo schiavo divenuto governatore, che aveva previsto la carestia e aveva indicato la soluzione per superarla (Gen 41,53-57).

La madre conosce la Scrittura e, forse, è a Giuseppe che volge lo sguardo del cuore quando garantisce alla parente Elisabetta che il Signore «ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili» (Lc 1,52). La madre non è il faraone,

ma la voce di un popolo affamato del Messia e della sua liberazione, è la figlia di Israele che geme nella morsa della fame, dell'emarginazione e dell'impurità culturale; la madre è il simbolo dell'abbandono desolato in cui versa il suo popolo:

«⁶Dalla figlia di Sion è scomparso ogni splendore...⁷Gerusalemme ricorda i giorni della sua miseria e del suo vagare...⁹e nessuno la consola...¹¹Tutto il suo popolo sospira in cerca di pane; danno gli oggetti più preziosi in cambio di cibo, per sostenersi in vita...¹⁷Gerusalemme è divenuta per loro un abominio...¹⁹cercavano cibo per sostenersi in vita.²⁰Guarda, Signore, quanto sono in angoscia; le mie viscere si agitano, dentro di me è sconvolto il mio cuore» (Lam 1,6.7.9.11.17.19.20).

La figura di Giuseppe è l'ancora di salvezza che viene in soccorso dal passato e indica la prospettiva futura. Davanti alla madre che invoca i giorni della salvezza per il suo popolo, ora c'è il nuovo patriarca Giuseppe, «colui che aggiunge/aumenta» e che inaugura il nuovo tempo, il «kairòs» dell'abbondanza senza fine, come il patriarca antico salvò Israele dalla carestia, salvando l'Egitto dalla fame: «Tutta la terra d'Egitto cominciò a sentire la fame e il popolo gridò al faraone per avere il pane. Il faraone disse a tutti gli egiziani: “Andate da Giuseppe; fate quello che vi dirà”» (Gen 41,55). L'autore di Genesi ci tiene a sottolineare che «Giuseppe aveva trent'anni quando entrò al servizio del faraone, re d'Egitto» (Gen 41,46). Anche Gesù ha circa la stessa età quando la madre invita i servitori a ubbidirgli.

Purtroppo, nella lingua italiana non si coglie il nesso stretto tra le parole, che invece per l'autore ha un'importanza capitale, perché fa vedere e sentire il rapporto stretto tra le parole dette e le idee e i personaggi che stanno dietro.

A questo scopo, per rendere più comprensibile il testo e per farlo gustare in tutta la sua profondità, riportiamo lo schema in greco della LXX, traslitterato, con relativa traduzione (il testo ebraico della Genesi dice esattamente il contenuto letterale del testo greco):

Come può vedere anche chi non conosce il greco, dalla trascrizione emerge che la corrispondenza tra i due testi è totale: siamo certi che l'autore metta «apposta» le parole del faraone in bocca a Maria.

Nella colonna 2a la particella dell'eventualità (an/ean) esprime indeterminatezza e quindi apertura a ogni evenienza (le due forme an o ean sono equivalenti): «Qualunque cosa vorrà dirvi, fatelo».

Nella colonna 3a si ha lo stesso verbo (lègō – dire) con due radici diverse perché le due forme sono di tempi differenti: in Gv si ha il presente

coniuntivo attivo (lèghēi – nell’eventualità che dica), mentre in Genesi si ha l’aoristo (un tempo proprio del greco) congiuntivo dello stesso verbo.

Il bacio dell’ubbidienza

Le somiglianze tra i due testi, oltre a quelle letterali, sono di contenuto: a Cana manca il vino, in Egitto manca il pane; in Egitto è il faraone, cioè il capo assoluto che indica Giuseppe come la soluzione del problema; a Cana è la madre, in rappresentanza di Israele, che indica Gesù come la soluzione per risolvere la mancanza del vino messianico e dare corpo all’alleanza.

Da una parte il faraone, come abbiamo già accennato, pur essendo il capo assoluto dell’Egitto, dichiara la sua impotenza di fronte alla fame di pane e invia il suo popolo da Giuseppe, riconoscendone così l’autorità indiscussa; dall’altra parte la madre, rinviando i servi/diaconi da Gesù, preparandoli ad ogni evenienza, in quanto rappresentante del popolo d’Israele fedele all’alleanza sinaitica, invita tutti a riconoscere l’autorità indiscussa di Gesù, il solo che possa aprire la nuova alleanza e sfamare e dissetare il nuovo popolo, la Chiesa, che è la casa di tutti i popoli.

Lo studioso Frédéric Manns (L’Évangile, 102) sostiene che nel testo di Genesi, manca il tema dell’«obbedienza» e quello della «rivelazione», espliciti invece nel testo di Esodo: «Quanto il Signore ha detto, noi [lo] faremo!», che in Es 24 si trasforma in «noi faremo e ubbidiremo» (Es 19,8; 24,3). Giovanni mette in evidenza – continua Manns – che l’alleanza nuova è basata sull’obbedienza alla Parola di rivelazione portata da Gesù.

La corrispondenza, quando si applica la tecnica del midràsh, non deve necessariamente essere espressa al millesimo, ma può anche essere allusiva, anche se riteniamo che nel testo di Gen 41,55 il tema dell’obbedienza non è solo implicito, ma abbastanza evidente. Inviando il popolo da Giuseppe, con l’invito esplicito «fate quello che vi dirà», è evidente che il faraone sottende il tema di «ubbidire» all’uomo che dovrà coordinare i sette anni di siccità, specialmente se si tiene conto delle parole che egli pronuncia davanti alla sua corte, appena Giuseppe finisce di spiegare i sogni: «³⁸Il faraone disse ai ministri: Potremo trovare un uomo come questo, in cui sia lo spirito di Dio?...
⁴⁰Tu stesso sarai il mio governatore e ai tuoi ordini si schiererà tutto il mio popolo» (Gen 41,38.40).

La traduzione di questo versetto non esprime l’intensità dell’ebraico; il confronto con la versione greca della LXX serve a dare al lettore anche il senso armonico dell’immaginazione linguistica: il testo ebraico di Gen 41,40 dice letteralmente: «Tu stesso sarai il governatore della mia casa e sulla tua bocca ti bacerà tutto il mio popolo»; la versione greca della LXX invece

traduce, interpretando (come fa il midràsh): «Tu sarai [governatore] sulla mia casa e alla tua bocca obbedirà tutto quanto il mio popolo» (anche la Vulgata traduce dalla LXX).

Il IV vangelo, come tutto il NT, dipende dalla Bibbia greca della LXX, per cui il tema dell'obbedienza è evidente. Baciare sulla bocca qualcuno in occidente significa avere intimità e quindi reciprocità di dipendenza. L'espressione biblica invece è propria della cultura egiziana faraonica ed esprime l'idea di una dipendenza totale e significa «al tuo comando»: al comando di Giuseppe tutto il popolo egiziano deve prostrarsi, bocconi a terra, pronto a obbedire senza alcuna remora.

Quanto al secondo tema, quello della rivelazione, riteniamo che sia il faraone con tutta la sua autorità solenne a «manifestare» Giuseppe come «il salvatore» dell'Egitto, colui che impedirà al popolo di morire di fame e di sete; e lo stesso Giuseppe si manifesta: «Giuseppe partì per visitare l'Egitto» (Gen 41,46) per mostrarsi a tutto il paese e dare ordini e prepararsi in vista della carestia. Attraverso Giuseppe l'Egitto e lo stesso faraone sanno che non è Giuseppe «il salvatore», ma il Dio di Israele perché «non io, ma Dio darà la risposta» (Gen 41,16).

Giuseppe e Gesù sono «pieni dello spirito di Dio»: come il faraone vide lo spirito di Dio su Giuseppe (cf. Gen 41,38), anche Giovanni Battista vede scendere lo Spirito di Dio su Gesù (cf. Gv 1,32).

Citando le parole del faraone, la madre di Gesù, o meglio l'Israele fedele all'alleanza, vuole mettere espressamente in rapporto Giuseppe e Gesù, presentando quest'ultimo come il nuovo patriarca che si prende cura della fame e della sete, cioè della vita del popolo. In ebraico Giuseppe si dice «yasàph» e vuol dire «Dio aggiunge/aumenta» e in questa circostanza Giuseppe, il patriarca, aumenta il pane e fa arretrare la carestia. Gesù in ebraico si dice «Joshuà» e significa «Dio è salvezza». Nel loro risultato finale i due nomi s'incontrano, perché ambedue sono la salvezza dei rispettivi popoli: danno la vita.

Come tutto il popolo di Egitto deve schierarsi agli ordini di Giuseppe, ora a Cana i servi/diaconi devono eseguire tutto quello che Gesù dirà loro di fare.

Ubbidire è imitare nella testimonianza

Non solo i servi/diaconi, ma anche la madre di Gesù non sa quello che egli farà; infatti, l'invito ai diaconi è fatto nella forma dell'eventualità («qualunque cosa vorrà dirvi»). I servi somigliano ai discepoli che partecipano alla lavanda dei piedi, ma non sanno quello che egli fa, fino al punto che Gesù stesso deve chiarirlo per due volte:

«⁷Rispose Gesù [a Simon Pietro]: “Quello che io faccio, tu ora non lo capisci; lo capirai dopo” ... ¹²Quando ebbe lavato loro i piedi, riprese le sue vesti, sedette di nuovo e disse loro: “Capite quello che ho fatto per voi? ¹³Voi mi chiamate il Maestro e il Signore, e dite bene, perché lo sono. ¹⁴Se dunque io, il Signore e il Maestro, ho lavato i piedi a voi, anche voi dovete lavare i piedi gli uni agli altri. ¹⁵Vi ho dato un esempio, infatti, perché anche voi facciate come io ho fatto a voi» (Gv 13,7-15).

L'episodio citato si trova all'inizio della seconda parte del vangelo di Gv, esattamente nel «libro dell'ora», quello della rivelazione definitiva sulla croce, che è il trono della gloria del Messia. Si usa sempre lo stesso verbo di Cana «poiēō – io faccio/opero/creo». Se consideriamo l'insieme del vangelo, possiamo concludere che l'invito della madre non è solo quello di ubbidire senza condizione, «fate quello che vi dirà», ma anche di «fare quello che lui stesso fa», cioè di imitarlo come Gesù medesimo richiede: «Vi ho dato l'esempio perché anche voi facciate come io ho fatto a voi» (Gv 13,15).

Non basta ubbidire, bisogna imitare. Senza imitazione l'obbedienza può essere alienazione, deresponsabilità. Nessuno può abdicare da se stesso, creato «a immagine e somiglianza di Dio» (Gen 1,27). Ubbidire imitando è il modo per mettere sempre più a fuoco l'immagine divina che c'è in ciascuno di noi e mantenerla sempre nitida e trasparente.

A questo punto si può aprire un capitolo sull'obbedienza religiosa vincolata anche con un voto: il monaco, la suora, il religioso sono chiamati non a rinunciare alla loro volontà, ma a conformarla a quella del Signore, imitandolo nelle scelte e nell'impegno della vita: cosa farebbe Gesù se fosse adesso, qui e ora presente e al mio posto? Qui sta il cuore dell'alleanza sia del Sinai che di Cana: è la rivelazione e la manifestazione dell'esempio che si fa profezia di evangelizzazione.

Oggi nella Chiesa abbondano le parole, le esortazioni, le prediche, estrapolate dalla vita e per questo sono parole deboli, fragili e di conseguenza vuote. Domina il principio di autorità che si basa sull'obbedienza passiva e senza intelligenza: bisogna obbedire perché lo dice chi comanda. Il fondamento della fede in questo contesto non è la persona di Dio o la sua Parola rivelata, ma il culto della personalità, che in termini biblici è idolatria peccaminosa.

La vera profezia del Regno, il vero «vangelo dell'alleanza» si esprime nella testimonianza della vita, nella profezia dell'esempio, che s'impone da se stesso prima ancora di esigere una spiegazione. L'esempio/testimonianza prima della parola è l'esatta incarnazione del principio dell'alleanza dell'Esodo: «Faremo prima e obbediremo dopo».

Fare quello che egli dice e compiere quello che egli fa è la sintesi perfetta della fede adulta e libera, perché ciascuno dei credenti diventi a sua volta «Dabàr», una parola ebraica molto importante nella logica biblica. Essa ha due significati, apparentemente contrapposti, ma intimamente connessi e identici. Significa «parola/detto», ma ha anche il senso di «fatto/evento». È ciò che avviene nella creazione: «Dio disse... E così avvenne» (Gen 1, passim). In Dio mai la Parola è separata dall'evento, perché Dio parla agendo e agisce parlando. In lui parola e azione s'identificano.

A Cana obbedienza, rivelazione e testimonianza sono sinonimi, perché sono l'anticipo e la premessa dell'evento degli eventi: «Il Lògos carne fu fatto» (Gv 1,14), la Parola diventa Pane, il Pane rivela la fragilità di Dio che è il «luogo» privilegiato, l'arca dell'alleanza dell'incontro con gli uomini e le donne, i fragili dell'umanità.

(28) Gesù il figlio di Giuseppe

**Gv 2,5: [e] dice sua madre ai diaconi/servitori:
«Quello che vi dirà, fate[lo]»**

Al versetto cinque abbiamo dedicato già le precedenti due puntate, ma è necessario dedicarvene ancora una terza e una quarta, data la gravidanza e la profondità dei rimandi che il testo impone. Non possiamo, infatti, leggere il vangelo in fretta e non dobbiamo conseguire un premio a scadenza. Bisogna prendersi il tempo necessario, quando si tratta della Parola di Dio.

L'amore esige tempo

Tutte le cose importanti hanno bisogno di tempo, di intimità profonda. Lo esige l'autore del vangelo che ci dà gli indizi giusti perché noi possiamo fare il nostro lavoro di ricerca oltre le apparenze. Una persona superficiale si ferma a osservare la funzione della madre di Gesù, che prende l'iniziativa, preoccupata della festa che potrebbe andare in crisi per la mancanza di vino. Da qui poi si parte con una speculazione sulla mediazione della Madonna che si prende cura di due poveri sposini sfortunati per non far fare loro brutta figura.

Una persona un po' più attenta «all'ascolto» percepirà le assonanze, per cui le basta ricordare il parallelo con Giuseppe, il figlio del patriarca Giacobbe, e così affermare la continuità tra la storia di Israele e quella del Nuovo Testamento.

Tutto ciò a noi non basta. Perché la Parola è esigente «spada a doppio taglio» (Eb 4,12) che vuole solo penetrare la carne viva della fede sincera. Se siamo Uditori della Parola¹, dobbiamo «rimanere» su di essa (cf. Gv 8,31) e assaporarla sillaba per sillaba, lettera per lettera e «ascoltare» intimamente l'eco di tutte le parole della Bibbia, che risuonano o che richiamano o semplicemente sussurrano. L'uditore diventa profeta perché mentre ascolta mangia la Parola con lo stesso atteggiamento e la stessa disposizione del profeta Ezechiele:

«¹Figlio dell'uomo, mangia ciò che ti sta davanti, mangia questo rotolo, poi va' e parla alla casa d'Israele». ²Io aprii la bocca ed egli mi fece mangiare quel rotolo, ³dicendomi: «Figlio dell'uomo, nutri il tuo ventre e riempi le tue viscere con questo rotolo che ti porgo». Io lo mangiai: fu per la mia bocca dolce come il miele. ⁴Poi egli mi disse: «Figlio dell'uomo, va', recati alla casa d'Israele e riferisci loro le mie parole» (Ez 3,1-4).

Il dramma del nostro tempo è la superficialità che non assapora, ma tutto macina e butta via. Un amore senza tempo a sua disposizione è solo furto di un attimo di consolazione, ma il vuoto resta integro e tragico. Se l'amore di prostituzione calcola il tempo in funzione del guadagno, noi che ci troviamo davanti alla Parola, possiamo passare in fretta rincorrendo magari il nulla? Noi credenti nel «Dio [che] è Amore» (1Gv 4,8) dobbiamo imparare a essere maestri dell'amore a perdere, quello che nasce solo dall'innamoramento che si nutre di desiderio e presenza, di progetto e attesa come di passione e fisicità. Tutto oggi è veloce e frenetico e spesso si ha la sensazione che si corra a vuoto, verso dove non si sa, in tondo o a zozzo, in omaggio a una velocità che alla fine obbliga all'immobilismo.

Oltre il significato immediato

Non basta fare un collegamento tra le parole della madre che invita a obbedire a Gesù e quelle del faraone che invita a obbedire a Giuseppe per avere «una bella immagine». Bisogna anche domandarsi perché l'autore del vangelo esige questa connessione; perché l'evangelista ci obbliga a riflettere sulla figura del patriarca Giuseppe nel contesto delle nozze di Cana, attraverso un richiamo verbale e letterario che certamente avrà da svelarci qualcosa di nuovo sulla figura di Gesù.

Matteo in tutto il suo vangelo ci presenta Gesù come nuovo Mosè e, infatti, gli fa pronunciare cinque discorsi corrispondenti ai cinque libri mosaici, cioè il Pentateuco (cf. Mt 5-6; 10; 13; 18; 24-25). Nei vangeli dell'infanzia lo stesso evangelista presenta Gesù come nuovo Salomone, che attira i sapienti dell'Oriente (cf. Mt 2,1-2) come il grande re d'Israele aveva attirato la visita della regina di Saba (cf. 1Re 10,1; 2Cr 2,1). Luca da parte sua ci fa contemplare Gesù a cui rendono testimonianza Mosè ed Elia, in rappresentanza di tutta la Torà e di tutta la Profezia (cf. Lc 9,28-34). Giovanni ora ci mostra Gesù come nuovo Giuseppe, il patriarca «salvatore» dei figli d'Israele esuli in Egitto a causa della carestia (cf. Gen 42,1-5), che non colpì solo il popolo dell'alleanza, ma fu un flagello per tutta la terra. L'Egitto così, per la lungimiranza di Giuseppe, figlio di Israele, fu la «terra promessa» dei popoli colpiti dalla carestia. Allo stesso modo il patriarca non fu solo il salvatore di Israele, ma colui che distribuì frumento e cibo a tutti i popoli, venuti a chiedere asilo e assistenza all'Egitto, espletando quindi una funzione salvifica universale, come Gesù, «il pane disceso dal cielo» che supera addirittura la manna che mangiarono i padri nel deserto (Gv 6,58; cf. Es 16,35; Sal 78/77,24).

Gli evangeli non fanno cronaca, ma teologia e noi abbiamo il dovere di scendere dentro i fiumi carsici degli evangeli e lasciarci trasportare in

profondità che forse non abbiamo mai sognato o abbiamo potuto solo immaginare. Per questa riflessione ci affidiamo in modo prevalente ad Aristide Serra, il più grande esegeta cattolico che ha dedicato tutta la sua vita a sviscerare la figura della madre di Gesù nel vangelo di Giovanni, esaminando, tra gli altri, il racconto delle nozze di Cana in ogni direzione, con profondità e prospettive veramente insuperabili. I testi a cui attingiamo sono diversi, ma in modo particolare ci rifacciamo a «Le nozze di Cana: Gv 2,1-12».

Giuseppe nella Bibbia

Del patriarca Giuseppe si parla in quattordici capitoli della Genesi in modo sparso, dal 30 al 50. Poi si hanno due reminiscenze nel libro dell'Esodo: al cap. 1 per giustificare la presenza degli Ebrei in Egitto e al cap. 13 per dire che Mosè, prima di partire dall'Egitto verso la terra promessa, «prese con sé le ossa di Giuseppe» (Es 13,19) per rispettare un desiderio dello stesso patriarca che, mentre da vivo fu esule in Egitto, da morto volle ritornare in mezzo al suo popolo, nella terra di Dio.

Di Giuseppe nell'Antico Testamento si parla complessivamente in otto passaggi, mentre in quarantuno passi si fa menzione dei suoi discendenti o della tribù che porta il suo nome (cf. Gs 14,4;17,4;18,11 et passim). Nel Nuovo Testamento un solo passo parla, non direttamente di Giuseppe, ma della tribù che porta il suo nome.

Del grande patriarca, invece, si hanno altre testimonianze. Il diacono Stefano, prima di essere lapidato, fa una breve sintesi della storia della salvezza dal patriarca Abramo fino al re Salomone. All'interno di questa catena, vi è la figura di Giuseppe (cf. At 7,9-18) che si lega a quella di Gesù in un nesso che supera la storia, per collocarsi in quell'ambito simbolico che apre a prospettive teologiche: Giuseppe è l'antesignano di Gesù Cristo attraverso le sue parole e i suoi gesti.

Anche la Lettera agli Ebrei, nella lunga galleria dei testimoni della fede, cita il patriarca Giuseppe che diede ordini agli Israeliti di portare con sé le proprie ossa, quando avrebbero lasciato l'Egitto (cf. Eb 11,22).

Infine, nell'Apocalisse, anche «la tribù di Giuseppe» ha dodicimila rappresentanti tra coloro che sono «segnati dal sangue dell'agnello», insieme alle altre undici tribù (cf. Ap 7,8). Qui è la riprova che il Nuovo Testamento non nasce in contrapposizione all'Antico Testamento, ma si situa nel suo alveo e ne assume la linfa feconda, perché anche la Chiesa, lungi dal sostituire e soppiantare il popolo d'elezione, nasce e cresce come figlia d'Israele da cui nessuna potrà mai sradicarla.

Giuseppe sullo stesso piano di Mosè

Da parte sua Giovanni, oltre a mettere sulla bocca della madre di Gesù quasi le stesse parole del patriarca Giuseppe, poco più avanti, nel racconto della Samaritana (cf. Gv 4), mette in evidenza, quasi con noncuranza che la città di Sicar, da cui proveniva la donna samaritana, è l'antica Sichem dei patriarchi: «Giunse così a una città della Samaria chiamata Sicar, vicina al terreno che Giacobbe aveva dato a Giuseppe suo figlio: qui c'era un pozzo di Giacobbe» (Gv 4,5; cf. Gen 33,18-20; 48,21-22; Gs 24,32). Tra i Samaritani e i Giudei non correva buon sangue. «La donna samaritana gli dice: “Come mai tu, che sei giudeo, chiedi da bere a me, che sono una donna samaritana?”. I Giudei, infatti, non hanno rapporti con i Samaritani» (Gv 4,9).

I Giudei disprezzavano i Samaritani perché si erano contaminati con altri popoli, soprattutto sul piano religioso (cf. 2Re 17,24-41; Esd 4,1-5). Ciononostante, secondo la testimonianza di Giuseppe Flavio, anche i Samaritani avevano una venerazione altissima del patriarca biblico, posto sullo stesso piano di Mosè, fino al punto che, in alcune circostanze, si definivano «Giudei» perché si ritenevano discendenti di Èfraim e Manasse, cioè i due figli di Giuseppe (cf. Flavio Giuseppe, *Antichità Giudaiche* XI,8.6).

In un testo importante della tradizione samaritana, il codice «Memàr Marqàh – Parola/Insegnamento di Marco», databile tra il sec. II e IV d. C., ma che riflette insegnamenti molto più antichi, come tutti i testi che riportano la tradizione orale, si può leggere:

«Non c'è nessuno come Giuseppe il re, e non c'è nessuno come Mosè il profeta. Ambedue hanno conseguito una posizione elevata: Mosè ha posseduto la profezia, Giuseppe ha posseduto la Buona Montagna [= il monte Garizim]. Non v'è nessuno più grande di loro due» (Testo e bibliografia in A. Serra, *Le nozze di Cana Gv 2,1-12*, 354 n. 608).

C'è però ancora qualcosa nel quarto vangelo, il quale per ben due volte sottolinea che il rabbi di Nàzaret è «Gesù, il figlio di Giuseppe» (Gv 1,45; 6,42a). Diverse volte abbiamo detto che in Giovanni quando una parola, un'espressione, un fatto, un nome, una circostanza, ecc. ricorrono due volte è segno che l'autore ci vuole invitare a non passare oltre, ma a fermarci per cogliere il senso nascosto (senso pieno) che c'è oltre il significato ovvio e immediato. È evidente che da un punto di vista ordinario, con l'espressione «Gesù, figlio di Giuseppe» si dice che Gesù è proprio il figlio di Giuseppe, il carpentiere di Nàzaret, perché di quel nuovo rabbi che percorre la Palestina tutti conoscono «il padre e la madre» (Gv 6,42b). Questo è il senso ovvio, il significato primo, quello delle parole così come sono pronunciate e comprese. Noi diremmo il senso materiale.

Il Messia discendente di Giuseppe

Oltre questo, però, Giovanni ci dice dell'altro nel contesto della mentalità, della cultura e delle attese del tempo di Gesù, dove era viva e vigile l'attesa di un doppio Messia: uno discendente di David e l'altro «figlio di Efraim» o anche «figlio di Giuseppe» (cf. Dt 33,17; per la letteratura giudaica invece cf. TJI Es 40,9.11; Targum Ct 4,5; Gen Rabbàh 75,6 a Gen 32,6; Pesiktà Rabbati 30,4, ecc.).

Dal punto di vista letterario è interessante notare anche il già citato Gv 1,45: «Filippo trovò Natanaèle [= Bartolomeo] e gli disse: “Abbiamo trovato colui del quale hanno scritto Mosè, nella Legge, e i Profeti: Gesù, il figlio di Giuseppe, quello di Nàzaret”». L'ultima parte del versetto «quello di Nàzaret» in greco è al caso accusativo ed è una apposizione che non si riferisce a Giuseppe (complemento denominativo di specificazione e quindi collocato al caso genitivo), ma deve attribuirsi, «apporsi», al nome «Gesù», che è complemento oggetto e quindi va collocato al caso accusativo. Tradotto in modo più chiaro si direbbe: «Gesù di Nàzaret, figlio di Giuseppe».

Questa semplice annotazione di analisi logica ci dice due cose:

1° – Gesù è di Nàzaret; quindi, se ne conosciamo la città, sappiamo da dove viene: è un uomo, un rabbino che abita nella città di Nàzaret, figlio del carpentiere, è un essere umano, uno di noi.

2° – Con l'espressione «figlio di Giuseppe», l'evangelista afferma che quell'uomo, uno di noi, è anche il Messia, discendente del patriarca, che viene a convocare il suo popolo, non più per organizzarlo a superare la carestia, ma per ricevere «il pane disceso dal cielo» che è lui stesso (Gv 6,41.51.58). Mentre il patriarca dispensa il grano che aveva raccolto nei silos, Gesù dona semplicemente se stesso, senza riserve.

Poiché lo spazio a nostra disposizione per questa puntata è terminato, sarà necessario dedicarvi ancora la prossima per analizzare la figura del patriarca in rapporto sia alla sua funzione «universale» sia in rapporto in modo particolare al racconto dello spozalizio di Cana.

Note

1 – K. Rahner, Uditori della Parola, Borla, Roma 1988.

(29) Le giare di pietra e le tavole in pietra della legge

Gv 2,6 (a): «Vi erano poi là, sei giare di pietra, per la purificazione dei Giudei, collocate/giacenti [per terra], contenenti ciascuna due o tre metrète (= barili da 80 a 120 litri ciascuno)»

Con il v. 6 siamo arrivati al cuore del racconto dello spozalizio di Cana. Nella puntata Otto personaggi in cerca di simboli (MC 9 – 2009, pp. 20-22), presentando lo schema dell'intero racconto, che per noi è costruito a chiasmo, cioè a forma incrociata, dove si corrispondono il primo e l'ultimo elemento, il secondo e il penultimo, il terzo e il terzultimo fino a un punto centrale come al proprio cuore (per lo schema v. MC 9), abbiamo rilevato che l'autore con quello che precede e quello che segue vuole condurre il lettore a questo versetto, che è quindi la chiave più importante della narrazione.

Se questo è vero bisogna prestare molta attenzione non solo alla lettera del testo, ma alla «mens» dell'autore e cercare di capire quale messaggio vuole trasmetterci. Mettendoci in ascolto silenzioso e dinamico della Parola, cerchiamo di scoprirlo.

Dalla grammatica e sintassi ...

Da un punto di vista testuale vediamo subito che la prima parte è costruita con un «ipèrbito», che è una figura letteraria per cui due termini che dovrebbero stare insieme sono interrotti da una o più parole: qui i termini «hydriai – giare» e «kèimenai – collocate/giacenti [per terra]» sono separate dalla frase «per la purificazione dei Giudei», dando all'intero versetto un empito di suspense.

Alcuni codici antichi, sia importanti che meno importanti, eliminano il participio presente passivo «kèimenai – collocate/giacenti» per un evidente fine di semplificare e rendere il testo più scorrevole: «Vi erano poi là sei giare di pietra collocate/giacenti [per terra, pronte] per la purificazione dei Giudei». Invece l'autore, usando la costruzione che tecnicamente si chiama «perifrastica passiva», pone l'accento non sulla posizione delle giare, e cioè che erano per terra, ma sulla materia con cui sono fatte (sono di pietra) e sulla loro funzione e scopo, cioè «per la purificazione dei Giudei». La costruzione perifrastica è frequente nel quarto vangelo: cf, p. es., Gv 3,27; 6,65; 13,23; 16,24; 20,30 (cf. BDR § 3522-3; M. Zerwick, *Il greco* 154 §362).

In altre parole, in questo modo, l'autore ci obbliga a considerare ancora una volta il rapporto che c'è tra lo spozalizio di Cana e ciò che è avvenuto ai piedi del Sinai: per ricevere la Torah, Israele tutto deve «purificarsi per tre giorni»; allo stesso modo per ricevere il compimento della Torah, che è lo sposo-Gesù, bisogna che tutto il popolo nuovo si purifichi prima di accedere alle nozze.

Questo invito è dato in modo plastico e forte dalla presenza delle giare: «Vi erano poi là sei giare di pietra, per la purificazione dei Giudei»: la funzione delle giare è «permanete» perché esse non sono là occasionalmente, ma restano, anzi devono restare lì «collocate/giacenti per terra». Il loro immobilismo, quasi inerte come cadaveri, esprime la loro funzione permanente: c'è sempre bisogno di purificazione prima di accedere al cospetto di Dio.

C'è un altro elemento che ci porta alla stessa conclusione ed è l'uso della preposizione propria «katà» che noi abbiamo tradotto, semplificando, con «per». In greco questa preposizione si costruisce con il caso accusativo e indica una relazione, per cui si dovrebbe tradurre letteralmente con «in relazione alla purificazione dei Giudei», oppure «secondo la purificazione dei Giudei», oppure ancora «destinate alla purificazione dei Giudei».

Se si guarda dalla parte del soggetto, cioè le giare, la preposizione indica finalità/scopo: ci dice che le giare hanno come scopo proprio di essere sempre pronte per la purificazione dei Giudei. Se invece si guarda dal punto di vista della purificazione, cioè del complemento, allora si sottolinea la necessità della purificazione stessa. In questo senso si può anche tradurre: «Vi erano poi là, sei giare di pietra, destinate la purificazione dei Giudei»; oppure: «Vi erano poi là, sei giare di pietra, per la purificazione necessaria/obbligatoria dei Giudei».

... al significato pregnante dei simboli e parole

Ci soffermiamo su questi aspetti linguistici che a qualcuno possono apparire noiosi o pignoli, per fare notare ai nostri lettori che nella Parola di Dio, ogni sfumatura ha un senso e mai dovremmo cedere alla tentazione della superficialità o del pressapochismo. Se l'autore usa una frase piuttosto che un'altra non è per capriccio o perché ininfluenza per la comprensione del testo. Quanti dei nostri lettori, infatti, nelle innumerevoli volte che hanno letto questo racconto, non hanno pensato che esso avesse come finalità di edificarci con un pensiero spirituale sul sacramento del matrimonio, mentre al contrario, prendendo lo spunto da un banale spozalizio, ci costringe a pensare all'alleanza del monte Sinai per concludere che ora davanti a noi non c'è un profeta, seppur grande come Mosè, ma c'è il Lògos in persona, il Figlio di Dio che è l'Alleanza del Padre?

Diciamo questo anche perché il Gv 2,6 che descrive le giare corrisponde nella costruzione sintattica a Gv 2,1, che abbiamo già esaminato nella puntata C'era là la madre di Gesù (MC 4 – 2011, pp. 30-32), dove avevamo già proposto il parallelo linguistico, osservando che la costruzione è tipicamente giovannea, riportando i testi di riferimento e mettendo in evidenza che la costruzione in Gv 2,1 e 2,6 è voluta espressamente dall'autore per creare un parallelo tra la madre e le giare secondo lo schema seguente:

Gv 2,6: «Vi erano poi là sei giare di pietra» (êsan dè ekêi lithnai hydriai).	Gv 2,1: «Ed era la madre di Gesù là» (kài ên hē mêtēr toû Iēsoû ekêi).
---	--

Abbiamo anche messo in evidenza che la costruzione «era/erano... là», avverbio locativo + verbo «essere», si trova circa una decina di volte nel quarto vangelo (cf. Gv in 2,1.6; 3,23; 4,6; 5,5; 6,22.24; 11,15; 12,9.26); per cui rileviamo che l'autore vi attribuisce una certa importanza: il tempo imperfetto del verbo «essere» ha un valore «qualitativo» nella linea secondaria della narrazione: da una parte fornisce informazioni circostanziali, cioè in più, per permettere al lettore di farsi un'idea più completa del racconto, e dall'altra ci descrive la qualità dello «stare», che non è solo una presenza occasionale, come potrebbe essere la partecipazione a un matrimonio, ma sottolinea e mette in evidenza che tale «presenza» è determinante, in quanto «doveva essere là»: quasi uno stato di necessità.

In altre parole, Giovanni informa il lettore sul contesto del racconto, offrendo dati supplementari che in questo caso mettono in relazione la madre con le giare. Dicendo che sia la madre che le giare «stavano... là», ci suggerisce l'idea che esse dovevano essere là fin dall'inizio: sia la madre che le giare rappresentano quello che «c'era da sempre», cioè tutta la storia d'Israele che s'identifica nell'alleanza data sul Sinai e scritta su tavole di pietra, come le giare sono di pietra (di questo parleremo nella prossima puntata).

Le giare, la madre, la Toràh e Israele

La madre rappresenta Israele e le giare la Toràh incisa nelle tavole di pietra che segnano la storia costante del popolo di Dio. Il tempo imperfetto, infatti, indica un'azione continuativa e duratura nel passato. In parole più semplici: con quella costruzione «era/erano... là» l'autore ci dice che sia la madre che le giare sono il passato che cedono il passo al nuovo che è Gesù. Non si tratta però di sostituzione, quasi che l'alleanza del Sinai fosse superata dall'avvento di Gesù, ma di un superamento nell'ordine della pienezza: il passato che era inerte (le giare giacciono per terra) e che non ha più speranza (manca il vino che tanto preoccupa la madre), ora può riprendere vita e attingere linfa dal

nuovo perché Gesù non è «venuto ad abolire la Legge o i Profeti... ma a dare pieno compimento» (Mt 5,17).

Se Giovanni annette molta importanza al confronto «madre – giare», significa che le due presenze e le modalità del loro essere presenti non sono casuali: la madre non è venuta alle nozze solo perché ha ricevuto un invito, ma «era necessario» che fosse «là», perché essa è rappresentativa dell'attesa di Israele. Nella madre Giovanni condensa tutta l'attesa messianica di tutta la storia del suo popolo; ella è la personificazione di tutto Israele da cui si distingue nettamente.

Da un lato Israele, pur possedendo la Toràh, non ha accolto il Lògos (Gv 1,11), preferendo il buio della sua chiusura anche alle novità di Dio; dall'altro la madre che rappresenta l'Israele che attende si apre al nuovo, prende coscienza che manca il vino e chiede il nuovo vino del Messia, quello che inaugurerà gli ultimi tempi con una abbondanza senza misura.

Allo stesso modo deve dirsi delle giare di pietra, perché anche esse «erano là, distese per terra/che giacevano» e c'erano prima ancora che le nozze avessero inizio. Anche queste hanno uno scopo, che è «la purificazione dei Giudei», ma sono inerti, tanto inerti che devono ripetere all'infinito il rito purificatorio, allo stesso modo delle tavole di pietra della Toràh, che dopo essere state spezzate, devono essere riscritte e riconsegnate.

Anche le giare dicono che sono ormai inadeguate a ricevere «la pienezza del tempo» (Gal 4,4) che si apre al Regno definitivo. Bisogna aprirsi al nuovo, la tradizione e le tradizioni non servono più, possono essere qualche volta un rifugio di sicurezza, ma non sono quasi mai una spinta a cogliere «il presente di Dio». A volte invece possono essere deleterie e pericolose: «Così annullate la parola di Dio con la tradizione che avete tramandato voi» (Mc 7,13).

La funzione ripetitiva delle giare

Le giare sono il simbolo visibile della Toràh scritta e orale, incisa su tavole di pietra (Es 24,12; cf. Mateos – Barreto, Il Vangelo di Giovanni, 133 e 137), che sono diventate il «sacramento» del cuore di pietra di Israele descritto dal profeta Ezechiele e in attesa del trapianto del cuore di carne (cf. Ez 11.19; 36,26). La madre e le giare sono il simbolo della sinagoga che attende il Messia:

a) Le giare sono pronte per la purificazione dei Giudei, quasi un prolungamento di quanto avvenne ai piedi del Sinai, dove Dio stesso impose che il popolo si purificasse per essere pronto e degno a ricevere la Toràh: «Il Signore disse a Mosè: “Va’ dal popolo e santificalo, oggi e domani: lavino le

loro vesti e si tengano pronti per il terzo giorno, perché nel terzo giorno il Signore scenderà sul monte Sinai, alla vista di tutto il popolo» (Es 19,10-11).

b) La madre/nuovo popolo è già sulla scena perché deve accogliere sia lo sposo, il Figlio, sia i figli che tornano dall'esilio, ponendo fine alle lacrime di Rachele che piange i suoi figli esiliati (cf. Ger 31,15). La madre assume un connotato dirompente di profezia, perché annuncia l'arrivo del Messia e, al tempo stesso, chiude il tempo dell'attesa: il vino conservato nella cantina del monte Sinai, il vino della Parola di Dio sta per scorrere abbondante e senza misura inaugurando i tempi del Messia.

Un dato è certo, nella prima parte del v. 6, l'attenzione deve porsi sul tema della purificazione, che quindi è una idea importante e che bisogna approfondire, entrando più intimamente nel testo, da cui scopriamo che l'aggettivo di materia «lithinai – di pietra» è esclusivo di Giovanni (in tutto il NT ricorre solo altre due volte: in 2Cor 3,3 e in Ap 9,20). Gli elementi che Giovanni mette nel versetto sono molteplici e interessanti: le giare sono di pietra, sono in numero di «sei», sono inerti perché giacciono distese per terra e sono sempre in attesa di servire i Giudei per la purificazione. Sono così importanti che anche la quantità del loro contenuto (l'acqua) è misurata: ognuna di esse è «chōroûsai – contenenti due o tre metrète».

Una misura senza misura

Il participio presente attivo femminile che concorda con le giare forma una seconda coniugazione perifrastica, qui attiva. Anche in questo caso, invece di dire che «le giare contengono due o tre metrète», l'evangelista dice che «le giare erano contenenti due o tre metrète». È evidente che l'autore con questa scelta sintattica sottolinea non la normalità, ma l'abbondanza del contenuto, perché in un certo senso prolunga le parole «erano contenenti», che richiama l'attenzione meglio e maggiormente del banale e semplice «contenevano». Nella prima forma, uno è costretto a fermarsi, nella seconda uno prende solo atto e passa avanti.

La metrète, infatti, è una misura che indica qui una quantità considerevole, segno che le giare erano usate da molte persone. In questo contesto, però, è quasi obbligo pensare alla contrapposizione di due fatti: da una parte il vino è «poco», tanto che deve intervenire la madre, dall'altra l'acqua della purificazione è abbondante, anzi sovrabbondante. Il «poco vino» è insufficiente e sottolinea anche la povertà della condizione dei partecipanti al matrimonio, espressione dell'antica alleanza, se rimane chiusa in se stessa; dall'altra parte, «l'acqua che diventa vino» è in quantità incommensurabile e indica l'abbondanza dei tempi messianici, di cui abbiamo parlato a lungo in due puntate precedenti: Un protagonista delle nozze: il vino del Messia, (*vedi*

cap 10, pag. 66) e Un protagonista delle nozze: il vino dell'abbondanza, (vedi cap. 11, pag. 71).

Ancora una volta, attraverso la struttura letteraria, i particolari e i personaggi, l'autore del racconto ci riporta ai piedi del Sinai per riprendere in mano di nuovo il codice dell'alleanza e risciacquarlo nel vino delle nozze di Cana che continuano ad essere sempre di più un «midràsh» di Es 19, mettendoci in guardia che se non ci apriamo al nuovo, simboleggiato dal «vino bello», anche noi rischiamo di chiuderci nelle nostre sicurezze di una religione di comodo, con il rischio di vanificare la Parola di Dio. Delle giare di pietra e del fatto che erano «sei» parleremo nella prossima puntata.

(30) Storia d'Israele in sei giare di pietra

«I giusti sono le colonne del mondo posate su basi d'oro puro: sono infatti i precetti della Legge che studiano» (Targum Ct 5,15)

Gv 2,6 (a): «Vi erano poi là, sei giare di pietra, per la purificazione dei Giudei, collocate/giacenti [per terra], contenenti ciascuna due o tre metrète (= barili da 80 a 120 litri ciascuno)»

Le giare distese per terra sono in numero di «sei» e ciascuna può contenere «due/tre» metrète. Se si moltiplica 2×3 si ha ancora il risultato di sei. Che significato hanno questi numeri, ammassati tutti nello stesso versetto? Perché le giare sono «sei» e non cinque o quattro o tre? Perché non si parla genericamente di «alcune giare», ma si specifica esattamente che sono «sei»? Perché, invece, la loro capienza non è precisa, ma oscilla tra «due o tre» misure che se moltiplicate tra loro fanno sempre «sei»?

Proviamo a scoprirlo interrogando il vangelo di Giovanni che, come ormai sappiamo, gioca con il doppio senso delle singole parole, obbligandoci a non fermarci mai alla superficie, cioè al senso ovvio delle parole. Quando poi si tratta di numeri bisogna essere ancora più circospetti, perché in ebraico, cioè nella mentalità semita, i numeri corrispondono alle lettere dell'alfabeto e quindi possono assumere significati particolari, applicando una delle leggi dell'esegesi giudaica che è la «ghematria» o «scienza dei numeri» (su questo argomento cf P. Farinella, *Bibbia, Parole, segreti, misteri* 49-60).

Il numero «sei» nel vangelo di Giovanni

Il numero «sei», che è molto importante nell'economia del racconto delle nozze di Cana, in tutto il vangelo di Giovanni ricorre 7x (x sta per «volte»):

1. È ripreso all'inizio del racconto di Cana dove si dice: «Nel terzo giorno vi fu uno spozalizio a Cana di Galilea» (Gv 1,1) che, come spiegato a lungo, corrisponde al «sesto giorno» della prima settimana di Gesù descritta da Giovanni nel cap. 1°, perché segue il triplice «il giorno dopo... il giorno dopo... il giorno dopo», cadenzato come un ritornello (Gv 1,29.35.43).

2. È ripetuto in Gv 2,6 per indicare il numero delle giare: «Vi erano là sei giare di pietra».
3. È ripreso nell'incontro con la Samaritana al pozzo di Giacobbe dove Gesù arriva «circa l'ora sesta» (Gv 4,6). Purtroppo, l'ultima traduzione della Bibbia-Cei (2008) traduce con un banale «era circa mezzogiorno», spezzando in un sol colpo tutta la pregnanza di quell'«ora sesta», evocativa della storia del mondo e della storia di Israele. Peccato, perché così si priva il popolo di Dio di una parte importante della rivelazione.
4. Nello stesso incontro, Gesù dice alla Samaritana che ha «cinque mariti e quello che hai ora non è tuo marito» (Gv 4,18), per cui siamo di fronte a una donna che ha avuto «sei mariti».
5. La settimana prima della passione inizia con il riferimento ai «sei giorni prima della Pasqua».
6. La proclamazione della regalità di Gesù da parte di Pilato davanti al popolo d'Israele avviene «circa l'ora sesta» (cioè mezzogiorno) (Gv 19,14).
7. Gesù muore nel giorno della «Parascève», cioè il giorno precedente la Pasqua ebraica, quindi il venerdì, cioè il «sesto giorno» (Gv 19,31.42).

In questo contesto, che riguarda tutto il vangelo, il numero «sei», come spesso abbiamo sottolineato, ha un chiaro, formale riferimento ai «sei giorni» che precedono il fatto di Cana (prima settimana di predicazione pubblica di Gesù) descritti in Gv 1, ai «sei giorni» prima della Pasqua dell'ultima settimana di Gesù, descritti in Gv 12ss., ai «sei giorni» del Sinai, nei quali Israele «è creato» come popolo e ai «sei giorni» della creazione come narrata in Genesi 1.

Il numero «sei» ritma le tappe della storia religiosa

Se ciò è vero, allora Cana è parte di un processo che abbraccia tutta la storia di Israele e tutta la storia di Dio. A Cana non si consuma un banale matrimonio, ma si rinnova la creazione dell'universo, simboleggiato nel vino; a Cana si rinnova l'alleanza del Sinai, rappresentata dalla madre; a Cana si anticipa la Pasqua come compimento non solo della vita terrena di Gesù, compresa tra due «sei giorni» (settimana iniziale e settimana finale), ma anche come compimento della speranza di Israele, purificato non più dall'acqua antica, ma dal sangue del Figlio che dona la sua vita per il mondo nuovo, abitato da Giudei e da Greci, da Ebrei e da Romani (cf Gv 19,23-25).

Nella puntata 17a «Simbologia del terzo giorno» in MC dicembre 2010, abbiamo accennato alla questione del numero «sei» e ad essa rimandiamo. Qui ci accingiamo ad approfondire più dettagliatamente, senza ripetere quanto

detto. Sia il giudaismo antico che tutta la tradizione giudaica (dal Targum Ct al Talmud) come pure la tradizione cristiana antica, hanno interpretato «le sei giare» come simbolo delle «sei età/epoche» in cui sarebbe diviso il mondo, dall'inizio della creazione alla venuta di Gesù Cristo, il cui schema, con modulazioni diverse, si avvicina al seguente:

1. 1a età: da Adamo a Noè;
2. 2a età: da Noè ad Abramo;
3. 3a età: da Abramo a Davide;
4. 4a età: da Davide all'esilio di Babilonia;
5. 5a età: dall'esilio di Babilonia a Giovanni il Battista;
6. 6a età: da Giovanni Battista a Gesù con la sua nascita, morte e risurrezione.

(Poiché è impossibile dare conto di tutti i testi e autori, per chi volesse approfondire in modo esaustivo queste tematiche, appena sussurrate, consigliamo di A. Serra, *Nato da Donna* Gal 4,4, 141-191; *Le nozze di Cana* Gv 2,1-12, 128-133).

A chi potrebbe scuotere la testa davanti a queste applicazioni, che, ce ne rendiamo conto, sembrano molto lontane dal testo che siamo soliti leggere in una qualsiasi traduzione, quello che possiamo dire è semplice: il contesto culturale, letterario e religioso, in cui si muove l'autore è questo ed è dentro di esso che bisogna cercare i riferimenti che a noi sfuggono perché, come abbiamo già sottolineato molte volte, abbiamo perso ogni riferimento al mondo giudaico, limitandoci a leggere il vangelo in latino.

Ancora oggi, infatti, il testo ufficiale della Bibbia nella Chiesa cattolica non è il testo ebraico/greco, ma il testo latino della «Neo vulgata»: ci pare che tutto sia detto. D'altra parte, i Padri della Chiesa leggevano l'Antico Testamento in chiave cristologica e andavano alla ricerca di riferimenti «tipologici» da mettere a confronto tra loro, evidenziando come Gesù fosse il «compimento» di tutta la storia patriarcale.

Tutto l'Antico Testamento veniva letto come «profezia», nel senso di anticipazione velata, di Cristo (vedi il vangelo di Mt, in cui questo rapporto «profetico» è costante e ricercato: Mt 1,22; 2,5.15.17; 3,3; 4,1, ecc.; cf Gv 12,38).

Il numero perfetto che esprime l'imperfezione creata

Nel racconto di Cana, il riferimento così preciso alle «sei giare» pronte per la purificazione e che su ordine di Gesù saranno riempite d'acqua, hanno una prima e diretta connessione simbolica ai «sei giorni» della creazione, che avviene appunto in «sei giorni» (Gen 2,2 secondo la versione greca della

LXX), quando tutto emerge dalle acque «covate» dalla «ruàch» di Dio (Gen 1,2). A questa conclusione ci porta anche l'annotazione, strana in un racconto se non avesse un obiettivo preciso, che ogni giara conteneva «due o tre» metrète.

In riferimento alla creazione, lo scrittore ebreo di cultura greca, Filone di Alessandria (20 a.C. – 50 d.C.) spiega che il numero «sei» è il primo numero «perfetto». Esso, infatti, dopo il numero 1 che è il punto di partenza della numerazione, è il primo numero perfetto perché è uguale alla somma delle parti che lo compongono che sono: la metà ($6:2 = 3$), il terzo ($6:3 = 2$) e il sesto ($6:6 = 1$).

Il «sei», dunque, è la somma di $1+2+3 = 6$, ma è anche il prodotto della moltiplicazione di $2 \times 3 = 6$, cioè del numero pari (il 2) e del numero dispari (il 3), per cui nel «sei» si comprendono e si fondono insieme il dispari e il pari che, secondo lo stesso Filone e la scuola dei Pitagorici, esprimono il maschio (il numero dispari) e la femmina (il numero pari).

Lo stesso riferimento alle giare che contengono «2 oppure 3» metrète ci riportano allo stesso risultato: $2 \times 3 = 6$. Tutto ruota attorno a questo numero che sintetizza molti pensieri e riflessioni nel mondo giudaico e cristiano. In questo senso la creazione doveva avvenire in «sei giorni» perché questo numero è il primo numero perfetto, in quanto esprime il senso profondo di tutta la creazione che nasce dal congiungimento di maschio e femmina (Gen 1,27; cf Filone, *De opificio Mundi*, 13; *Legum allegoriae* I,3).

Il numero «sei» è il simbolo dei giusti

Il Targum Ct 5,15 aggiunge un elemento importante. Descrivendo il corpo dell'innamorato, l'autore del Cantico dei cantici dice: «Le sue gambe, colonne di marmo (ebraico: shèsh), posate su basi d'oro puro». Poiché in ebraico il numero sei è «shèsh», il Targum così traduce: «E i giusti sono le colonne del mondo posate su basi d'oro puro: sono infatti i precetti della Legge che studiano» (cf anche i Midràshim Nm Rabbàh 10,1 a 6,2 e Ct Rabbàh 5,15.1). In ebraico, dunque, la stessa parola «shèsh» significa tanto «sei» (numero) quanto «marmo», che il Targum identifica con il «mondo», sorretto dalle colonne del Cantico dei cantici che sono i giusti: essi, infatti, stanno solidi sui precetti della Toràh, che è pertanto il fondamento del mondo intero.

Una tradizione giudaica attestata nel Talmud (*Sanhedrin* 97a-b; *Souk* 45b) afferma che ogni generazione è tenuta in piedi da «36» giusti, i cui meriti, a loro insaputa, garantiscono la Shekinàh sulla terra; anzi la presenza di un solo giusto garantisce la sopravvivenza del mondo (*TB, Yoma* 38b).

Mettendo insieme queste reminiscenze, vediamo allora che le «sei giare» di Cana richiamano la Toràh del Sinai come fondamento del mondo e la giustizia dei giusti che sorgono come conseguenza dell'osservanza dei comandamenti del Signore e che ne garantiscono la sopravvivenza. Poiché uno dei giusti che sorreggono le sorti del mondo è il Messia, la presenza di Gesù a Cana è la garanzia che la nuova alleanza poggia sulla solida colonna della sua persona e del suo messaggio. I giusti sono le colonne di «marmo» (Targum CT) come le giare sono «di pietra», sempre pronte a purificare la sposa/Israele prima di presentarsi al cospetto del suo Sposo/Signore.

Il numero «sei», collegandosi ai «sei giorni» del Sinai, sempre secondo Filone (Questiones in Exodum II,46), è anche il simbolo dell'elezione di Israele, popolo dell'alleanza, quell'alleanza che ora Gesù manifesta a Cana.

L'elezione d'Israele è considerata come una seconda creazione, perché lo statuto della prima fu distrutto da Adam, mentre al Sinai Israele riceve un nuovo ordine e una nuova identità, espressi nella Toràh, cioè sulla volontà proclamata e scritta di Dio. Non è un caso che la risposta d'Israele sia: «Faremo e ubbidiremo quanto il Signore ha detto» (Es 24,7), perché al Sinai ha origine «il principio» d'Israele, come nella Genesi è «il principio» delle acque e della terra (Gen 1,1).

Sul monte Sinai apparve «la gloria del Signore» (Es 24,16-17); allo stesso modo il vangelo di Giovanni comincia contemplando il «principio» del Lògos che a Cana compie «il principio dei segni» con cui «manifestò la sua gloria» (Gv 2,11).

A Cana è data la nuova Toràh che è il Vangelo

Il rapporto tra la creazione, il Sinai e le sei giare è dato anche dal fatto che Adam è stato creato nel sesto giorno, ma sullo sfondo del giardino di Eden di cui poteva mangiare i frutti «di tutti gli alberi» (Gen 2,16); il monte Sinai è equiparato a un albero di melo che produce mele che sono le singole parole della Toràh, come insegna il Targum di Ct 2,3. Dove il testo ebraico dice: «Come un melo tra gli alberi del bosco, così l'amato mio tra i giovani. Alla sua ombra desiderata mi siedo, è dolce il suo frutto al mio palato», il Targum traduce: «Come il melo, bello e pregiato fra quegli alberi che producono frutti, è da tutti elogiato e prediletto, così il Sovrano dell'universo fu lodato dalle Creature celesti quando si rivelò sul monte Sinai, quando dette la Toràh al suo popolo. Allora ardentemente desiderai di rimanere sotto l'ombra della sua Shekinàh, perché i precetti della sua Toràh erano come profumo al mio palato».

Il Liber Antiquitatum Biblicarum 11,15 (SC 229,124, 230,113), attribuito allo (Pseudo) Filone, paragona l'albero della vita piantato al centro dell'Eden alla Toràh che Dio dona a Israele sul monte Sinai per mezzo di Mosè.

In conclusione, potremmo dire che le «sei giare» (come la madre in Gv 2,1) sono il simbolo del tempo prima di Cristo e ciascuna delle sei giare rappresenta una delle sei epoche che lo compongono fino ad arrivare al Sinai, dove inizia il tempo nuovo con il dono della Toràh.

Poiché ogni giara contiene «2 / 3» metrète, la cui moltiplicazione dà sempre «sei», significa che ogni epoca tendeva naturalmente a Cristo, come la stessa Toràh è protesa verso la sua pienezza che è il Messia Gesù di Nàzaret.

Tutte le «sei giare», infatti, sono di pietra (lo stesso materiale delle tavole) e sono giacenti per terra, in attesa del tempo nuovo, della nuova Alleanza (pronte per la purificazione).

In Giovanni 1,17 l'autore ci aveva preavvertito: «La Legge/Toràh fu data per mezzo di Mosè; ma la grazia della verità venne per mezzo di Gesù Cristo».

È in questa prospettiva che Paolo, applicando l'esegesi giudaica, nel commento a Gen 12,7, può dire: «Ora è appunto ad Abramo e alla sua discendenza che furono fatte le promesse. Non dice la Scrittura: "E ai discendenti", come se si trattasse di molti, ma: E alla tua discendenza, come a uno solo, cioè Cristo». È il discendente di Abramo, anticipato nella Toràh del Sinai, che ora si rivela a Cana per annunciare la nuova Toràh, cioè il suo Vangelo, sulla cui stabilità è fondata la nuova alleanza, qui rappresentata dalle nozze di due anonimi sposi.

(31) La gioia è la vera purificazione cristiana

Gv 2,6 (c): «Vi erano poi là, sei giare di pietra, per la purificazione dei Giudei, collocate/giacenti [per terra], contenenti ciascuna due o tre metrète (= barili da 80 a 120 litri ciascuno)»

Abbiamo già detto che Gv 2,6 è il cuore della narrazione (cf MC 9 -2009); riproponiamo per comodità lo schema dell'intero racconto di Cana per ricordare la sua struttura circolare: partendo dall'inizio e dalla fine tutto converge verso un centro, qui verso le giare di pietra, finalizzate alla purificazione, come l'arrivo al monte Sinai è finalizzato al dono della Toràh scritta su tavole di pietre, momento supremo di rivelazione che deve essere preparato degnamente attraverso la purificazione del popolo.

- 2,1 Cana di Galilea, nozze, madre, 2Gesù, i suoi discepoli.
- 3 Manca il vino; intervento della madre.
- (4)5 I servitori/diaconi invitati a ubbidire.
- 6 Vi erano poi là, sei giare di pietra, per la purificazione dei Giudei, collocate [per terra], contenenti ciascuna due o tre metrète (= barili da 80 a 120 litri).
- (7)8 I diaconi attingono (= ubbidiscono) e «conoscono».
- 10 Il vino buono [bello] conservato; intervento dell'architriclino.
- 11 Cana di Galilea, la gloria manifestata e la fede dei discepoli.

Se Gv 2,6 è il centro del racconto, dobbiamo prendere atto che il matrimonio è solo un'occasione esteriore e non l'obiettivo dell'evangelista; che la madre ha una doppia funzione: di rappresentanza del passato e di passaggio al nuovo; che i discepoli svolgono il ruolo che fu del popolo d'Israele ai piedi del Sinai e che le giare/tavole di pietra, svolta la loro funzione di purificazione, devono cedere il passo alla Toràh dello Spirito che proviene dall'umanità del Signore.

Le giare di pietra nella tradizione rituale

Siamo di fronte a una rilettura di tutta la storia della salvezza, riproposta in chiave nuova, di fronte a una situazione completamente nuova. La novità per eccellenza è data dalla presenza del Figlio, chiave di volta sia dei segni sia del contenuto. «Il Messia entra nelle antiche nozze, nel popolo che vive sotto l'antica alleanza, ma come invitato. Non appartiene ad essa, è soltanto ospite,

e così pure i suoi discepoli, che fanno gruppo con lui. La madre vive all'interno dell'alleanza antica; Gesù e i suoi no. La presenza di Gesù sta per mettere in moto la scena» (J. Mateos-J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, 138). Ecco la novità che non riguarda più la purificazione esteriore, ma l'ordine e il confine della coscienza e responsabilità morale.

Le giare sono di pietra e non di coccio; sono quindi molto preziose perché esigono una lavorazione laboriosa e lunga che le rende anche care da un punto di vista economico. Le giare sono «di pietra» e il termine greco «lithinai» è unico in Gv (tecnicamente si dice è un *hapax legomenon*, detto una sola volta). Esse rispondono alle esigenze per la purità prescritte nel libro del Levitico, capitolo 11, dove però non si parla di materiale «di pietra», ma di «utensili di legno o di «vaso di terra» (cf Lv 11,32-33). È la tradizione giudaica che dichiara espressamente: «I vasi di pietra (kelè 'abanim) non ricevono impurità» (Ghemaràh del Talmud di Babilonia, Shabbàt 96a; cf anche Mishnàh, Teharòt – Cose pure, Iada'im – Mani, I,2; Kelim – Oggetti, X,1). Su questo punto tra i rabbini sorprendentemente non sorgono discussioni per cui si deve ritenere che fosse una tradizione abituale e pacificamente accettata da tutti fino alla distruzione del tempio nel 70 d.C.

Gli scavi archeologici dell'ultimo secolo e mezzo (1870-1970), hanno portato alla luce molti e grossi recipienti di pietra, la cui tecnica di lavorazione deve essere andata perduta per mancanza di trasmissione, dovuta alla diaspora dopo la distruzione del tempio e all'impossibilità di usare recipienti così ingombranti per la loro pesantezza (cf J. Gonzalez Echegaray, *Arqueología y evangelios*, Navarra 1994, 199-201).

Oggi possiamo recuperarne l'uso, nonostante siano trascorsi oltre due mila anni di silenzio. Se si vuole, possiamo dire che l'archeologia dà una testimonianza indiretta della veridicità del Vangelo, quanto meno che il racconto di Cana è verosimile con gli usi e le leggi di purità in uso presso gli ebrei al tempo di Gesù.

Dalla penitenza alla gioia

L'acqua che contenevano era quella «per la purificazione dei Giudei» (katà ton katharismòn tôn Iydàiōn). In greco si usa la preposizione propria katà che esprime una relazione tra due soggetti/oggetti. Dal punto di vista delle giare si sottolinea il fine: giare per/destinate alla purificazione; se invece si vuole mettere in rilievo il secondo termine, che è «purificazione», allora si sottolinea la necessità, l'obbligo della loro presenza: giare di pietra necessarie per la purificazione. Sia l'uno che l'altro versante esprimono la funzione delle giare, sottolineata ancora di più dal fatto che erano «collocate/giacenti [per terra]». Le giare sono sei e non sette, cioè sono in numero imperfetto (= 7-1), perché

indicano che l'obiettivo per cui esistono, cioè la purificazione, è per sua natura imperfetta (cf J. Mateos-J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, 141).

San Paolo esprime questo stesso pensiero dicendo che la Toràh non ha in se stessa la forza di realizzare la comunione con Dio perché il suo compito era pedagogico, di accompagnamento a Cristo: «Ma prima che venisse la fede, noi eravamo custoditi e rinchiusi sotto la Legge, in attesa della fede che doveva essere rivelata. Così la Legge è stata per noi un pedagogo, fino a Cristo, perché fossimo giustificati per la fede. Sopraggiunta la fede, non siamo più sotto un pedagogo» (Gal 3,23-25; cf 1Cor 4,15; Rm 4,14-15; 7,7-25).

Gesù non dà eccessiva importanza alle norme di purità; anzi, le contesta spesso e volentieri in tutta la sua vita (cf Mt 23,25-28; Mc 7,1-15; Lc 11,39), perché esse sono «di pietra»: impongono pesi che schiacciano, mentre la proposta di Gesù è un «giogo dolce e il mio peso leggero» (Mt 11,30).

Quando la legge, qualsiasi legge, specialmente quella morale è astratta e non tiene conto delle condizioni oggettive delle persone, è un impedimento enorme che ostacola la vita piuttosto che sostenerla. Il bisogno costante di purificazione, l'ansia, anzi l'ossessione della colpa, che oggi potremmo chiamare il senso di colpevolezza, non porta da nessuna parte, toglie solo la gioia della vita che non viene vissuta più come dono, ma come condanna. Sono le giare di pietra che stanno lì piene di acqua, pronte per la purificazione, ma inefficaci, inutili, immobili: «giacenti». Come la confessione per molti cattolici: ci si confessa sempre per ricominciare d'accapo. Questa loro inutilità è trasformata dalla presenza del Signore che le riempie di vino gioioso, perché con l'avvento del Signore Gesù è la gioia la sorgente della purificazione e dell'incontro (cf M. Morgen, *Le festin des noces de Cana*, 142).

Ascesi o esultanza di vita?

Secoli di ascesi ci hanno allontanato dal cuore del Vangelo e ci hanno scaraventato nell'abisso della desolazione: la persona votata a Dio doveva entrare nell'inferno della mortificazione, della rinuncia, del sacrificio; tutto era tetro e contro Dio, tutto era peccato, e quindi bisognava confessarsi sempre, spesso: si passava la vita tra esami di coscienza e fustigazioni, tra penitenze e mortificazioni che umiliavano l'uomo «fatto poco meno di un dio, di gloria e di onore... coronato» (Sal 8,6). Essere cristiani significava quasi essere ossessionati, rinunciatari, mortificati.

Gesù sostituisce l'acqua della purificazione con il vino dell'esultanza, perché il «Vangelo» è, anche etimologicamente, «una notizia che porta gioia» e allegrezza. Il «Vangelo» è la Persona stessa di Gesù che viene a sedersi alla mensa della nostra vita per celebrare con noi le nozze dell'alleanza.

In questo contesto si capisce ciò che intende l'autore della prima lettera di Giovanni: «In questo conosceremo che siamo dalla verità e davanti a lui rassicureremo il nostro cuore, qualunque cosa esso ci rimproveri. Dio è più grande del nostro cuore e conosce ogni cosa» (1Gv 3,19-20), perché «Dio è Agàpē» (1Gv 4,8.16) e giudica meglio del nostro cuore, cioè della nostra coscienza (cf Rm 2,15; Ef 1,18).

La staticità immobile delle giare distese per terra emerge nitida e forte, quasi ad imprimere bene nella mente del lettore che la Toràh «di pietra» è diventata così pesante e inamovibile da schiacciare sotto il proprio peso chiunque se ne fosse fatto carico.

Il profeta Ezechiele lo aveva previsto e descritto:

«²⁵Vi aspergerò con acqua pura e sarete purificati; io vi purificherò da tutte le vostre impurità e da tutti i vostri idoli, ²⁶vi 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. ²⁷Porrò 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).

Per il profeta la pietra è simbolo di un cuore senza amore, ossessionato dall'osservanza religiosa, ma incapace di amare e di respirare la libertà dei figli di Dio. È necessario un trapianto cardiaco per estirpare l'immobilità pietrificata della Toràh che si riduce a un'osservanza esteriore e sostituirla con un afflato di sentimenti (spirito) che incontra la Toràh come motivo di affetto e relazione che esigono due cuori innamorati in movimento reciproco dell'uno verso l'altro.

I rabbini del dopo esilio avevano codificato la Toràh in una serie di 613 precetti da osservare per essere un buon giudeo. È l'estensione a dismisura non tanto della legge morale, ma della ossessione per la casistica che non lascia nulla al caso o alla determinazione della libertà personale, ma tutto è previsto, stabilito e codificato.

Dalla religione dell'obbligo alla fede dell'amore

Al tempo di Gesù l'osservanza di tutti i precetti della Torah (Sir 51,26; Ger 2,20; 5,5; Gal 5,1) erano considerati un giogo pesante da portare. Il Talmud babilonese (trattato Makkoth 23b, tradizione di Rav. Simlai, amoraite del III sec. d.C.) insegna che la Toràh contiene 613 mitzvòt – precetti (ebr.: Tariağ mitzvòt) dei quali 248 sono mitzvòt asèh (comandamenti positivi, prescrizioni) e sono in numero uguale ai pezzi che compongono il corpo umano (ossa, nervi, ecc.); 365 sono mitzvòt taasèh (comandamenti negativi, divieti) e corrispondono ai giorni dell'anno solare. Il senso è semplice: la

Toràh deve essere osservata con tutta la persona (248 ossa, nervi, ecc.) con un impegno che deve durare tutto l'anno (365 giorni; Cf Rav. Simlai, amoraita del III sec. d.C. in Makkot 23b.).

Le donne erano dispensate dall'osservare i precetti negativi per lasciare loro una certa flessibilità nel loro impegno familiare, mentre erano obbligate a quelli positivi. Tuttavia, esse potevano, se volevano, osservare anche i precetti negativi.

Il numero 613 si ricava dalla ghematria: la parola Toràh in ebraico (T_W_R_H) ha un valore numerico di 611 (400+6+200+5), a cui devono aggiungersi i due pronomi personali con i quali Dio si presenta nel consegnare l'intera Toràh a Mosè sul Sinai (Es 20,2-3; Dt 5,6-7). La somma di 611+2 dà il risultato di 613.

I farisei pensavano che il popolo non potesse salvarsi perché incapace di osservare tutti i precetti prescritti. Quando un non ebreo chiedeva di convertirsi all'ebraismo gli si spiegava come fosse duro portare il giogo della Toràh per scoraggiarlo (Talmud, Berakot 30b).

Il giogo però indicava anche la fatica quotidiana dello studio della Toràh che equivale all'osservanza di tutti i comandamenti presi nella loro totalità (Cf Mishnàh, Pèah/Angolo, 1,1; Talmud, Shabàt 127a).

Giovanni nel prologo parla di «Lògos» al singolare, che è una magnifica contrapposizione all'inflazione delle «parole» che dominava il suo tempo. La «pienezza del tempo» si caratterizza per il fatto che la Parola per eccellenza, la Toràh, la creazione e i comandamenti non sono altro che anticipi, prolessi dell'unica Parola che è il Figlio di Dio, il quale non ha più bisogno di molte parole per manifestare il volto di Dio; ma ora è lui stesso, il Figlio prediletto, che diventa Parola. Per questo sul monte Tabor, la voce celeste ordinerà di ascoltarlo (cf Mt 17,5; Mc 9,7; Lc 9,35).

In questo contesto si situa la necessità di una purificazione costante, a motivo della quale le case dovevano essere attrezzate con recipienti di acqua, come attesta anche l'evangelista Marco:

«¹Si riunirono attorno a lui i farisei e alcuni degli scribi, venuti da Gerusalemme. ²Avendo visto che alcuni dei suoi discepoli prendevano cibo con mani impure, cioè non lavate, – ³i farisei infatti e tutti i Giudei non mangiano se non si sono lavati accuratamente le mani, attenendosi alla tradizione degli antichi ⁴e, tornando dal mercato, non mangiano senza aver fatto le abluzioni, e osservano molte altre cose per tradizione, come lavature di bicchieri, stoviglie, oggetti di rame –, ⁵quei farisei e scribi lo interrogarono: “Perché i tuoi discepoli non si comportano secondo la tradizione degli antichi, ma prendono cibo con mani impure?”» (Mc 7,1-5).

Anche l'autore della celeberrima Lettera dello pseudo-Aristea (sec. II a.C.) che narra la leggenda della traduzione in greco della Bibbia ebraica, osserva che i settanta sapienti mandati da Gerusalemme in Egitto, quotidianamente «secondo poi la consuetudine dei Giudei... dopo essersi lavate le mani nel mare» (Lettre d'Aristée ...232), compivano la purificazione prescritta. Lo stesso facevano gli Esseni di Qumran: prima di pranzo «immergono/bagnano il corpo in acqua fredda e dopo questa purificazione» prendono posto alla comune «mensa considerata come un luogo santo» (Flavio Giuseppe, GG II,8,5).

Le giare di pietra profezia dell'umanità di Dio

La purificazione è essenziale nell'ebraismo perché ogni azione e luogo può contaminare e rendere inabili al culto liturgico, a celebrare lo Shabbàt e la preghiera. In Marco, che abbiamo appena citato, i farisei rimproverano Gesù perché «alcuni dei suoi discepoli prendevano cibo con mani impure, cioè non lavate» (Mc 7,2). Gli stessi Giudei, prima della festa di Pasqua salgono a Gerusalemme per purificarsi e potere essere adatti alla celebrazione: «Era vicina la Pasqua dei Giudei e molti dalla regione salirono a Gerusalemme prima della Pasqua per purificarsi» (Gv 11,55) e quando chiedono la condanna di Gesù da parte di Pilato «non vollero entrare nel pretorio, per non contaminarsi e poter mangiare la Pasqua» (Gv 18,28).

Gesù porta un'altra logica perché non è più la purità legale o rituale che conta, ma la purezza del cuore, cioè la trasparenza della coscienza che si nutre della Parola di Dio, cioè del Lògos, cioè di Dio stesso: «Voi siete già puri, a causa della parola che vi ho annunciato» (Gv 15,3).

La purificazione avviene attraverso l'acqua, tema centrale in tutto il quarto vangelo: il capitolo quarto descrive l'incontro di Gesù con la donna samaritana al pozzo di Giacobbe; tra i due si instaura un duetto sull'acqua che dà sete e sull'acqua che disseta per la vita eterna attraverso la parola di Gesù Messia (cf Gv 4,10.26); il cieco alla piscina di Betzatà deve immergersi nell'acqua agitata dall'angelo (cf Gv 5,1-7); il cieco nato deve lavarsi alle acque di Siloe (cf Gv 9,7) e l'umanità nuova nata sotto la croce, rappresentata dalla madre e dal discepolo, sono lavati dall'acqua e dal sangue sgorgati dal costato di Cristo (Gv 19,26.34). Le giare di pietra, inutili alla purificazione che si apprestano a contenere il vino gioioso dell'alleanza, ora sono profezia dell'umanità di Dio.

(32) Non schiavi ma amici a servizio

Gv 2,7-8: 7Dice loro Gesù: «Riempite di acqua le giare!» e le riempirono fino all'orlo. 8E dice loro: «Adesso cominciate ad attingere e portatene all'architriclino». Essi quindi portarono.

Ci siamo fermati per tre puntate di seguito su Gv 2,6, che è il cuore del racconto. Tutto il brano converge su questo versetto, da cui apprendiamo che le giare sono di pietra, sono giacenti e infine hanno senso unicamente in vista della purificazione; sono anche inattive perché vuote. Le giare sono di pietra come le tavole della Toràh, pesanti come le prescrizioni dei 613 precetti, senza forza interiore come un pedagogo senza alunni. Esse sono espressione di una religiosità inflazionata ed esteriore, con uno scopo ormai perduto per strada: la purificazione resta l'obiettivo, ma è impossibile da raggiungere perché sono vuote. Ancora una volta il versetto ha l'intento di condurre il lettore al contesto del Sinai, «il principio» di Israele come popolo in un mondo e in una speranza nuovi (la terra promessa).

La possibilità e la realtà

C'è ancora un'indicazione, apparentemente secondaria, che indica la «portata» delle giare: due o tre metrète ciascuna, di cui abbiamo parlato abbondantemente nelle puntate precedenti e nelle due dedicate al vino (febbraio e marzo 2010). Qui richiamiamo solo il senso di fondo: la misura metrète corrispondeva a circa 38,88 litri di liquido, per cui moltiplicando per due si ha una capienza di 77,76 litri e per tre si ha una capacità di 116,64 litri ciascuna; le sei giare insieme, dunque, potevano contenere liquidi tra 466,56 e 699,84 litri, una cifra enorme. L'evangelista ci avverte che stiamo per assistere a qualcosa di insperato, perché la penuria espressa dalla madre che constata la mancanza di vino ora sta per trasformarsi in una sovrabbondanza senza limiti: «Dove abbondò il peccato, sovrabbondò la grazia» (Rm 5,20).

È ovvio che questi numeri non sono da intendersi alla lettera, ma nel loro significato simbolico di «quantità considerevole», di sovrabbondanza incontenibile. La quantità in eccesso contrasta con la penuria di vino con cui ha inizio lo spozalizio. Nel regime di alleanza antica, «venne a mancare il vino»; con l'arrivo del Signore/Messia Gesù non solo la misura è colma, ma l'abbondanza è così tanta che c'è spazio e possibilità per chiunque voglia entrare nella nuova alleanza, che ora ha inizio come riscatto di quella antica,

che non viene abolita, ma totalmente rinnovata, perché riportata alle sue condizioni originarie, quando ai piedi del Sinai, il popolo, «tutto» il popolo di Israele nascente, si purificò per due giorni per essere pronto a ricevere la Toràh come codice d'identità e prospettiva di libertà.

Gv 2,6 ci dice che le giare «erano contenenti» una quantità straordinaria di acqua, ma non ci dice se erano piene o vuote; ci dice solo la possibilità della quantità, non che fossero già piene. Avere la possibilità non significa contenere la realtà: uno ha la capacità e la possibilità di scalare la montagna, ma finché non si mette in movimento e comincia a salire, la montagna resterà solo un desiderio irrealizzato.

Gv 2,7 fa un passo avanti. Il comando del Signore, «Disse loro Gesù: “Riempite le giare di acqua”», toglie il velo e manifesta la verità: le giare sono realmente vuote. Esse potevano offrire una quantità di acqua senza misura, invece erano inutili perché «vuote», incapaci di rispondere anche al desiderio di purificazione. Sono là, ma sono come morte, senza vita e senza acqua, cioè senza significato e prive di speranza futura.

La religione giace per terra

La struttura dei due versetti è basata sullo schema letterario «comando/esecuzione» o «ordine/realizzazione»: Gesù ordina e gli addetti eseguono. In questo schema si usa due volte il verbo «ghemizō-io riempio». Al comando di Gesù: «Riempite», i servi/diaconi: «Riempirono». All'ordine seguente: «Portate» corrisponde l'esecuzione: «Portarono».

Nel testo greco per il primo comando si usa un imperativo aoristo, che è un'azione senza tempo, puntuale, in quanto la si descrive finita in se stessa nello stesso istante in cui è enunciata. L'aoristo greco, infatti, non mette in relazione un «prima» e un «poi» o una qualità dell'agire; esso esprime semplicemente l'azione e l'imperativo espone un comando chiuso, una volta per sempre, perentorio: «Riempite», come a dire «riempite una volta per tutte», cioè definitivamente. Si tratta di un'azione unica e non ripetitiva.

Per la prima esecuzione da parte degli incaricati si usa sempre il tempo aoristo, ma questa volta il modo indicativo con valore narrativo: «Essi poi riempirono», collocato in posizione enfatica, cioè preminente, perché descrive l'azione compiuta dai servitori sulla linea principale del racconto, che noi rendiamo in italiano con il passato remoto: «Riempirono». Questo ci dice che l'azione dei servitori è essenziale alla comprensione del racconto nel suo insieme, perché ciò che fanno (riempire le giare e portare il loro contenuto) è sullo stesso piano di ciò che opera Gesù.

Per l'autore è importante l'azione dei servi/diaconi anche perché si trova rafforzata dalla preposizione impropria «èōs – fino», seguita a sua volta da un avverbio «ànō – sopra/in alto/in cima», che in italiano rendiamo con «fino all'orlo» per dare l'idea dell'abbondanza traboccante.

Il verbo «ghemìzō» significa «riempio» un recipiente vuoto, come i canestri riempiti dagli apostoli di pane avanzato (cf Gv 6,13), oppure la spugna «riempita» (impregnata) di aceto e offerta a Gesù morente (cf Mc 15,36), come la sala del convito che «si riempie» di tutti gli esclusi che rimpiazzano gli invitati che non si sono presentati (cf Lc 14,23; vedi anche per altre circostanze Ap 8,5; 15,8; Mc 4,37). Questo verbo mette in evidenza la drammaticità della realtà: le giare, che avevano un compito sublime di purificazione per preparare all'incontro con il Dio dell'alleanza, erano non solo deposte per terra e quindi inerti, senza forza, ma anche vuote di quell'acqua che è sorgente di santità rituale.

Nel momento in cui Gesù entra in scena per svelare il progetto nuovo del Padre, trova una situazione devastata e povera, trova la desolazione: il vuoto e l'abbandono. Si celebrano le nozze di finzione perché non manca solo il vino della presenza del Messia, ma anche l'acqua obbligatoria per ogni atto liturgico.

Lo sponsalizio a cui partecipa anche la madre che si preoccupa di una sposa mai nominata e di uno sposo quasi inesistente, tutti appartenenti al mondo precedente che è il mondo della religione «giacente per terra», senza anima e senza prospettiva (senza vino), protagonisti di una religione che è finzione senza valore, un «sacramento» della religiosità delle anime morte. Il rito svuotato della vita è solo una rappresentazione del nulla.

L'ubbidienza creativa del servizio

La Chiesa, «sacramento» della relazione storica tra Dio e il mondo (Lumen Gentium 1), diventa un'inutile giara di pietra quando si ostina a difendere il passato come modello del futuro, senza rendersi conto che il vino nuovo del Messia non può essere contenuto in otri vecchi (cf Mc 2,22). Spesso si ha l'impressione che chi dovrebbe guidare il popolo di Dio verso il Regno, il quale è sempre davanti a noi, preferisce giacere per terra, inerte a difendere l'esistente che non c'è più, ma di cui ci si illude, immaginando una religione dei «valori», un sentimento di vaghezza religiosa dal sapore civile, in cerca di alleanze spurie, che la rendono sempre più «vuota», importante agli occhi del mondo del potere, ma inutile agli occhi del Dio incarnato, il quale cammina al passo dell'umanità con fatica e con speranza. Giovanni nel racconto delle nozze di Cana ci dà una chiave di lettura per essere anche oggi sulla stessa

lunghezza d'onda del Gesù descritto negli eventi dello spozalizio. L'ordine che egli dà è colto ed eseguito non dai «servi», ma dai «diàkonoi – diaconi».

In greco «servo» si dice «doûlos» e indica uno stato di sottomissione, di bassezza, di inferiorità e quindi di appartenenza a qualcuno come proprietà. La Bibbia-Cei nella versione del 1974 traduceva infatti con «servi», mentre la nuova traduzione Cei (2008) cerca di rendere il termine greco e traduce con «servitori», che è un passo avanti. Crediamo che avrebbe potuto fare uno sforzo maggiore e tradurre alla lettera con «diaconi», rendendo il testo greco nello splendore semantico del termine che evoca un mondo liturgico, quasi ci trovassimo nel tempio di Gerusalemme.

L'evangelista infatti evoca realmente una dimensione quasi liturgica, comunitaria: c'è il Messia che porta la novità di Dio e c'è la comunità-sposa senza vino e senza sposo; gli addetti della religione non possono portare nemmeno l'acqua, perché le giare sono vuote e quindi non si può accedere alla presenza di Dio. Dio e il suo popolo sono estranei l'uno all'altro: un muro di impurità li separa. Il popolo si consola con un vino scadente che, per giunta, finisce presto e coloro che dovrebbero rimediare (architriclino, responsabili) sono inattivi, privi di forze, di fantasia, di potere e di autorità. Essi fanno solo meravigliarsi che la realtà non corrisponde ai loro desideri e sono sempre pronti a rimproverare, mai disponibili a mettersi in discussione: «Guai anche a voi, dottori della Legge, che caricate gli uomini di pesi insopportabili, e quei pesi voi non li toccate nemmeno con un dito!» (Lc 11,46).

Entra in scena Gesù e tutto si muove: la madre si mette da parte, lo spozalizio prende vita, le giare si riempiono d'acqua «fino all'orlo», i servi diventano diaconi/servitori di culto e liturgia, il vino dell'alleanza ridona la vita. Il monte Sinai è di nuovo in mezzo, nel cuore dell'umanità che è in cerca di senso.

I diaconi si rendono forse conto che sta per succedere qualcosa di nuovo, per lo meno d'insolito, e vanno oltre l'ordine ricevuto. Gesù aveva detto loro di riempire le giare, ma essi le riempiono «fino all'orlo» e l'evangelista lo mette in risalto; essi prendono l'iniziativa «collaborativa», si assumono la responsabilità di partecipare interpretando il comando oltre le parole: i diaconi vanno allo spirito del comando e non si fermano alla lettera, «perché la lettera uccide, lo Spirito invece dà vita» (2Cor 3,6).

La loro ubbidienza è responsabilità, non pedissequa accondiscendenza passiva, che si ripiega su se stessa e si nasconde davanti all'ubbidienza formale deresponsabilizzante. Essi, i diaconi della nuova alleanza, ubbidiscono alla Parola, ma con atteggiamento libero ed eseguono con fantasia. Per usare una iperbole, si può dire che peccano per eccesso (cioè per sovrabbondanza d'amore), non per difetto (cioè per atteggiamento di

grettezza) e questa è la caratteristica degli uomini e delle donne liberi che vivono la relazione con Dio e con gli esseri umani con amore e per amore.

Il discepolo supera la lettera e s'immerge nello spirito

Usando il termine «diàkonos – diacono/servitore» e non «dûlos – servo/schiavo», Giovanni pone lo schema «comando – esecuzione» sul piano della relazione affettiva, ristabilendo così una dimensione emotiva e sentimentale della liturgia, che non può essere solo eseguire dei riti «come prescritti», ma una esultanza di gioia per un rapporto d'amore.

È sufficiente osservare la celebrazione delle «Messe» (volutamente non diciamo «Eucaristia», termine troppo impegnativo!) ormai, con buona pace del Concilio Vaticano II, ridotte a pure pratiche di pietà, spesso individuali e di prammatica: bisogna «dire la Messa» tutte le mattine, mezz'ora e via; la domenica, massimo tre quarti d'ora, altrimenti la gente si stufa e non viene più; nella celebrazione si va avanti per forza d'inerzia e, via una Messa, avanti l'altra: una a ogni ora e a ciascuna sono presenti fisicamente una manciata di praticanti.

La Chiesa in questo modo è ridotta a una stazione di servizio, in cui l'atto d'amore travolgente che è memoriale dell'atto d'amore totale di Dio, rinnovo dell'alleanza per il mondo, dono permanente del monte Sinai nel cuore della storia, presenza del Calvario e del risorto incuneato nel cuore del Regno, atteso eppure già sperimentato, il Cristo spappolato sulla croce... tutto nel tritacarne di una Messa anonima, trascinata, cantilenata, abitudinaria, macinata con trascuratezza, velocità, come una qualsiasi pratica di pietà individuale!

«Disse ai diaconi», espressione forte di chi ha saputo distinguere tra «servitù e amicizia»: «Non vi chiamo più servi, perché il servo non sa quello che fa il suo padrone; ma vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre l'ho fatto conoscere a voi» (Gv 15,15). Nel vangelo di Giovanni spesso Gesù si rivolge ai suoi discepoli, o ai discepoli ipotetici che ne accetteranno l'avventura, con parole di grande stima e dignità: «Se uno mi vuol servire (diaconêi) mi segua, e dove sono io, là sarà anche il mio servo (diàkonos). Se uno mi serve (diaconêi), il Padre lo onorerà» (Gv 12,26). La terminologia non è di dipendenza, ma di sequela: Gesù non è alla ricerca di schiavi e la Chiesa non è una massa anonima di gente che deve solo ubbidire; Gesù instaura relazioni di vita, basate sul discepolato («mi segua»), dove lui ha una proposta e i diaconi/amici la condividono, partecipando con la propria adesione libera e matura. Oggi si parlerebbe di «cristiani adulti». Come le pecore seguono «il Pastore bello» per ascoltare la sua voce, così gli amici/diaconi si mettono al servizio di Gesù perché il vino dell'alleanza possa arrivare a tutti gli invitati alle nozze, cioè a tutta l'umanità.

Il servo esegue, il diacono ama

I diaconi di Cana esercitano la loro diaconia ubbidendo creativamente al comando di Gesù: «L'obbedienza dei diakonoi di Cana a Gesù è il prototipo della diakonia nuova che d'ora in poi dovrà caratterizzare i discepoli di Gesù» (De la Potterie, *Le nozze messianiche* [1986], 101). In altre parole, i diaconi delle nozze di Cana non sono coreografici, cioè funzionali al racconto, ma figure centrali e anche simboliche, profetiche, perché essi anticipano già all'inizio del vangelo quello che saranno i discepoli, quando giungeranno a scoprire l'«ora» suprema della croce, della morte/esaltazione. Allora «il discepolo e la madre» si riceveranno reciprocamente perché dati in affido l'uno all'altra dall'alto e custodiranno il segreto di Dio che è l'amore senza condizione, l'amore senza contraccambio, cioè il servizio, la diaconia motivata solo ed esclusivamente dall'amore a perdere.

Il servo è esecutore materiale e resta tale, perché è costretto a ubbidire esteriormente senza adesione del cuore: il servo non è obbligato ad amare il padrone che lo sfrutta. Al contrario, il diacono è il custode della parola e del comando del Signore, che accoglie con disposizione interiore di ascolto e di venerazione, perché sa che quella parola non è indirizzata a lui, ma attraverso di lui deve andare a quelli che verranno dopo: il diacono/amico è il depositario del mistero d'amore di Dio che egli deve spezzare per tutte le genti; egli sperimenta in sé quello che deve offrire a coloro ai quali è mandato perché il profeta può annunciare solo ciò che ha prima sperimentato e vissuto.

Solo nel contesto dell'amore libero e liberante si possono esprimere l'amicizia e la diaconia che esigono come presupposto la disposizione interiore di accoglienza e di condivisione.

(33) «Gustate e vedete come è buono il Signore»

Gv 2,8-10: ⁸E dice loro: «Adesso cominciate ad attingere e continuate a portarne all'architriclino. ⁹Come poi l'architriclino gustò l'acqua divenuta vino – e non sapeva da dove è, ma sapevano i diaconi/servitori, loro che avevano attinto l'acqua –, l'architriclino chiama lo sposo ¹⁰e gli dice: «Chiunque prima mette il vino “eccellente” (lett. «vino bello») e, quando sono ubriachi, il peggiore; tu hai custodito il vino “eccellente” fino ad ora».

Nella puntata precedente abbiamo volutamente ommesso l'ultima parola di Gv 2,8 dove per la prima volta interviene un nuovo personaggio, fin qui assente: l'architriclino (gr.: architriklinos) che la Bibbia Cei (2008) traduce con la circonlocuzione «colui che dirige il banchetto». Questo personaggio ritorna altre due volte nel testo greco di Gv 2,9, mentre la Bibbia-Cei (2008) ne elimina una, lasciandola sottintesa, modificando così la portata voluta dall'autore. Dice la Bibbia-Cei: «Come ebbe assaggiato l'acqua diventata vino, colui che dirigeva il banchetto – il quale non sapeva da dove venisse, ma lo sapevano i servitori che avevano preso l'acqua – chiamò lo sposo e gli disse».

Dice il testo greco: «Come poi l'architriclino gustò l'acqua... l'architriclino chiamò lo sposo e gli disse», ripetendo per la terza volta il riferimento esplicito al personaggio che è l'architriclino.

Più volte abbiamo detto che la traduzione Cei privilegia non l'esegesi, ma l'immediata comprensione perché la Bibbia viene «ascoltata» prevalentemente nella liturgia. Per questo motivo, sceglie una traduzione immediata, «orecchiabile» in italiano, ma in molti casi a danno della particolarità del testo e quindi, secondo noi, della sua stessa comprensione che non è quello che appare, come in questi versetti di Giovanni.

Usi per il matrimonio ebraico

La figura del personaggio «architriclino» è citata tre volte di seguito in due versetti (cf Gv 2,8-9). Sappiamo che quando Gv ripete due volte una parola o un nome vuole richiamarci ad andare oltre il testo scritto, a un senso più profondo, nascosto e impegnativo. Cerchiamo di immergerci nel profondo del pensiero dell'autore per scoprire chi è l'architriclino e quale significato abbia.

Le nozze ebraiche si svolgevano di norma in casa del padre dello sposo e duravano alcuni giorni, anche una settimana. Il matrimonio avveniva il terzo giorno, cioè il martedì, perché nel terzo giorno Dio crea due cose: le acque del mare e la terra e per due volte «vide che era cosa buona» (Gen 1,10.12): il martedì quindi è il giorno della doppia benedizione, della duplice fecondità del mare, che produce i pesci, e della terra, che produce alberi e frutti.

Un secondo motivo per cui il matrimonio si celebra il martedì (terzo giorno) consiste nel fatto che il quarto giorno, cioè il mercoledì, si riuniva il tribunale a cui si poteva presentare eventuale accusa di non-verginità della donna e dichiarare subito invalido il patto nuziale. Durante la prima notte di nozze, gli amici dello sposo vegliavano fino all'alba, quando le lenzuola sporche di sangue erano esposte con orgoglio al pubblico come prova della verginità della donna, la quale le conservava per tutta la vita.

La festa del matrimonio era complessa; svolgendosi in casa del padre dello sposo, occorreva un'organizzazione sostenuta per fare fronte all'approvvigionamento delle vettovaglie per molti ospiti e per diversi giorni. Il compito del responsabile delle nozze, che l'evangelista qui chiama «architriclino», era delicato perché doveva calibrare le necessità e fare in modo che tutti potessero mangiare, bere e divertirsi senza problema.

Gli sposi erano separati dagli invitati e stavano sotto un baldacchino: la sposa ornata come una regina e lo sposo come un re, assisi sul trono regale del matrimonio, simbolo delle nozze tra Dio e Israele. Uomini e donne erano separati e stavano in spazi distinti con servizi indipendenti, per cui non si capisce come la madre e suo figlio abbiano potuto dialogare tra loro, dovendo stare in ambienti diversi e distinti, a meno che non si accetti l'ipotesi che ci troviamo di fronte a un aneddoto, cioè a un midràsh, con finalità teologiche, e quindi non di fronte ad un fatto storico.

Un personaggio nuovo e il suo simbolo

Il richiamo alla figura dell'architriclino, nominato tre volte in appena due versetti, nel contesto del racconto, indica una figura usuale nel matrimonio ebraico di famiglie abbienti che si potevano permettere un'organizzazione e una festa nuziale di grande partecipazione. In questo senso la sua presenza ci dice soltanto che le nozze erano di una famiglia benestante; la figura del responsabile delle nozze quindi, se ci trovassimo davanti alla cronaca di un fatto, avrebbe un valore narrativo senza un particolare significato: c'è un matrimonio di una famiglia benestante con molti invitati e necessita un organizzatore della festa che si protrae per giorni.

Nell'intenzione dell'autore del vangelo, però, il fatto storico cede il passo al valore simbolico, che esige da noi una particolare attenzione. Crediamo sia importante, infatti, sottolineare ancora una volta che in tutto il racconto, la sposa non è nemmeno menzionata, mentre lo sposo è citato una sola volta (cf Gv 2,9) e solo per essere rimproverato, mentre l'architriclino è nominato tre volte di seguito (cf Gv 8-9). Non può assolutamente essere una casualità. Dietro vi è una intenzione specifica, che il lettore deve scoprire su indicazione dello stesso Gv che lascia l'indizio delle tre citazioni.

Sul valore simbolico dell'architriclino diverse sono le posizioni degli esegeti. Alcuni (Mateos-Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, 143; F. Manns, *L'Evangelo*, 103) partono dall'analisi filologica e accostano «architriclino» al sostantivo «*archōn*-capo/responsabile», che nel IV vangelo ricorre 4 volte (cf Gv 3,1; 12,31; 14,30; 16,11) e una volta in Ap 1,5, con cui si fa riferimento alle autorità giudaiche. Il riferimento dunque sarebbe a «capi dei giudei-*archōntes*» (cf Gv 3,1; 7,26.48) o anche al «sommo/i sacerdote/i-*archierēs*» (cf Gv 11,47.51; 18,10.13.15.16.19.22.24.26.35; 12,10; 19,15.21) a cui si collegano di solito anche i «farisei» che fanno parte dei «capi» (cf Gv 7,32.45; 11,47.57; 18,3).

In questo contesto e nell'economia del racconto, l'architriclino rappresenterebbe i responsabili del popolo che si sono dimostrati inadatti a cogliere la novità dell'alleanza e la svolta intervenuta con l'ingresso di Gesù nelle nuove nozze rinnovate a Cana. I capi assaggiano il vino eccellente, ma non sanno di dove proviene e, fatto ancora più grave, non sanno leggere il suo significato. Essi si fermano alla banalità dell'evento come appare ai loro occhi ciechi.

Bibbia e giornale, Parola e vita

Il vino estratto dalle giare di pietra, vino «eccellente» (in greco è *kalòs*: «vino bello»), non è dato direttamente al popolo, ma per primo viene offerto ai capi, a coloro che hanno il compito di constatare gli eventi e sancire l'intervento di Dio (cf Lc 17,14) per il semplice fatto che avevano gli strumenti adeguati per «vedere» Dio operare nella storia: essi, infatti, «ascoltano» la Parola e «verificano» i fatti, gli eventi; hanno quindi i due strumenti principi per il discernimento profetico: gli eventi della storia e i criteri della Parola o, come direbbe Karl Barth, il giornale e la Bibbia. Eppure, pur essendo così privilegiati, sono inadeguati e anche inadempienti, perché si fermano alla superficie delle cose: ai fenomeni appariscenti e non sono capaci di scendere nel pozzo profondo della realtà per incontrare le correnti della vita e le dinamiche dello Spirito. Sono talmente tronfi di se stessi e della loro funzione,

anzi ubriachi del loro ruolo, che identificano il loro stesso pensiero, limitato e limitante, con la volontà di Dio.

Gli architriclini sono chiamati non a contrabbandare il loro volere con quello di Dio, ma a riconoscere il vino eccellente, portato dai diaconi e attinto alle giare della vita e delle circostanze. Dio è il miracolo permanente che sta nelle pieghe dell'ordinario più usuale e bisogna avere ascolto fine e sguardo attento per coglierlo oltre il consueto e il banale: non si valuta infatti una opinione, ma si contempla l'evento straordinario della salvezza che si fa storia. Compito dell'autorità non è comandare, ma «ascoltare» la Presenza di Dio dovunque essa si nasconda e dovunque voglia riposare.

L'architriclino del racconto, invece, si limita a osservare che vi è stata una variazione di programma, lo scambio nell'ordine della presentazione dei vini: ha assaggiato il vino eccellente, ma non ha gustato né ha assaporato la novità di quel vino, né si è chiesto come mai fosse capitato proprio lì. Per lui quel vino che pure chiama «eccellente», doveva essere servito «prima», riservando a «dopo» quello scadente. Non si è reso conto che la successione tra «prima e dopo» è saltata, perché quando Dio interviene, non è più il tempo, il «chrònos», a regolare gli eventi, ma solo e unicamente il «kairòs», cioè l'occasione propizia che porta novità e cambiamento.

Se l'architriclino rappresenta i «capi/sommi sacerdoti», egli come questi, non solo non sa riconoscere il senso del vino nuovo, ma vuole impedire che il «secondo vino», cioè Gesù, entri nell'otre del «primo vino» che è quello dell'alleanza del Sinai, perché «non [è] venuto ad abolire la Legge o i Profeti... ma a dare pieno compimento» (Mt 5,17). Per la religione ufficiale il passato è inamovibile, è sicurezza, è l'utero del caldo riposo dove ci si può crogiolare in attesa del nuovo che non arriverà mai, perché cuore, occhi e gusto sono tutti fermi e imbalsamati in un tempo addietro, senza vita e senza prospettiva: una fotocopia sbiadita di qualcosa che non saprà mai suscitare gli spasmi dell'amore che vive di attesa e di sospiri, di paura e di speranza. Bloccati nel passato, vivono del passato, fuori del presente, morti al futuro.

Oltre il passato, l'oggi

L'architriclino «e i capi del popolo sanno che Dio ha parlato a Mosè, e questo basta loro per restare suoi discepoli» (cf Eraldo Tognocchi, *Le nozze di Cana*, 168). Per essi è fuori di ogni logica che vi possa essere qualcuno più grande di Mosè, sebbene lo stesso profeta lo abbia previsto: «Il Signore, tuo Dio, susciterà per te, in mezzo a te, tra i tuoi fratelli, un profeta pari a me. A lui darete ascolto» (Dt 18,15). Anche la Parola di Dio viene vanificata dai cultori del passato che così mettono una ipoteca sulla stessa volontà salvifica di Dio, riducendola a mero strumento di esercizio di potere: «Siete veramente abili nel

rifiutare il comandamento di Dio per osservare la vostra tradizione» (Mc 7,9). Gesù stesso, dunque, distingue tra una tradizione «vostra» e il «comandamento», perché aveva già previsto che gli uomini di chiesa avrebbero sacrificato volentieri il secondo sull'altare della presunzione della prima perché dimentica sempre che ogni tempo è tempo di Dio.

Un'altra posizione, sempre sulla linea della simbologia, è espressa dallo studioso Xavier Léon-Dufour (Lettura dell'evangelo secondo Giovanni, I,308), secondo il quale, l'architriclino è una figura positiva, il cui compito è constatare che finalmente è arrivato il «vino eccellente» e le parole allo sposo, lungi dall'essere parole di rimprovero sono solo una battuta scherzosa, quasi una celia, come dire: Ah, bricconcello, hai voluto cogliere tutti di sorpresa, dando all'inizio vino scadente e portando in tavola solo alla fine vino eccellente! Ci sei riuscito, bravo! (cf *Ibidem*, 300). Su questo stesso versante si colloca anche Aristide Serra (*Le nozze di Cana*, 384-389), che riconosce il valore simbolico del personaggio, ma lo colloca sulla linea dello «stupore/sorpresa» e non già su quella dell'incapacità, che è conseguenza dell'ignoranza di quanto è accaduto: l'architriclino, «il maestro (o incaricato) di mensa, constata, si direbbe con lieta sorpresa, che il vino offerto alla fine, da lui “gustato”, è di qualità superiore, e non sembra biasimare lo sposo per questo. Semplicemente, egli “non sa da dove venga” quella sorpresa. La sua meraviglia rimane senza risposta» (*Ibidem*, 384). Serra poi nella nota 667 (p. 384) mette in relazione Gv 2,9-10 con Eb 6,4-5 che usano gli stessi vocaboli nello stesso senso e con lo stesso scopo:

Sia in Gv che in Eb si trovano tre pensieri espressi: il verbo *gèuō*-io gusto; l'aggettivo *kalòs*-bello/buono/ eccellente e la parola di Dio, *rhêma theoù*, esplicita in Eb e simboleggiata nel vino in Gv. A. Serra conclude la nota con il riferimento a 1Pt 2,3 che ricorre alla metafora del latte per indicare la stessa Parola di Dio. In conclusione, lo stupore dell'architriclino non è altro che l'anticipo di tutti gli altri «stupori» che s'incontrano nel vangelo di fronte ai «segni» operati da Gesù, suscitando così la domanda sulla sua persona e sulla sua identità: «Costui non è forse Gesù, il figlio di Giuseppe? Di lui non conosciamo il padre e la madre? Come, dunque, può dire: “Sono disceso dal cielo”?» (Gv 6,42; cf Mt 13,54-57; Mc 4,41; 6,1-6; Lc 5,21).

Quale Dio per quale Umanità?

Le due interpretazioni simboliche non si escludono né sono alternative, semmai si integrano, perché da un lato è vero che gli «architriclini-sommi sacerdoti e capi» non sono stati all'altezza della novità che la storia portava e dall'altra è pure vero che «anche tra i capi, molti credettero in lui, ma, a causa dei farisei, non lo dichiaravano, per non essere espulsi dalla sinagoga» (Gv

12,42). Da un lato, quindi, c'è l'incapacità di cogliere la novità da parte di un'autorità, lenta per sua natura e anche paurosa di aprirsi al nuovo, che è sempre una incognita di destabilizzazione del potere acquisito, e dall'altra c'è lo stupore/meraviglia che nasce dal «gusto» di un vino mai assaggiato prima. C'è la coscienza, ma non è avvertita perché si ferma al dato e non va oltre.

Gesù non è rappresentabile con l'immagine pietistica del «sacro cuore», bonaccione e melenso con gli occhi stralunati come se fosse reduce da un party a base di cocaina o con i capelli biondi intrisi di brillantina al gel per farlo apparire più come un hippy ante litteram che come un ebreo-palestinese, assoluto e olivastro. Tutto ciò serve ad alienare e a estrapolare il senso di Dio dalla realtà e trasferirsi in un limbo nebuloso di spiritualismo separato dalla vita e dalla storia, disincarnando la sua incarnazione, trasformata in un accidente di cui si sarebbe fatto volentieri a meno.

Al contrario, Gesù porta lo scisma e, dove arriva, impone una scelta e, infatti, dovunque va esercita un magistero che esige una risposta: «Non crediate che io sia venuto a portare pace sulla terra; sono venuto a portare non pace, ma spada» (Mt 10,45); sulla stessa linea il vangelo apocrifo di Tommaso: «Gesù disse, “Ho appiccato fuoco al mondo, e guardate, lo curo finché attecchisce... Forse la gente pensa che io sia venuto a portare la pace nel mondo. Non sanno che sono venuto a portare il conflitto nel mondo: fuoco, ferro, guerra”» (Vangelo Tommaso nn. 10 e 16).

Di conseguenza, nel popolo molti lo accolgono con entusiasmo, altri lo rifiutano con consapevolezza (cf Gv 7,43; 10,19); lo stesso avviene tra i farisei (cf Gv 9,16) e tra i soldati del tempio che arrivano a disobbedire agli ordini ricevuti perché «mai un uomo ha parlato così!» (Gv 7,46). Da qui attraverso il misterioso personaggio dell'architriclino giunge fino a noi la domanda a cui non possiamo sfuggire: chi è Gesù per me? Oggi, adesso e qui?

(34) Sapere dove si sta

«[L'architriclino] non sapeva di dove è [il vino] ... Gesù, sapendo che era venuta la sua ora» (Gv 2,8; 13,1)

Gv 2,9: «Come poi l'architriclino gustò l'acqua divenuta vino – e non sapeva da dove è, ma sapevano i diaconi/servitori ...».

Qualunque sia la simbologia dell'architriclino, che abbiamo trattato nella puntata precedente, la figura non è superflua, ma ha un significato nell'economia del racconto giunto a conclusione. È strano, infatti, che il quadretto nuziale non si chiuda in un clima festoso «in cui vissero tutti felici e contenti», ma resti nella perplessità del responsabile delle nozze che constata, anche se solo superficialmente, la diversità del vino perché non sapeva che veniva dall'acqua trasformata: «e non sapeva da dove è, ma sapevano i diaconi/servitori, loro che avevano attinto l'acqua» (Gv 2,9).

Tra banalità e kairòs

Questo personaggio, che l'evangelista cita ben tre volte in appena due versetti, è chiuso nello sbalordimento del suo stesso stupore e, pur provenendo dalla tradizione giudaica, non si accorge di nulla, «non sa» il «dove» del «vino bello». L'unica cosa che sa fare è confabulare umoristicamente con lo sposo, chiamato in causa solo a questo scopo. Al contrario «lo sanno» i diaconi/servitori», cioè coloro che erano alle dipendenze dell'architriclino. Egli rappresenta i responsabili della religione, l'autorità, e senza esagerare, possiamo anche dire, il sinedrio, cioè coloro che formalmente rappresentavano la volontà di Dio. «Tutti i capi dei sacerdoti e gli scribi del popolo» sanno tutto sull'arrivo del Messia, sanno perfino che deve nascere a Betlemme, lo annunciano a Erode e ai magi (cf Mt 2,4-6), ma sono estranei ai movimenti di Dio, come se vivessero in un altro mondo. Sono talmente abituati a praticare la religione del dovere che si dimenticano della vita dove Dio esplose e si rende presente. Si ribaltano veramente i ruoli: quelli che dovevano sapere non sanno e quelli che non erano obbligati, invece, sanno: «Ha rovesciato i potenti dai troni, ha innalzato gli umili» (Lc 1,52).

Un nuovo mondo sta cominciando, il mondo di Dio, capovolto in rapporto a quello della religione ufficiale che si ferma alle apparenze, alle convenienze, agli usi e tradizioni e perde di vista il cuore degli eventi, la loro origine, ma anche il loro senso. Chiusi nel principio uterino del «si è sempre fatto così» (per cui non c'è altra novità che il proprio passato), chiudono anche Dio nella

prigione della propria mentalità meschina e retriva e lo incatenano alle micro-prospettive della loro stretta vista che non sa mai oltrepassare il confine dell'ovvio e del consueto. Se l'architriclino fosse stato permeabile al dubbio o quanto meno all'interrogativo, di fronte a un fatto nuovo, qui «il vino bello» dato alla fine del banchetto, si sarebbe domandato come ciò potesse accadere e perché. Non si sarebbe semplicemente rassegnato, limitandosi a dare un buffetto allo sposo, ma avrebbe indagato fino a incontrare il «kairòs» della sua vita, fino a incontrare l'evento nuovo per eccellenza, Gesù, lo Sposo atteso che ha mutato l'acqua in vino.

Il povero sposo, vera figura occasionale e insignificante, colui che avrebbe dovuto essere insieme alla sposa, il protagonista della festa, invece, interpellato sembra di stare lì «a sua insaputa», in funzione pleonastica alla dinamica del racconto: c'è solo per permettere all'architriclino di stupirsi, banalizzando se stesso e la stessa figura dello sposo. La sua presenza fugace nel finale ha quasi lo scopo di mettere in risalto la sua assenza che ha dominato tutto il racconto. Lo sposo è altrove, anzi è un Altro.

Sapere, conoscere e vedere

L'evangelista sottolinea in un inciso che l'architriclino «non sapeva da dove» venisse il vino «bello». Il tema «sapere/non sapere» è caratteristico di Gv e ha sempre attinenza con la personalità di Gesù, la sua missione, la sua natura e il suo rapporto con il Padre, che diventa la discriminante della sua relazione con la religione ufficiale e con il «sapere» comune della religione che si ferma alla superficialità.

Per almeno 121 volte ricorrono nel IV vangelo il verbo «òida – conosco/so» e derivati. A questo verbo bisogna prestare attenzione perché esprime un universo semantico di straordinaria portata anche teologica.

Si tratta di un verbo irregolare perché nel NT si trova solo in alcuni tempi: il perfetto secondo indicativo (che ha valore di presente: «conosco/so»); il piuccheperfetto secondo indicativo (che ha valore di imperfetto: «conoscevo/sapevo»); l'imperativo nelle sole seconde persone («sappi – sappiate»); il congiuntivo presente, escluse le terze persone («che io sappia»); l'infinito («sapere») e il participio (sapendo).

Il verbo si forma dalla radice «[e]id-» da cui proviene il tempo aoristo del verbo «horào – io vedo», da cui deduciamo che c'è corrispondenza tra «sapere/conoscere» e «vedere». La conoscenza, cioè la sperimentazione di un fatto, di una persona, di un evento, di un sentimento è la visione di essa a un livello profondo: contemplare e sperimentare, vedere e toccare sono la stessa cosa perché procedono dalla stessa fonte che è la conoscenza vissuta, la

sapienza. Mai, infatti, nella Bibbia la conoscenza e la sapienza sono eventi astratti, avulsi dall'esperienza, al contrario, essi sono la centralità dell'esistenza che si snoda tra visione e sperimentazione, tra contemplazione ed evento visibile. Conoscere è vedere la realtà nella sua essenza interiore e intima. Non a caso in ebraico il verbo «yadhà – conoscere» indica anche l'atto sessuale tra uomo e donna: la sperimentazione vitale che è l'amore vissuto è l'atto di conoscenza più profondo della esperienza umana.

L'architriclino «non sapeva» perché era perduto nella superficialità di un evento nuovo che non ha saputo leggere, gustare, vedere e assaporare in tutta la sua gravidanza e sapienza. Egli si limita ad assaporare il gusto ovvio, ma non riesce ad andare al «senso» di quel gusto «bello» che avrebbe dovuto aprirgli le porte del cuore alla comprensione della storia antica che pur conosceva, come vedremo. Egli è fermo all'epidermide di ciò che appare e non s'interroga sul gusto interiore che quel vino porta in sé come messaggio-anticipo di un tempo nuovo. Non sapendo gustare la novità che cambia il corso di quello sposalizio, egli perde di vista e gusto anche il suo passato e la storia da cui proviene. Le apparenze non solo spesso ingannano, ma sovente, molto sovente, sono la negazione della verità e della stessa realtà che vorrebbero svelare.

«Sapere», discriminante della salvezza

Due capitoli più avanti, al bordo del pozzo di Giacobbe, una donna di Samaria, estranea e nemica, pur nella diffidenza del momento si lascia interrogare dall'uomo nuovo che le sta di fronte e accetta di dialogare con lui, lei samaritana con un giudeo e per giunta uomo: «So che deve venire il Messia, chiamato Cristo: quando egli verrà, ci annuncerà ogni cosa» (Gv 4,25). La donna considerata reprobata è proiettata verso il Messia che ancora non vede, è pronta ad accoglierlo, a differenza dell'architriclino, emblema dei responsabili della religione ufficiale, che invece si ostina nella sua chiusura: «Non sapeva di dove veniva». Anche il paralitico alla porta delle Pecore, guarito sulla parola di Gesù «non sapeva chi fosse» (Gv 5,13); ma quando, poco dopo lo incontra e lo riconosce, corre dai capi Giudei a riferire di «sapere chi è» ed essi invece di cogliere l'evento di novità, tramano persecuzione contro di lui perché si fermano a difendere «il sabato» (Gv 5,14-18). Gli uomini di qualsiasi chiesa sono più interessati a salvare lo «status quo» delle loro istituzioni che generalmente si identificano con i loro privilegi, piuttosto che aguzzare la vista per cogliere «i segni» di un tempo nuovo che avanza e non torna mai indietro.

Pure il cieco nato dapprima non sa di dove sia Gesù che lo ha guarito (cf Gv 9,12), ma di un fatto è certo: egli ha sperimentato, ha visto che prima «ero

cieco e ora ci vedo» (Gv 9,25). I capi vorrebbero convincerlo che Gesù è un peccatore, ma egli sta fermo sull'unica conoscenza di cui dispone: la sua esperienza contro la quale nessun ragionamento, nessun principio religioso può avere la meglio perché egli da quaranta meno un anno era cieco e ora ha di nuovo la vista. Egli stesso è la prova che la sua conoscenza di Gesù non può fermarsi all'apparenza e alle esigenze della religione, ma va oltre l'inimmaginabile: se lo ha guarito ci deve essere qualcosa di grande che sfugge a lui, ma sfugge in modo drammatico anche «ai Giudei», a coloro cioè che avrebbero dovuto indirizzarlo a leggere l'evento vissuto e a dargli un nome. Essi invece, che si credono sapienti perché «gestiscono Dio» e s'illudono di conoscerlo solo perché conoscono a memoria i passi della Scrittura, «non sanno» nulla di Dio: si può essere efficienti uomini di religione ed essere al tempo stesso lontani da Dio perché religione e Dio sono incompatibili. La religione esige la pratica, Dio richiede la fede. La religione si nutre di rituali ripetitivi e morti, la fede vive di conoscenza e gusto dell'esperienza di Dio. La religione è esteriore, Dio vive e si rivela solo nell'intimità del profondo. Lo stesso avviene per Marta di fronte alla morte del fratello Lazzaro (cf Gv 11,22.24).

a) Frequenza e pratica non danno garanzie

«Anche Giuda il traditore, conosceva quel luogo, perché Gesù spesso si era trovato là con i suoi discepoli» (Gv 18,2). La consuetudine non è motivo sufficiente di conoscenza: si può frequentare lo stesso luogo per una vita, si può «andare» sempre in chiesa, si può «dire» da una vita il breviario, si può stare da una vita e oltre in un monastero, in un convento, in una parrocchia, si può essere cioè consuetudinari abituali e fedeli, praticanti a orario fisso, ma ciò non significa che si sperimenta colui che «sta in quel luogo». Per conoscere «quel luogo» come «tòpos», cioè come spazio di incontro e di esperienza bisogna aprirsi all'inverosimile e all'imponderabile, essere disposti a lasciarsi abitare dal «kairòs – evento propizio» per potere assaporare la Shekinàh che viene a posare la sua dimora in mezzo a noi. In questo contesto, pregare è illimpidirsi lo sguardo per vedere e vedere è abituarsi a sperimentare per giungere a una comunione fisica che immerga nella contemplazione di eventi e fatti inauditi e anche sperimentati. Se davanti a noi passa il calice del vino «bello» e ci limitiamo a dire che è «molto buono», senza coglierne la personalità di chi quel vino ha portato, allora possiamo anche essere specialisti, tecnici della religione, senza necessariamente sapere cosa significhi essere credenti nel e col cuore. Si può essere religiosi aridi, ma mai credenti senza sentimento.

b) Il desiderio del «mio Signore»

Maria di Màgdala è un esempio della fede che si consuma nell'esperienza/conoscenza: ai due personaggi misteriosi che stanno a guardia del sepolcro vuoto, confessa «non so dove l'hanno posto ... il mio Signore» (Gv 20,13). Il suo desiderio di conoscenza del «luogo» non è legata al «posto», ma esclusivamente alla sua relazione con il «mio Signore». In questa affermazione affettiva c'è l'esperienza di un'intimità assoluta che esprime lo strazio di non sapere dove sia l'amato. Maria è la donna del cantico che cerca disperata il suo amato e impazzisce finché non lo avrà trovato. È il suo cuore a essere senza «luogo» perché privo del suo amore: «Il mio Signore». Il dolore è così intimo e profondo che anche la presenza di Gesù «in piedi» dietro di lei non è sufficiente perché, quando il cuore è desolato dall'assenza dell'amato o dominato dal desiderio di trovarlo perché carico di paura per averlo perduto, si perde la cognizione del tempo e della conoscenza, della speranza e della stessa esperienza: «Non sapeva che fosse Gesù» (Gv 20,14).

c) Non rassegnazione, ma pienezza di vita

Anche Gesù nel quarto vangelo è esperto di conoscenza/sapienza perché il fondamento della sua esperienza e della sua visione è il Padre che testimonia per lui (cf Gv 5,32; 8,14), essendo «il luogo» fondamentale e intimo della propria identità. Il Padre è «il dove» del Figlio (cf Gv 7,28) che non ammette menzogna perché la relazione di vita è fondata sulla verità e sulla Parola (cf Gv 8,55; 12,50) che si esprime nella missione (cf Gv 7,28). Gesù, sapendo ciò che c'è nel cuore di ciascuno (cf Gv 2,25) sa anche chi è aperto alla fede che porta al discepolato e chi si chiude in sé fino al tradimento che oscura ogni conoscenza perché accentrato sull'interesse proprio (cf Gv 6,64; 13,11.18).

Egli conosce/sa anche riconoscere i figli di Abramo (cf Gv 8,37) in vista della conoscenza delle necessità del popolo di Dio che ha fame e deve essere sfamato (cf Gv 6,6), pur conoscendo la possibilità dello scandalo che non elimina, ma mette in conto perché lo conosce e quindi lo previene (cf Gv 6,61).

Egli conosce/sa anche l'ora suprema della sua morte che s'identifica nel tempo dell'unità col Padre che esprime la totalità dell'amore «fino alla fine», per cui conoscenza e sapienza s'identificano nell'amore e nella relazione esperienziale col Padre (cf Gv 13,1.3).

Gesù conosce gli eventi della sua vita e non si lascia vivere da ciò che accade, ma ciò che avviene diventa il teatro della sua coscienza e della sua consapevolezza: è lui che guida gli avvenimenti che accadono e non li subisce mai passivamente (cf Gv 18,4). Anche in punto di morte, egli non perde la sua

consapevole conoscenza, ma proprio per questo «sapendo che ormai tutto era compiuto, affinché si compisse la Scrittura» (Gv 19,28), effonde il suo Spirito come in una nuova creazione (cf Gv 19,30). La sua conoscenza/sapere qui raggiunge il suo vertice e spalanca le porte alla Scrittura, cioè al criterio di valutazione della vita e degli eventi che la costellano. Anche la morte acquista senso perché sottomessa alla conoscenza del compimento della Scrittura, diventando così «pienezza» di vita.

L'acqua vino di Cana e l'acqua sangue del Nilo

C'è un abisso con l'atteggiamento dell'architriclino che, se si fosse lasciato interrogare dal «vino bello» giunto sulla sua tavola, avrebbe scoperto che esso portava «il vangelo» della novità e, invece di dedicarsi a commentare l'ovvio, si sarebbe interessato a capire «il perché e il modo» di ciò che è accaduto. Forse avrebbe chiamato «i diaconi» e avrebbe chiesto informazioni supplementari e allora, scoprendo che l'acqua era stata trasformata in vino, non gli sarebbe stato difficile riandare, con la memoria storica dell'esperienza di fede d'Israele, al «principio» della storia, quando il suo popolo poté sperimentare l'irruzione di Dio assistendo al mutamento dell'acqua del Nilo trasformata in sangue: «Prenderai acqua del Nilo e la verserai sulla terra asciutta: l'acqua che avrai preso dal Nilo diventerà sangue sulla terra asciutta» (Es 4,9). L'acqua/sangue del Nilo è anticipo di un altro sangue: quello che avrebbe salvato la vita degli Ebrei, chiusi nelle loro capanne, mentre l'angelo della morte passava nella notte di Pasqua, facendo strage di primogeniti in terra d'Egitto (cf Es 11,4-7). Avrebbe saputo e capito che il «segno» antico era solo prefigurazione del segno nuovo e questi diventava la chiave per capire ciò che stava per cominciare e proiettarlo in un significato storico salvifico di portata universale. Con le nozze di Cana infatti comincia un tempo nuovo, il tempo del Regno, il tempo del Messia.

L'architriclino, nonostante presieda lo spozalizio, vive invece avulso dalla Parola di Dio vissuta come appello alla coscienza e alla conoscenza, perché è impantanato nella quotidianità della religione come bisogno gratificante per cui non riesce a vedere oltre il confine della sua esperienza piccola e insignificante che banalizza anche il «Mistero» di Dio e la rivoluzione del suo «Vangelo». Seduto al banchetto con compagni di ubriacatura, si limita a chiamare lo sposo e rilevare che nella sala nuziale è entrato un vino «altro», di cui però lui non riesce a percepire la personalità e il senso. Ancora una volta, ieri come oggi, Dio passa, si ferma e compie «segni» travolgenti, ma la religione della tradizione e dell'ovvio usuale non se ne accorge, lasciandolo passare invano.

(35) E io dissi: «Chi sei, o Signore?»

«E il Signore rispose: “Io sono Gesù, che tu perseguiti”» (At 26,15)

**Gv 2,9b: «L’architriclino... non sapeva da dove è (il vino),
ma sapevano i diaconi/servitori...».**

Siamo quasi alla fine del nostro lungo pranzo nuziale, durato non alcune ore come è tradizione, ma più di due anni; prima di riflettere sugli ultimi due versetti, è necessario aggiungere ancora qualche tassello alla puntata precedente e capire il pensiero dell’autore che è sfuggente come un’anguilla, costringendoci a inseguirlo «dove» lui sa di volerci portare. L’obiettivo del racconto, infatti, non è cronachistico né agiografico.

Sarebbe ben strano se il racconto fosse agiografico, perché di Gesù nulla sappiamo se non le poche e scarse notizie essenziali, funzionali in Giovanni alla sua personalità di Figlio di Dio: sappiamo che nacque a Betlemme (ma non sappiamo quando), che ebbe una madre di Nàzaret e un padre legale; che svolse la professione di falegname prima e «rabbino» nell’ultimo tratto della sua vita, ma non sappiamo se per uno o due o tre anni; sappiamo che fu molto polemico con il potere religioso, con il quale cercò di evitare lo scontro finché poté, defilandosi in località lontane dai palazzi che contavano; sappiamo che alla fine dovette accettare lo scontro frontale e non si tirò indietro, correndo il rischio della sua stessa vita senza scendere a compromessi; sappiamo che morì a causa della instabilità istituzionale che la sua esistenza e le sue parole rappresentavano per la religione formale, alleata con il potere politico per farlo fuori e riuscendoci in modo illegittimo e illegale.

Valore teologico del racconto

Il racconto e l’importanza che assume, collocato al «principio» del «libro dei segni» (Gv 2-12), hanno valore «teologico» nella prospettiva dell’intero vangelo che la tradizione attribuisce alla scuola di Giovanni. Esso serve a mostrare la personalità di Gesù e ad aiutarci a scandagliare la sua «identità». Tante volte abbiamo detto che il IV vangelo (ma anche Marco) ruota attorno alla domanda: «Chi è Gesù?». In altre parole: come «conoscere/sapere» la sua identità? «Dove» incontrare la sua straordinaria personalità? Il racconto di Cana anticipa i temi di tutto il vangelo dalla prospettiva dell’alleanza del Sinai, che l’autore non considera superata, ma la condizione per un rinnovamento radicale che passi di nuovo attraverso il tema profetico della nuzialità (cf Os 2), del ritorno di Dio in mezzo al suo popolo dopo l’esilio e l’abbondanza della vita come ritorno al giardino di Eden (cf Is 40) dopo la siccità della separazione e abbandono.

Per questo, alla fine del racconto, che termina col versetto 10, l'autore si riserva di annotare che l'architriclino, cioè il rappresentante ufficiale della religione formale, non sapeva di «dove» veniva il «vino bello», qui simbolo della presenza di Dio, visibile in Gesù. Sul «dove» ci siamo soffermati nella puntata precedente, qui vediamo in breve il senso cristologico dell'avverbio «dove – pòthen», che nel IV vangelo ricorre 13 volte, su 29 occorrenze in tutto il NT, quasi la metà, per cui si può dire che è un termine importante nella teologia giovannea. In Gv 1,48 Natanaèle chiede a Gesù: «Dove mi conosci?» e Gesù risponde: «Ti conoscevo già prima che Filippo ti chiamasse». Qui il dove per due volte si relaziona con la conoscenza per fare emergere la vera consistenza del capo del popolo (Natanaèle è membro del sinedrio) che non ha una consuetudine con «i segni dei tempi» (Sir 42,18; Mt 16,3), ma si barcamena nella banalità dell'ordinario, standosene sotto il fico. Incontrare Gesù significa scoprire il proprio dove, affinare la propria prospettiva, orientare la direzione della propria vita per riconoscere da dove egli viene e accogliere i doni che egli offre, in primo luogo la «alleanza nuova» (Ger 31,31).

Sapere da dove viene il Signore

Il primo aspetto riguarda «l'origine» di Gesù e quindi la sua relazione col Padre: gli abitanti di Gerusalemme, disorientati di fronte al comportamento dei loro capi, sono perplessi sulla persona e l'operato di Gesù, ma hanno una certezza: «Costui sappiamo di dov'è; il Cristo invece, quando verrà, nessuno saprà di dove sia» (Gv 7,27); per due volte ricorre l'avverbio «dove – pòthen». Gesù risponde loro di non illudersi, perché possono arrivare a conoscere il «luogo» della sua nascita, ma senza attitudine spirituale non potranno mai scoprire la «sua origine», quella che lo mette in relazione con «chi mi ha mandato... e voi non conoscete» (Gv 7,28). Ancora una volta il «dove» è intimamente legato alla «conoscenza», che non è cognizione di dati, ma esperienza di vita.

Da parte sua Gesù conosce il suo «dove» d'origine e anche quello del suo compimento, a differenza dei farisei che invece si ostinano nel loro limite, impedendosi da soli qualsiasi conoscenza e qualsiasi prospettiva: «So da dove sono venuto e dove vado. Voi invece non sapete da dove vengo o dove vado» (Gv 8,14).

Gli avversari di Gesù non possono accettare di non avere sotto controllo anche Dio perché per avere il monopolio della religione devono imbrigliare Dio nei loro schemi e nei loro riti: «Quest'uomo non viene da Dio, perché non osserva il sabato» (Gv 9,16). Essi arrivano ad addomesticare alle loro mire e pensieri anche la tradizione dietro la quale si rifugiano per fuggire dalle novità di Dio:

«Noi siamo discepoli di Mosè! Noi sappiamo che a Mosè ha parlato Dio; ma costui non sappiamo di dove sia» (Gv 9,28-29).

A essi pensava il profeta nel riportare le parole del Signore: «I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie» (Is 55,8). Solo l'esperienza salvifica (la guarigione dalla cecità) libera l'anima e il cuore da ogni condizionamento prevenuto e legge la realtà per quello che è, chiamandola per nome: «Voi non sapete di dove sia, eppure mi ha aperto gli occhi» (Gv 9,30). È la religione del dovere che si contrappone alla fede della ricerca. Scomodano anche Mosè, senza rendersi conto che se avessero ascoltato il condottiero, avrebbero fatta propria la sua preghiera e oggi la sperimenterebbero compiuta: «Mosè disse al Signore: “Il Signore, il Dio della vita di ogni essere vivente, metta a capo di questa comunità un uomo che li preceda nell'uscire e nel tornare, li faccia uscire e li faccia tornare, perché la comunità del Signore non sia un gregge senza pastore”. Il Signore disse a Mosè: “Prenditi Giosuè, figlio di Nun, uomo in cui è lo spirito”» (Nm 27,15-18)1.

Il Profeta pari a Mosè

In ebraico il nome «Yehosua'h» nella forma lunga, oppure «Yoshua'h» nella forma corta, significa «Giosuè/ Gesù». La Bibbia greca della Lxx traduce sempre con «Iēsoûs – Gesù». Il nome è come di solito «teoforico» perché ha il significato di «Dio salva»2. Nel libro dei Numeri, Giosuè è successore di Mosè, ma nel libro del Deuteronomio c'è la promessa al popolo e a Mosè di suscitare un profeta «pari a» Mosè stesso, il profeta più grande di tutti i tempi: «Il Signore, tuo Dio, susciterà per te, in mezzo a te, tra i tuoi fratelli, un profeta pari a me. A lui darete ascolto» (Dt 18,15).

Ecco, il profeta di Dio è ora davanti a Israele, al popolo di Gerusalemme, ai capi, agli scribi e farisei e costoro prendono per sé il Mosè accomodato ai loro bisogni e non si rendono conto che la sua preghiera è stata esaudita nella persona di Gesù che parla «in mezzo a loro»; ma essi perduti nel deserto della loro religiosità senza Dio, non sanno «di dove sia».

Si spiega così perché non possono accogliere i doni dell'abbondanza che egli annunzia: il vino bello delle nozze dell'alleanza rinnovata (Cana in Gv 2,9), l'acqua viva della coscienza delle proprie scelte (Samaritana in Gv 4,11) e il pane che sfama (il pane/eucaristia dell'abbondanza in Gv 6,5). Essi sono ciechi pur vedendo, miscredenti pur praticando la religione, sazi di sé, nella presunzione di credersi i rappresentanti della volontà di Dio. A loro è precluso il soffio dello Spirito che «soffia dove vuole e ne senti la voce, ma non sai da dove (pòthen) viene né dove va» (Gv 3,8). Per cogliere lo Spirito e il suo «dove» bisogna essere disposti a staccarsi dalle proprie sicurezze per correre

tra le spire del vento e lasciarsi portare in luoghi e «dove» inesplorati e forse mai sognati.

Nel IV vangelo pare che l'unico interessato a sapere il «dove» di Gesù sia l'uomo più lontano da lui, per compito e per stato: Pilato, il procuratore romano, rappresentante di quel potere antagonista con il servizio annunciato e vissuto da Gesù ed espressione di una potenza deificata, tanto che il suo imperatore è «divino» per antonomasia. Incuriosito dal mistero che circonda quell'uomo che si trova di fronte, non esita a chiedere, disarmante: «“Di dove sei tu?”». Ma Gesù non gli diede risposta» (Gv 19,9). Non è tempo di discussione tra concezioni di vita e di poteri: il dramma è agli sgoccioli e anche Pilato è nelle mani di un gioco più potente di lui, perché la sua legittima domanda è immediatamente stritolata nelle maglie dell'alleanza tra la religione e il potere, la spada e l'altare: «Se liberi costui, non sei amico di Cesare!» (Gv 19,12).

Se Cesare prende il posto di Dio

Ai capi dei sacerdoti interessa non l'amicizia di Cesare né tantomeno quella di Pilato, ma che non si rompa il patto di stabilità tra il potere religioso e quello politico, pagando il prezzo della consegna di Gesù che afferma di essere «Figlio di Dio», anzi proprio per questo. Qui si svela il «dove» dei capi dei sacerdoti, cioè delle guide, coloro che si vantavano di essere discepoli di Mosè, il padre dell'esodo e il maestro del Sinai, il profeta dell'alleanza sponsale, colui che guidò il suo popolo, gli antenati dei capi di oggi, a scegliere Dio come proprio Re, trasformandolo in popolo regale (cf Es 19,6; 1Pt 2,9). Essi sono apostati perché rinnegano il Dio del Sinai e danno nome al vitello d'oro chiamandolo Cesare, il come di un imperatore qualsiasi, una caricatura di re, di norma pazzo e assassino: «Risposero i capi dei sacerdoti: “Non abbiamo altro re che Cesare”» (Gv 19,15) che è il capovolgimento della promessa unica e solenne: «Quanto ha detto il Signore, lo faremo e lo ascolteremo» (Es 24,7). È l'apostasia totale.

Solo in questa prospettiva si può capire l'economia del racconto di Cana come midràsh dell'alleanza del Sinai: Cana è l'invito, anzi l'appello alla coscienza di Israele ad abbandonare la teoria dei Cesari che hanno dominato la sua vita e il suo cuore per tornare al Dio di Abramo, al Dio di Isacco, al Dio di Giacobbe, al Dio dei Padri (cf Es 3,16), lavandosi e purificandosi non già nell'acqua delle giare che sono vuote e abbandonate, ma nel sangue, cioè nella vita di Dio stesso che non esita a darsi per amore (cf Gv 15,13). Il racconto delle nozze di Cana è un affresco mite e seducente di un Dio prossimo che viene a cercare chi si era smarrito nei patti scellerati con il potere, aderendo a una religione di comodo che fa a meno di Dio, pur servendosene

peccaminosamente, perché non può vivere senza il guinzaglio del «cesare» di tuo.

Per questo l'architriclino non ha saputo o potuto riconoscere il vino bello dell'alleanza sinaitica nuova perché non aveva il collirio adatto (cf Ap 3,18) per vedere e contemplare che «lo sposo di quelle nozze (Cana) raffigurava la persona del Signore» (Sant'Agostino, In Johannis Evangelium. Tractatus CXXIV 9,2). Abbiamo qui una prova del metodo di Giovanni: il significato materiale delle singole parole o dei personaggi (la figura dello sposo, più allusa che reale) è simbolo di un altro Sposo che solo chi possiede o è posseduto dallo Spirito può cogliere e assaporare (cf 1Cor 2,11).

L'apparenza, il simbolo e la realtà

Nelle nozze degli umani, il vino buono si spreca all'inizio perché l'obiettivo è fare «bella figura» con gli ospiti e, alla fine, quando tutti sono ubriachi e nessuno è più in grado di distinguere il vino dall'acqua, si mette in tavola vino scadente; nelle nozze del Regno, al contrario, poiché si guarda all'evento in sé, quando il Messia porterà a compimento la storia e il suo senso, che oggi può apparire confuso e complicato, allora, e solo allora si gusterà il «vino bello» della comprensione di ciò che si è vissuto. Nella prospettiva del Regno non si guarda alla «figura», cioè all'apparenza, ma si è proiettati verso la dimensione escatologica, «in quel tempo» unico e assoluto, quando contempleremo la Sposa di Dio, la Gerusalemme del cielo «adorna per il suo Sposo» (Ap 21,2), pronta a riscattare il pianto di «Rachele (che) piange i suoi» (Ger 31,15; Mt 2,18), perché ora accoglie l'umanità intera invitata a prendere parte alle «nozze dell'Agnello» (Ap 19,7), sigillo definitivo e supremo dell'alleanza aperta e conclusa nel segno della Parola sul monte Sinai, quando Dio scelse Israele e Israele si consacrò al suo Signore (cf Es 19,8; 24,3.7).

Il racconto di Cana s'interrompe in modo brusco, senza conclusione, restando in sospeso, perché ogni lettore sia costretto a fermare il suo pensiero e a immaginare ciò che non è scritto, perché lo riguarda direttamente: qual è il mio posto di lettore in questo racconto? Quale personaggio descrive il mio stato d'animo, la condizione della mia fede, il mio «dove» nel cammino della mia ricerca?

In altre parole, il racconto di Cana resta «sospeso» perché aspetta la risposta all'interrogativo di fondo: a che punto sono della mia storia della salvezza? Sono seduto al banchetto delle nozze dell'Agnello o sono ancora nel giardino di Eden alla ricerca dell'albero «gradevole agli occhi e desiderabile per acquistare saggezza» (Gen 3,6)? Sono schiavo in Egitto, in attesa dell'irruzione di Dio, nella quale forse non spero più? Sono forse nel deserto a rimpiangere il passato, preferendo la schiavitù alla fatica del cammino verso la

libertà? Ho preferito il «dio facile», rappresentato dal vitello d'oro, o il Dio esigente della coscienza sulla cima del monte che consegna le «dieci parole» di responsabilità? Non è affatto scontato che ciascuno di noi sia nel NT, accanto a Gesù Cristo, Messia e garante. No, non è proprio scontato.

Chi è Gesù per me?

Si può essere papi, vescovi, preti, consacrati, cristiani, studiosi della Bibbia da generazioni e generazioni e si può essere benissimo fuori della stanza nuziale, senza abito della festa (cf Mt 22,10-14), lontani dall'alleanza e dal Dio dal volto umano manifestato in Gesù di Nàzaret. La domanda cruciale è solo una e non può essere posta in altro modo: «Chi è Gesù per me?».

A questa domanda si deve rispondere e non si può rimandare; non è neppure sufficiente dare risposte prefabbricate, come fanno gli apostoli che riportano le «opinioni» degli altri: Giovanni Battista, Elia, Geremia, un profeta (cf Mt 16,14) o come fa Pietro stesso che crede di risolvere tutto affidandosi all'attesa messianica: «Tu sei il Cristo!» (Mt 16,16). Anche la sua risposta, che poteva venire dallo Spirito, è invece così generica e imprecisa che Gesù si sente in dovere di snudare la superficialità e doppiezza fino a chiamarlo satana: «Satana! Tu sei a me di scandalo» (Mt 16,23).

La domanda «Chi è Gesù per me?» impone al lettore di andare oltre il racconto di Cana, di scendere tra le pieghe delle parole che lo descrivono e di immergersi nel cuore dei sentimenti nascosti nel pozzo dello spirito. È il momento supremo della coscienza, che non può ingannarsi davanti a un evento che attende solo di essere vissuto: lo Sposo è giunto, le nozze possono cominciare! Si accendano le lampade (cf Mt 25,6).

È il momento della verità senza sconto: Gesù è un sistema di conoscenze catechetiche? Una struttura di dogmi o di etica? Un marcatore di civiltà da contrapporre ad altre? La chiave di un codice di potere? Lo strumento per esigere privilegi e «valori», magari non negoziabili? Oppure è una Persona che vuole essere incontrata, accolta, amata e frequentata?

Se è una Persona, c'è spazio per i sentimenti profondi fino all'innamoramento che fa sì che «quella Persona» diventi l'asse portante, il referente, il punto di arrivo e di partenza della vita, delle scelte, degli eventi, della morale, del pensiero, della fede e della speranza: «Il Dio della mia vita» (Sir 23,4).

(36) Il racconto delle nozze di Cana

«A mezzanotte si alzò un grido: Ecco lo sposo!» (Mt 25,6)

«La nuova Gerusalemme... pronta come una sposa» (Ap 19,7 e 21,25)

Gv 2,9d-10: «L'architriclino... chiama lo sposo 10e gli dice: "Chiunque all'inizio/dapprima offre il vino 'bello'/eccellente e quando [tutti] sono ubriachi, quello scadente; tu, [invece] hai voluto conservare il vino 'bello'/eccellente fino ad ora"».

Siamo alle battute finali del racconto delle nozze di Cana, che ci ha svelato una prospettiva nuova, proiettata verso il contesto della storia già accaduta, ma che deve ancora avvenire in maniera compiuta. Giunti alla fine prendiamo atto che, come abbiamo detto più volte, non vi è cenno alla sposa che è la grande assente del racconto. Ma la sua assenza è ingombrante, perché parla più ancora che se fosse presente: la finalità del racconto, nell'ottica dell'autore, non è la cronaca di un matrimonio o la santificazione anticipata dello sposalizio cristiano, come se Gesù stesse istituendo «il sacramento» nuziale; al contrario, l'obiettivo specifico, che ora dovrebbe essere certo per noi che abbiamo vissuto questo percorso insieme a tutti i personaggi del racconto, è il rinnovo dell'alleanza del Sinai nella persona di Gesù, il vero sposo, atteso dall'umanità.

In mezzo a voi c'è uno che non conoscete

Per la terza volta consecutiva in due versetti, l'autore nomina l'«architriclino», il responsabile organizzativo dei rifornimenti per la festa perché tutto si svolga senza problemi. Egli però non è riuscito a gestire «l'evento», perché è stato travolto dalla mancanza di vino, di cui non si è nemmeno accorto, perché ha provveduto «la madre».

Nell'ottica dell'evangelista, costui non è un organizzatore qualsiasi; egli, al contrario, è il rappresentante ufficiale dell'«*archierèus*/capo dei sacerdoti», cioè dell'autorità ufficiale d'Israele, che avrebbe dovuto garantire la realizzazione dell'alleanza, mentre invece si è affaccendata in tutt'altro (cf Gv 18,13). Finalmente troviamo lo «sposo», che è una figura secondaria, quasi inutile, anzi inesistente, se non fosse per l'incidente del vino mancato, che «l'autorità» presente interpreta in maniera banale come un errore di organizzazione. Quando l'autorità manca di prospettiva, finisce sempre per essere un ostacolo. Ad andare più in profondità, però, scorgiamo che l'«architriclino», senza nemmeno rendersene conto, dice due cose importanti:

a) il vino nuovo, quello che viene dopo, è superiore a quello che c'era prima: è eccellente;

b) manifesta la sua *sorpresa* per la superiorità del vino nuovo, quasi a volere dire che in tutta la sua vita non ne aveva assaggiato uno come questo.

Nonostante questa constatazione e il suo «stupore», egli non riesce ad andare oltre: l'espressione che rivolge allo sposo, «fino ad ora», lascia intendere che ci troviamo di fronte a due epoche, a due tempi, a due mondi: il mondo «fino ad ora» e il mondo che comincia da «adesso in poi». Egli non si rende conto della presenza di Gesù e dell'azione da lui compiuta, per cui non si apre al fatto nuovo accaduto sotto i suoi occhi, che spacca in due la storia e il tempo, in «prima di Cristo» e «dopo di Cristo».

Per l'autorità religiosa il «nuovo» è prigioniero del passato, una integrazione nella continuità della tradizione per cui nulla cambia, anche se tutto si trasforma. Oggi si direbbe «l'ermeneutica della continuità» che spiega certamente una linea teologica o, se si vuole, anche religiosa, nel senso di dare sicurezze e tranquillità a chi magari soffre di cuore e non vuole scomporsi più di tanto, restando fermo al calduccio dell'utero materno. Per questa logica, però, nulla può succedere di decisivo e dirimpente, perché tutto deve avvenire in forma programmata e lineare.

La storia, come la vita, mai è lineare, ma è sempre protesa verso il futuro, con andamento in parte lineare, in parte storto, in parte aggrovigliato e a volte anche senza senso. È l'esperienza che ognuno di noi fa ogni giorno e non si capisce perché questo criterio debba valere per ciascuno di noi e non può valere per la storia degli eventi, considerata in sé.

L'uomo religioso creò Dio a sua immagine e somiglianza

Con il cambiamento dell'acqua in vino, Gesù opera una rottura: c'è un prima e c'è un poi, esattamente come prima c'era l'acqua e dopo c'è il vino: non si può fare finta che gli eventi debbano adattarsi a noi; semmai siamo noi che dobbiamo entrare nel cuore degli avvenimenti per scoprire, lì, il comandamento di Dio. Quando vogliamo interpretare i «*kairòì* - le occasioni» di Dio con i nostri criteri, non dovremmo mai dimenticare il monito di Isaia: «I miei pensieri non sono i vostri pensieri, le vostre vie non sono le mie vie. Oracolo del Signore. Quanto il cielo sovrasta la terra, tanto le mie vie sovrastano le vostre vie, i miei pensieri sovrastano i vostri pensieri» (Is 55,8-9).

Spesso, anche noi, come l'architriclino del racconto, vogliamo insegnare a Dio il suo mestiere e pretendiamo che agisca secondo i nostri canoni e le nostre mentalità. La Bibbia, la Parola ci è data non per farne una lettura spirituale, ma

per imparare a conoscere la «mens» di Dio e inserirci in essa per sposarla, condividerla e praticarla.

A volte si ha l'impressione che i credenti, e anche gli addetti specifici alla vita religiosa, dicano di credere in «un Dio a loro immagine e somiglianza» e non nel Dio di Gesù Cristo, il quale è venuto a rivoluzionare ogni sistema religioso che pretende di incatenare Dio in schemi precostituiti. Ci fermiamo, come l'architriclino, solo a un «assaggio» e non siamo in grado di andare oltre, perché abbiamo paura di oltrepassare il confine che ci siamo imposto. Invece di alzarsi in piedi, abbandonando la comodità oziosa del banchetto, e chiedere ai presenti che cosa fosse quella novità, perché sconvolgeva la «tradizione» usuale, si limita a chiamare lo sposo per dargli un buffetto sulla guancia. Non si accorge che lo Sposo è un altro e non si rende conto che ben altre nozze si stanno celebrando, né prende coscienza che un tempo è finito e tutti, lui e noi, siamo entrati in un'altra dimensione.

L'autorità che avrebbe dovuto guidare il popolo in attesa alla scoperta dei «segni dei tempi» per cogliere la *Shekinàh* - Dimora/Presenza del Signore, resta seduto al suo tavolo ad assaggiare il vino, comunque arrivi, facendo perdere anche ai presenti «la novità» della presenza eccezionale e decisiva del Signore: «Stolti e ciechi! Voi ... trasgredite il comandamento di Dio in nome della vostra tradizione?» (Mt 23,17; 15,3).

Cana, il simbolo della nuova alleanza

Solo a questo punto, in Gv 2,10, dopo ben 10 versetti, riusciamo a capire, come per uno squarcio, che ci troviamo di fronte a un evento straordinario, inaspettato: lo sposo non è il pover'uomo rimproverato dall'autorità per avere fatto male i conti, ma è un Altro, è colui che è annunciato nella notte alle vergini sia stolte che prudenti, cioè a tutta la comunità: «A mezzanotte si alzò un grido: “Ecco lo sposo! Andategli incontro!”» (Mt 25,6). Egli ha in mano la chiave del Sinai, la cantina in cui è custodito il vino del Messia e finalmente lo distribuisce all'umanità invitata a partecipare alle nozze dell'alleanza.

Solo ora scopriamo che «Cana» è un simbolo, un richiamo appena velato che ci rimanda a una realtà ben più significativa e corposa: l'irruzione di Dio nella storia che ora si compie nella persona del Signore Gesù. Per questo la «madre», in rappresentanza di Israele, può chiedere al Figlio di dare finalmente questo vino, perché i figli da lungo tempo ne sono privi; il suo «vino-non-hanno-più» non è la mesta constatazione di un disagio momentaneo a un matrimonio di amici, ma l'anelito di tutte le attese e speranze d'Israele, degnamente rappresentato dalla «madre» che funge anche da sposa, anzi da vedova, che apre le porte di Sion ai figli lontani, invitandoli a ritornare da ogni

esilio, dolore, smarrimento e sedersi alla mensa delle nozze, perché «è il Signore!» (Gv 21,7).

Finalmente scopriamo il ruolo dei personaggi: la «madre» è la sposa d'Israele in attesa del suo Signore e il Figlio svolge il ruolo dello Sposo atteso, del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, quello rivelatosi sul monte Sinai al profeta Mosè che, nella funzione di «amico dello Sposo», consegnò in nome di Dio a Israele radunato intorno al monte le tavole nuziali del patto d'amore.

Di fronte alla scoperta del vino «bello», superiore a quello già esistente, tutto cambia e tutto acquista un senso nuovo. Possiamo con certezza dire che tutto il racconto è un simbolo per metterci in guardia, per dirci di fare attenzione al vero Sposo che è presente e che rischiamo di non riconoscere se ci fermiamo alle apparenze del gusto e dell'ovvio. Ora ci appare anche chiaro perché, immediatamente dopo il racconto del «segno di Cana», Giovanni il Battezzante presenta Gesù come lo Sposo (cf Gv 3,25-30), riservando per sé la funzione tipica dell'uso giudaico di «amico dello sposo». In questo modo vediamo Giovanni Battista come l'antitesi perfetta dell'architriclino: questi non si accorge nemmeno dello Sposo che inaugura gli «ultimi tempi» del compimento nel segno del vino «bello»; il Battista invece ha coscienza di esistere solo per indicare agli altri, al mondo, chi è lo Sposo atteso, accettando per sé la funzione di paraninfo, cioè di amico, impegnato a preparare le nozze senza fine (cf Gv 3,39).

La sposa è chiunque crede che Gesù è il Signore

A questo punto è necessario uscire dal simbolismo per entrare nel cuore dell'annuncio. Gesù è stato «chiamato» alle nozze, come Mosè è stato «chiamato» in cima al monte Sinai. Gesù si presenta «per» le nozze con i suoi discepoli. Alcuni di questi gli erano stati mandati da Giovanni il Battista, quando nel capitolo precedente aveva indicato «l'Agnello di Dio» e due erano voluti andare a «vedere» dove Gesù abitasse, fermandosi fino alle ore 16 (cf Gv 1,35-39), cioè l'ora in cui nel tempio di Gerusalemme, il sommo sacerdote (*archierèus*) uccideva l'Agnello, versando il suo sangue come sangue dell'alleanza tra Dio e Israele.

Se Gesù è lo Sposo e Giovanni il Battista «conduce» i discepoli a lui, con cui poi si fermano insieme alla «madre» alle nozze, fuori metafora, ecco la realtà: Gesù è lo Sposo e i discepoli con la madre sono la sposa, cioè il popolo d'Israele nella nuova versione della comunità ecclesiale. In altre parole, la madre e i discepoli sono il modello di coloro che credono, il «segno» visibile della nuova Chiesa che riprende in mano e nella vita l'alleanza del Sinai, affinché guidata dal nuovo Mosè, Gesù, possa intraprendere il nuovo pellegrinaggio verso il regno.

Chiunque crede diventa la sposa. Ecco perché nel racconto non può essere presente una sposa qualsiasi: perché sono sufficienti la madre, gli apostoli e tutti coloro che sul loro esempio crederanno nel Figlio che apre i tempi nuovi e i cieli nuovi dell'alleanza nuova. Questa idea si trova anche nell'Apocalisse, che appartiene alla letteratura giovannea, ed è descritta come sposalizio tra l'Agnello/Sposo e Gerusalemme/sposa: «Sono giunte le nozze dell'agnello; la sua sposa è pronta... vidi la città santa, la nuova Gerusalemme, scendere, da Dio, pronta come una sposa adorna per il suo sposo» (Ap 19,7 e 21,2).

Dio, senza passato né tradizioni

Da un punto di vista strettamente esegetico, possiamo rilevare che l'espressione di Gv 2,10 da noi tradotta con «chiunque», e da altri con «tutti», alla lettera sarebbe «ogni uomo» (pàs anthrōpos). Noi preferiamo il senso indeterminato per due motivi: indica una consuetudine di tradizione, quindi anonima e può coinvolgere ciascuno, cioè «chiunque»; in secondo luogo, si determina in modo più forte il contrasto tra l'indeterminatezza della tradizione di «chiunque» e la personalizzazione estrema del «tu» con cui l'architriclino si rivolge allo sposino: «tu, [invece]». Ci troviamo quindi di fronte a uno schema letterario di forte contrasto teologico: «chiunque - tu». Chiunque è il passato, la tradizione, la consuetudine, l'usanza; potremmo dire l'abominevole «si è sempre fatto così», che tarpa le ali a qualsiasi afflato di novità in nome della pigrizia e grettezza. Tu, invece, è un appello alla coscienza individuale che s'immerge nella storia, ne coglie il senso appena velato e lo svela in tutto il suo spessore, senza paura del nuovo e dell'imponderabile che nasconde nel suo grembo il seme di Dio.

Sì, possiamo dirlo: Dio non ha tradizioni da difendere, perché egli è sempre nuovo e parla ogni giorno la lingua del momento, altrimenti parlerebbe inutilmente. Dio non ha passato, perché egli è «il Fine», quello che Teihallard de Chardin chiamava «il Cristo, il punto omèga», colui che attrae a sé tutto e tutti dalla prospettiva della fine e del compimento.

Conservare per scoprire sempre più

Il verbo usato dall'architriclino «tetêrēkas» (in greco, perfetto indicativo alla seconda persona singolare) è preceduto dal pronome rafforzativo «sy - tu» che in greco potrebbe essere omissso. Se però c'è, come qui, acquista forza e valenza più forti e profonde; come abbiamo visto, quel «tu» è essenziale e necessario perché si contrappone al «chiunque» dell'inizio del versetto. Non si tratta più di interpellare lo sposino improvvido, ma il lettore, cioè «tu» che leggi, che accetti l'invito di partecipare alle nozze, di condividere la fede della

madre e dei discepoli e quindi di volere fare parte della nuova comunità, che è la Chiesa.

Essa, sulla scia di Israele, popolo di Dio, nasce sulle falde del monte Sinai, ma giunge ai piedi del monte Calvario, il monte della rivelazione, la rivelazione dell'«ora», l'ora della discesa non più della Toràh, ma dello Spirito di Dio che porta a pienezza la Toràh e la forza di adempierla: «Reclinato il capo, consegnò lo Spirito» (Gv 19,30).

Il verbo «*terèō* - custodisco/conservo» al perfetto indica un'azione passata, i cui effetti continuano nel presente. La forma italiana «hai custodito», al passato prossimo, che è troppo povera, anche perché il perfetto greco ripete una parte del tema («*te-te*»), che in qualche modo deve essere percepito anche nel suono oltre che nel concetto. Ci pare che, in questo passo, la forma più corretta possa essere: «Tu *hai continuato* a conservare/custodire». All'inizio di questa puntata, riportando il versetto nel titolo, abbiamo tradotto con «tu (invece) hai voluto conservare», dove si mette in evidenza *la volontà* che persegue l'atto della conservazione, come se fosse un progetto in fase di esecuzione e quindi continuativo.

Ci troviamo di fronte a un comportamento simile a quello del servo che ha ricevuto «un solo talento, andò a fare una buca nel terreno e vi nascose il denaro» (Mt 25,8) in attesa che gli eventi maturassero. Qui è evidente che l'autore vuole farci capire che è finito il tempo dell'attesa, individuato in quel «fino ad ora», segno di uno spartiacque e di un cambiamento di scena e di tempo. «Ora» comincia un tempo «altro»: quello che troverà compimento sulla croce, la vera Cana dove si celebra lo sposalizio tra Dio e l'umanità e dove viene distribuito a piene mani il vino della vita di Cristo; il sangue del suo costato è dato fino all'ultima goccia: «Subito ne uscì sangue e acqua» (Gv 19,34). Acqua e sangue, esattamente come a Cana, che vide l'acqua trasformata in vino.

L'accento alla nuova economia sacramentale ci pare evidente perché la prospettiva è quella della vita donata senza riserva con uno scopo puntuale, perché tutti quelli che vogliono «abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (Gv 10,10).

(37) Il racconto delle nozze di Cana

Cana di Galilea e i luoghi del cuore innamorato

«Mio Signore e mio Dio!» (Gv 20,28)

Gv 2,11: «Mentre faceva questo principio dei segni Gesù in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e credettero in lui i suoi discepoli»
(Tàutēn epōiēsen archēn tōn sēmēiōn ho Iēsoûs en Kanà tēs Galiláias kài ephanērōsen tēn dōxan autoû kài episteusan eis autōn hoi mathētài autoû)

Tecnicamente, Gv 2,11 conclude il racconto del «segno di Cana», anzi del «principio dei segni in Cana della Galilea», il racconto delle nozze dove i personaggi svolgono ruoli che hanno significati «altri», rispetto a una lettura superficiale. Manca la sposa, mentre lo sposo appare solo per essere rimproverato; assume una funzione importante, anche se negativa, l'architriclino che pur partecipando a una occasione unica (*kairòs*), non è in grado, come spesso accade all'autorità ufficiale, di cogliere la portata profetica e cristologica dell'evento: è presente «fisicamente» alle nozze, ma il suo cuore è distratto dalla differenza superficiale tra i «due vini». Con questo versetto redazionale, prima conclusione del narratore, veniamo a sapere qual è stato lo scopo del racconto, perché è l'autore stesso che ce lo comunica affinché possiamo custodirlo come un momento importante.

Il testo difficile

Dal punto di vista della critica testuale, cioè della ricostruzione del testo greco attraverso i papiri e gli altri manoscritti più antichi, il versetto ha tre varianti importanti: il testo che noi riportiamo è attestato dalla maggioranza dei manoscritti sia maggiori che minori. Considerata la natura divulgativa del nostro studio tralasciamo le due varianti che hanno un cambiamento di posizione tra le prime due parole (prima variante) e la sostituzione di un aggettivo con un altro (seconda variante) che ci porterebbero a considerazioni troppo tecniche per chi non è attrezzato scientificamente. Ci limitiamo a dire che le due varianti, anche se la seconda è molto antica, sono «miglioramenti stilistici» e quindi cercano di «aggiustare» il testo.

Noi scegliamo, secondo la migliore regola esegetica, il testo più difficile, certamente più vicino all'originale. Per capire il senso di questo versetto, che, a nostro parere, è il più importante di tutto il brano, bisogna soffermarsi sulle singole parole, dove sono collocate, e, infine, sul loro significato nel contesto di tutto il vangelo di Giovanni prima e di tutta la Bibbia in secondo luogo.

Abbiamo già anticipato che il versetto è di mano del redattore finale, che così rivela il suo pensiero sul significato di quanto precede: solo ora veniamo a sapere che nel racconto di Cana vi è un concentrato fantastico di teologia giovannea. In questo versetto, infatti, troviamo cinque parole che esprimono cinque temi che attraversano tutto il vangelo di Giovanni, costituendone la spina dorsale: «Principio (richiama l'*archètipo*) / segno-segni / manifestare / gloria / credere».

Centellinare la Parola respirandola

Chi pensava di leggere un racconto edificante, arrivato al versetto 11 deve ricredersi e ricominciare daccapo, centellinando parola per parola, respiro per respiro. Normalmente le traduzioni vanno per le spicce, come la Bibbia-Cei (1974): «Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui»; la nuova edizione (2008) cerca di aggiustare, ma senza osare troppo: «Questo, a Cana di Galilea, fu l'inizio dei segni compiuti da Gesù; egli manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui». Si vede dietro la fatica di fare concordare il testo greco con un significato accessibile a prima vista, ma non sempre è possibile. Tentativi lodevoli, ma insufficienti.

La Bibbia-Cei (2008) aggiunge anche una nota al versetto per spiegare ulteriormente che: «Questo... fu l'inizio dei segni: non solo il primo dei segni, ma il modello di tutti (questo è il significato della parola greca tradotta con *inizio*). Difatti il miracolo di Cana ha rivelato la divinità (*gloria*) di Gesù e ha aperto ai suoi discepoli il significato delle opere prodigiose (che *Giovanni* preferisce chiamare *segni*)».

Tutte le traduzioni, anche in altre lingue, che qui risparmiamo, si fermano alla grammatica tradizionale greca secondo la quale il primo verbo, «epòïēsen - fece», essendo un tempo aoristo, deve tradursi con il *passato remoto* o in alcuni casi anche con il *passato prossimo*.

Verbi e traduzioni «diaconi» della Parola

Le versioni Cei rendono «fece» con «fu» e «diede», sempre al tempo aoristo/passato remoto, esattamente come gli altri due verbi: «ephanērēsen-manifestò» (Gesù) ed «episteusan-credettero» (i discepoli). Noi invece pensiamo che sia meglio applicare la linguistica testuale che guarda la funzione dei verbi (la parte più importante in un testo), scopriamo allora che il loro significato dipende dal posto in cui essi sono collocati e quindi bisogna valutare di volta in volta. Nel nostro caso, vediamo che «epòïēsen - fece», il primo aoristo, è preceduto da un pronome dimostrativo «tāutēn - questa», il

quale a sua volta è riferito a «archên - principio» che in greco è femminile: «Tàutēn epòiesēn archên».

Abbiamo quindi la seguente costruzione greca: «Tàutēn epòiesēn archên tōn sēmēiōn ho Iēsoûs» che tradotta, fuori dal contesto, in se stessa, alla lettera e mantenendo le stesse posizioni delle parole che hanno in greco, suona: «Questo fece (il) principio dei segni Gesù in Cana di Galilea».

La parola «inizio», usata dalla traduzione della Cei, è fuorviante perché esprime un valore temporale, mentre al contrario «principio» richiama una prospettiva globale e senza tempo. Le nozze di Cana non sono solo il «primo» segno cronologico, ma il «segno fondamentale», quello che apre gli occhi della fede verso ciò che accadrà da Cana a Gerusalemme.

Il versetto 11 è composto da tre frasi o proposizioni, perché vi sono tre verbi, che però non sono sullo stesso piano: il primo «epòiesēn - fece» è preceduto da un altro termine, cioè dal pronome dimostrativo «tāutēn questa/questo», per cui il verbo, pur essendo al tempo aoristo, che è il tempo primario della narrazione, è declassato a tempo secondario. Gli altri due, invece, mantengono la struttura narrativa primaria, che è propria del greco, e infatti sono preceduti tutti e due dalla congiunzione «kài - e», che è uno dei segnali greci per indicare il verbo aoristo nella posizione importante e quindi deve essere tradotto con il passato remoto: «kài ephanērēsen... kài epìsteusan - e manifestò/rivelò... e cominciarono a credere». Alla luce di queste osservazioni, la traduzione del versetto «deve» essere la seguente:

«*Mentre faceva* questo principio dei segni,
manifestò Gesù in Cana di Galilea la sua gloria
e **cominciarono a credere** in lui i suoi discepoli».

La fede ha un principio e un inizio

L'autore intende porre l'accento su «manifestò» e «cominciarono a credere»: le due informazioni che vuole comunicare al lettore, perché le più importanti e fondamentali di tutto il racconto. A differenza dell'architriclino, rappresentante della religione ufficiale, che è cieco e sordo, il lettore deve essere pronto a cogliere e «vedere» la manifestazione, cioè la rivelazione di Gesù nella trama degli eventi ordinari che in se stessi possono apparire insignificanti, mentre sono portatori di un senso nascosto e nuovo che solo chi è predisposto sa cogliere. Per questo, ed è il secondo messaggio, i discepoli «cominciarono a credere», perché la fede è conseguenza di una visione e di una esperienza.

Traduciamo il terzo verbo «kài epìsteusan» con «cominciarono a credere» e non con «credettero» perché pensiamo che l'aoristo greco, qui, abbia valore

«ingressivo», cioè descrive l'inizio di un'azione che è in cammino e che sarà lungo prima di giungere al suo compimento. D'altra parte, Gv parla di «l'inizio dei segni» e ci sembra esagerato dire che i discepoli «credettero» al primo colpo, senza alcun processo o elaborazione. Anch'essi si aprono al «vino nuovo» interrogandosi sui fatti, come Cana, e si affidano all'alleanza del Sinai che ritrovano e rinnovano nella persona di Gesù. D'altra parte, in Giovanni, la figura del «discepolo/discepoli» oltre al significato dei seguaci «storici» di Gesù, ha il significato del «discepolo-tipo», cioè del credente di ogni tempo che s'incontra con la personalità di Gesù di Nàzaret il «rivelatore» del Padre.

Non miracolo, ma segnale per non smarrirsi

Nello studio della Bibbia nel suo insieme o di un brano o di un versetto non si può andare subito al significato «spirituale» per coglierne subito il frutto. La Parola di Dio rifugge dalla fretta, pressapochismo, superficialità e spiritualismo. Essa esige spazio, tempo, studio prolungato, sapore, gusto... in una parola, la Bibbia esige «perdere tempo» come l'amore.

Come i nostri lettori avranno percepito, se hanno avuto la pazienza di arrivare a questo punto, la riflessione sul versetto undici non è conclusiva, ma è tutta centrata sulle questioni letterarie e in parte anche sintattiche. Qualcuno potrebbe dire che sono superflue; se così fosse, passi pure avanti, anzi ad altro, perché la Bibbia non fa per lui: legga fumetti o faccia enigmistica. Noi riteniamo che la Bibbia debba essere assaporata nella sua struttura letteraria, grammaticale e sintattica: più l'approccio è scientifico e più si riesce a penetrare, attraverso il significato ordinario delle parole comuni, il senso nascosto che lo Spirito può svelare a coloro che lo cercano per le vie indicate dall'autore e quindi dallo stesso Spirito, e più nutre l'anima.

Quando «si legge» la Bibbia o si riflette su un brano della Scrittura, alla fine bisogna essere «stanchi» perché ascoltare, studiare e vivere la Parola è lavorare *nel e per* il Regno di Dio. Altre volte abbiamo già detto che per i rabbini ebrei, lo studio della Parola di Dio equivaleva al sacrificio compiuto nel tempio di Gerusalemme. Sarebbe lo stesso per noi dire che equivale alla celebrazione comunitaria dell'Eucaristia. Ecco perché è necessario «stare sul» versetto 11, perché da esso dipende la comprensione di tutta la narrazione. Vogliamo evidenziare la grandezza e la lungimiranza del redattore finale che, scegliendo le frasi e mettendole in un certo ordine, ha pensato a noi che le avremmo lette oggi, domani, sempre. Prendiamo in esame la frase in se stessa, fuori del suo contesto, per approfondirne il senso cristologico. L'autore ha posto in greco il pronome dimostrativo «questo» all'inizio di frase, cioè in posizione enfatica, di rilievo, addirittura prima del verbo che così è relegato in

seconda linea. Il pronome dimostrativo «*tautēn* - questa/questo» concorda *per attrazione* con «principio» che in greco è femminile e in italiano è maschile. In questo modo, l'autore ingloba tutto ciò che precede e comprende l'intero racconto. Tutto quello che è avvenuto a Cana di Galilea è «un principio», cioè il fondamento, la prospettiva, la chiave di lettura di tutto ciò che segue.

Non è casuale che l'autore nel IV vangelo non usi mai il termine «miracolo», ma sempre e solo il lemma «segno». Non si tratta, infatti, di descrivere interventi superiori, ma di indicare la direzione della fede verso cui incamminarsi: bisogna stare attenti ai «segni» e i «miracoli» sono «segnali» per non smarrirsi.

Anche la geografia segna la via di Dio

Quanto abbiamo appena detto, lo constatiamo anche dalla citazione geografica «in Cana di Galilea». L'espressione nella morfologia greca si analizza come due complementi: a) *di stato in luogo (in Cana)* e b) *genitivo corografico (di Galilea)*. Questo genitivo, in greco, vuole sempre l'articolo «della Galilea», che in italiano però non si mette e quindi non diciamo, alla lettera, «in Cana della Galilea», ma correttamente traduciamo con «Cana di Galilea».

L'espressione «Cana di Galilea» l'abbiamo già incontrata nel primo versetto, Gv 2,1, quando l'autore ci ha dato la prima informazione: «Nel terzo giorno uno spozalizio avvenne in Cana di Galilea». Se la stessa frase è all'inizio e poi anche alla fine, concludiamo che l'intero racconto è uniforme; esso, infatti, è contenuto - si dice tecnicamente - in una «inclusione», cioè tra due espressioni uguali che formano una specie di cerchio che racchiude tutto l'insieme. Siamo partiti *da Cana di Galilea* e siamo arrivati *a Cana di Galilea* e andando avanti nella lettura del vangelo, la incontriamo ancora in Gv 4,46, all'inizio del racconto della guarigione a distanza del figlio del funzionario regio. È lo stesso autore che connette i due racconti di Cana per cui è evidente che c'è un legame profondo che bisogna rilevare: «Venne quindi di nuovo a Cana di Galilea, dove aveva cambiato l'acqua (in) vino. E c'era un funzionario regio il cui figlio era malato in Cafarnao». La stessa espressione ritroviamo alla conclusione del vangelo (Gv 21,2): «Erano insieme Simon Pietro e Tommaso, detto “gemello”, e Natanaele, che era *di Cana di Galilea* e i figli di Zebedeo e altri due dei suoi discepoli». La vita pubblica di Gesù si apre a Cana, passa per Cana e termina a Gerusalemme, ma con la citazione di Cana di Galilea: un modo letterario per dirci due cose.

La prima riguarda il «segno» di Cana che così riguarda tutto il vangelo: in altre parole, non si può capire il vangelo in tutta l'integrità se non si capisce «il principio dei segni» avvenuto a Cana. Il secondo riguarda noi, lettori: la geografia è parte integrante della salvezza e della fede. I luoghi, infatti, e i

posti dove avviene ciò che ci riguarda non sono indifferenti ed è nostro obbligo ritornare, come in pellegrinaggio, ai luoghi dove abbiamo vissuto e «visto» e «manifestato» a noi e ad altri ciò che abbiamo capito, intuito, desiderato, promesso.

Un pellegrinaggio gioioso

Spesso noi andiamo in pellegrinaggio ai santuari, a volte con l'illusione di incontrare Dio, senza renderci conto che vi sono anche altri «luoghi» importanti e altri «santuari» necessari per noi:

- dove abbiamo incontrato l'amore,
- dove abbiamo dato il primo bacio,
- dove abbiamo concepito il figlio/a,
- dove abbiamo sognato un ideale,
- dove abbiamo percepito la chiamata,
- dove abbiamo fatto la promessa di fede o matrimonio,
- dove abbiamo pianto,
- dove avremmo voluto morire,
- dove abbiamo riso spensieratamente,
- dove abbiamo incontrato un amico/amica,
- dove abbiamo preso qualcuno per mano,
- dove abbiamo asciugato lacrime di dolore,
- dove abbiamo condiviso lacrime di gioia,
- dove ci siamo abbandonati alla paternità di Dio,
- dove abbiamo ricevuto un regalo inatteso,
- dove abbiamo spezzato il pane dell'amicizia,
- dove abbiamo ritrovato quanto avevamo smarrito,
- dove abbiamo mutato la disperazione in pacificazione,
- dove abbiamo vissuto la *Shekinàh* come Abramo,
- dove abbiamo assaggiato il vino nuovo di un nuovo progetto di vita con Dio,

dove abbiamo deciso di dare la nostra vita a perdere senza chiedere in cambio nulla. Sorge spontanea una domanda: «Qual è la mia Cana di Galilea dove ho visto e vissuto le nozze dell'alleanza?». Ritornare «al principio» significa ritornare ad assaporare «il vino messianico», quello che porta con sé il sapore dell'eternità e resta per sempre. Da principio alla fine.

(38) Dal miracolo al segno

«Pongo il mio arco sulle nubi, perché sia il segno dell'alleanza tra me e la terra» (Gen 9,135)

Gv 2,11: «Mentre faceva questo principio dei segni Gesù in Cana di Galilea, manifestò la sua gloria e credettero in lui i suoi discepoli».

(Tàutēn epōiēsen archēn tōn sēmēiōn ho Iēsoûs en Kanà tēs Galilāias kài ephanērōsen tēn dōxan autoû kài episteusan eis autōn hoi mathētài autoû).

Ci fermiamo ancora su Gv 2,11 perché è un versetto inesauribile e pregnante. Nella puntata precedente lo abbiamo tradotto mettendo in seconda linea l'aspetto «miracolistico» (mentre faceva questo principio dei segni) e ponendo in risalto «la rivelazione» della gloria di Gesù che suscita la fede dei discepoli (cominciarono a credere in lui). Se questo, come crediamo, è il punto focale di tutto il racconto di Cana, significa che la narrazione ha come scopo e obiettivo due momenti: la manifestazione della gloria e la fede, come conseguenza della rivelazione. Di nuovo siamo proiettati nell'esodo, ai piedi del Sinai, dove il popolo per mezzo di Mosè «vide» la Gloria di Dio che suscitò la fede che si esprime nella professione: «Quanto il Signore ha detto, noi faremo e ubbidiremo» (Es 24,7).

Il Sinai è il monte principe, anzi «il principio» della rivelazione, la prima manifestazione «spettacolare» di Yhwh a cui partecipa tutta la natura con «tuoni e lampi, una nube densa sul monte e un suono fortissimo di corno» (Es 19,16). Cana è un villaggio anonimo, dove Gesù pone «il principio» della sua personalità che si manifesta come ripresa del tema dell'alleanza che deve essere rinnovata. Sul Sinai Dio espose il suo *Nome* attraverso la *Toràh*; a Cana Gesù toglie il velo alla sua «Gloria», cioè alla sua personalità e consistenza ed esige un'adesione di fede.

Il «principio» dalla Genesi a Cana

A conclusione del racconto di Cana, quasi a darcene la chiave, Gv presenta il primo gesto pubblico di Gesù come «principio dei segni» (archēn tōn sēmēiōn), cioè fondamento, radice, profondità di quanto segue. La conclusione del racconto di Cana richiama l'inizio del IV vangelo: «In principio era il Lògos» (en archēi ên ho Lògos) che a sua volta richiama il «principio» assoluto della Bibbia, la prima parola della Scrittura, in Genesi 1,1 nell'atto di Dio creatore: «Nel principio del “Dio creò il cielo e la terra”...» (ebraico:

bereshit barà 'èlohim hashammàim we'et ha'arez; greco: en archêl epôiēsen ho thèos ton ouranòn kài epì ghên).

Ci troviamo di fronte a tre «principi»: al fondamento della creazione, all'origine del Lògos e sua relazione col Padre, alla svolta della vita di Gesù che inaugura il Regno. Il primo «principio» genera la vita, il secondo «principio» svela la natura di Dio, il terzo rivela la persona di Gesù.

Nel primo «principio» Dio fa alleanza con il creato e il cosmo, umanità compresa; nel secondo «principio» è Dio stesso che prende dimora nella caducità creata (il Lògos carne fu fatto di Gv 1,14); il terzo «principio», di Cana, riporta il creato e l'umanità, attraverso il Lògos, all'«origine» della vita di relazione: all'alleanza garantita dalla *Toràh* del Sinai. Il creato fa da sfondo superbo all'azione di Dio, Israele fa da sfondo all'ingresso del Lògos nel tempo, l'anonimato di un comune spozalizio a Cana, villaggio senza storia, fa da sfondo alla rivelazione di Gesù, che inaugura, come è suo costume, la nuova logica di Dio, il quale sceglie «quello che è stolto per il mondo... quello che è debole... quello che è disprezzato... quello che è nulla» (1Cor 1,27-28).

A Cana, forse, la madre ha appreso l'esultanza dello spirito perché vi ha trovato «il principio» dell'umiltà della sua serva (Lc 1,47-48). La logica dell'incarnazione porta inevitabilmente il Figlio ad accettare radicalmente la prospettiva umana fino al punto di «svuotare se stesso» (Fil 2,7) della divinità, cioè della sua natura. Paolo, infatti, usa il verbo «ekènōsen» che ha il senso della privazione/mancanza/impoverimento. Nel momento in cui Gesù mette piede a Cana e dà inizio al «principio dei segni», Dio rinuncia per sempre alla sua onnipotenza per essere il Dio svuotato che può essere conosciuto solo nella rivelazione del volto del Figlio, volto umano e non più divino, volto opaco che bisogna indagare, scrutare, riconoscere e amare.

Dio è «pesante»

La «Gloria» che egli manifesta a Cana è solo un altro «principio» che si compirà alla fine del suo percorso, sulla croce, dove l'impotenza di Dio diventerà il fondamento della salvezza universale, quando Dio rinuncia per sempre a dare «spettacolo» a buon prezzo, scendendo dalla croce, per essere per sempre «uomo tra gli uomini», umano tra gli umani con la fatica di sopportare il limite, la ricerca e la morte. La «Gloria» che comincia a manifestarsi a Cana si compirà a Gerusalemme, cuore della fede e dell'alleanza di Israele che è il tempio della Città Santa.

In ebraico «Gloria» si dice «*kabòd*» (in greco *dòxa*) e l'idea originaria di fondo è «il peso», cioè la consistenza, la stabilità. Una persona è «gloriosa» se ha «peso», cioè se ha un essere consistente e solido; per questo l'orientale ama

il «grasso»: la persona grassa è più pesante e ha più consistenza e quindi è più «gloriosa». La persona mingherlina è senza valore perché non ha «peso/essere», o quanto meno ne ha poco.

Gesù a Cana manifesta per la prima volta il suo «peso», cioè fa intravedere la sua profonda personalità, che è solida e stabile perché suscita la reazione dei discepoli, che a loro volta si mettono in moto perché «cominciarono a credere».

La *Gloria* del Dio dell'alleanza nuova non può non manifestarsi sulla croce, quando l'ora di Gesù segna il tempo di Dio, perché «bisognava che il Cristo patisse queste sofferenze per entrare nella sua gloria» (Lc 24,26). Mosè visse per poter vedere la Gloria del Dio del Sinai: «Mostrami la tua gloria» (Es 33,18), ma dovette accontentarsi di sentire Dio di striscio, anzi per «intuizione» perché non era ancora arrivata «l'ora della croce» che è la sola che segna la *Shekinàh* nuova di Dio in mezzo all'umanità:

«¹⁹Rispose: “Farò passare davanti a te tutta **la mia bontà** e proclamerò il **mio nome**, Signore, davanti a te... ²⁰Soggiunse: “Ma **tu non potrai vedere il mio volto**, perché nessun uomo può vedermi e restare vivo”. ²¹Aggiunse il Signore: “... ²²quando passerà la mia gloria, io ti porrò nella cavità della rupe e **ti coprirò con la mano**, finché non sarò passato. ²³Poi toglierò la mano e **vedrai le mie spalle**, ma **il mio volto non si può vedere**”» (Es 33,19-23).

Da Cana alla Croce, il desiderio di Mosè è compiuto perché, nel suo abitare in mezzo a noi, il *Lògos* si rende sperimentabile e palpabile (1Gv 1,1-4) e si offre alla nostra contemplazione: «...e noi abbiamo contemplato la sua gloria, gloria come del Figlio unigenito che viene dal Padre, pieno della grazia della verità» (Gv 1,14). In altre parole, Cana è «il principio», cioè il punto fondamentale e iniziale della nuova rivelazione, che non si sostituisce a quella del Sinai, ma la riprende per portarla a compimento (Mt 5,17).

Si potrebbe dire che Cana è la chiave di lettura di tutto il vangelo e senza Cana non si può comprendere quello che segue. Tutte le parole, i discorsi, le azioni di Gesù riportate dal IV vangelo devono essere lette alla luce di quanto avviene a Cana dove Gesù apre la cantina del monte Sinai che custodisce il vino messianico e lo distribuisce a quanti sono disponibili per la purificazione e ricevere la nuova *Toràh* che non è più una coppia di pietre scritte, ma la persona stessa del Figlio che abolisce la distanza che impediva a Mosè di vedere la Gloria.

Ora chiunque può vedere la *Gloria* e misurarne la consistenza e il peso, basta che «cominci a credere», cioè si apra all'incontro che segna «il principio» dell'alleanza nuova per dare inizio a un nuovo esodo che porterà non tanto a

una terra da possedere, ma al Calvario, a un Dio che offre la sua vita come «principio e fondamento» del nuovo tempio di Dio: l'umanità stessa di Dio e di ogni creatura.

Il «segno» non è un miracolo

Abbiamo tante volte fatto riferimento al termine «segno», distinguendolo dal termine «miracolo» per evitare confusioni. Oggi, nonostante siamo nel terzo millennio, indugiamo facilmente al miracolistico, spesso banalizzando anche il comportamento di Dio che viviamo come proiezione del nostro agire. Per la nostra cultura, «miracolo» è qualcosa che avviene contro o almeno superando le leggi di natura e quando non abbiamo risposte immediate a situazioni o eventi, diciamo con superficialità «è un miracolo», per dire di cosa inattesa, improvvisa, impossibile.

Non solo, usiamo il «miracolo» e lo esigiamo come «prova». Per la beatificazione o la santificazione di qualcuno, si chiede «un miracolo» come prova che Dio è dalla sua parte. Se vogliamo entrare nella mente dell'autore del vangelo, dimentichiamo questo modo di ragionare «ragionieristico» che appartiene alla religione dell'efficienza e siamo disponibili a entrare nel mondo della fede che non chiede prove o miracoli da mostrare, ma cerca il Volto da contemplare.

L'autore del IV vangelo usa il termine «sēmèion» che vuol dire «segno», dove ricorre 17 volte: 8 volte nel racconto dell'evangelista che narra (Gv 2,11.23; 4,54; 6,2.14; 12,18.37: 20,30), 7 volte lo usano i Giudei per giustificarsi nella loro incredulità verso Gesù (Gv 2,18; 3,2; 6,30; 7,31; 9,16; 10,41; 11,47) e 2 volte soltanto lo usa Gesù (Gv 4,48; 6,26). Se osserviamo bene, escluso uno (Gv 20,30), tutte le altre 16 volte il termine è utilizzato solo ed esclusivamente nella prima parte del vangelo, quella che appunto viene chiamata e distinta come «Vangelo dei segni», mentre la seconda parte è detta «Vangelo dell'ora». La prima parte del vangelo è propedeutica, è introduttiva alla seconda e ci aiuta a penetrare il momento drammatico della «morte di Dio», che paradossalmente diventa la vita degli uomini: è un atto creativo del nuovo Adam ed Eva che è il Regno di Dio, la Chiesa, la nuova Umanità.

Il «segno» non è un miracolo, tanto meno un gesto con cui si vuole dimostrare qualcosa. Se Giovanni avesse voluto parlare di dimostrazione avrebbe usato un altro vocabolario, come «dýnamis - potenza» o «têras - miracolo/prodigio», anche perché in Gv 4,48 è Gesù stesso che rimprovera questo tipo di religiosità: «Se non vedete segni e prodigi, voi non credete» e usa i due termini «sēmèia kài têrata», distinguendo così le due parole anche da un punto di vista semantico.

Il «segno» è un indirizzo, un'indicazione, una direzione, un simbolo, una prospettiva, un modo di vedere e di pensare. Esso esige attenzione più che meraviglia, perché l'attenzione prestata al «segnale» deve condurre eventualmente a scelte di vita.

Se il «miracolo» ha l'obiettivo di colpire l'immaginario e lasciare storditi, per cui è indirizzato all'emotività, il «segno», al contrario, si rivolge alla coscienza e alla ragione, cioè al pensiero e quindi alla decisione.

Il segno, il segnale, la contemplazione

Il «segno di Cana» ci svela l'inganno delle apparenze: quello che sembrava non è e quello che non appariva si manifesta: lo sposo non è il malcapitato del racconto che resta senza vino, ma lo «Sposo» è Gesù, che dà inizio al tempo delle nozze dell'umanità sulla scia dell'alleanza incompiuta del monte Sinai.

Nel secondo «segno» che Gesù compie (Gv 4, 46-54) e cioè la guarigione del figlio del centurione romano «il segnale» sta nel fatto che Gesù si presenta non più come sposo, ma come il Dio creatore che dà la vita. Le nozze e il figlio del centurione sono i primi due «segni» e avvengono tutti e due «a Cana di Galilea», cioè nella regione che era considerata pagana. Un «segno» (le nozze) si compie in ambito ebraico e uno (guarigione) in ambito pagano.

Lo stesso paradigma avremo ai piedi della croce, dove «stanno» quattro donne ebrae/credenti e quattro soldati romani/non credenti (Gv 19,23-25). È evidente che l'evangelista vuole mandarci «un segnale» di grande valenza: Gesù non è venuto solo per i Giudei, ma per tutti, e fin dal primo momento (Cana) nessuno ha escluso dalla sua prospettiva e dalla sua azione. Si afferma così il principio della fede universale.

«I segni» che Gesù compie hanno il compito di rivelarci le diverse angolature della complessa personalità di Gesù. Si potrebbe dire che «i segni» sono il nuovo monte Sinai che «svela» la vera natura di Gesù, il volto nuovo di Dio divenuto accessibile; per renderci più facile il cammino ci lascia indizi e segnali perché non ci smarriamo.

Un segno infatti rimanda sempre a una realtà ulteriore che non è sperimentabile e quantificabile. Nel vangelo di Giovanni sono riportati solo «sette segni», più uno verso cui convergono i primi sette, quasi a dire che essi sono sufficienti a esprimere la totalità (= il numero 7) della personalità del Signore. Basta avere la pazienza di «ascoltare» i segni e di seguirne le tracce per imparare a conoscerlo.

Sette segni più uno

Il primo segno, l'acqua/vino delle nozze di Cana, è il «prototipo» di quelli che seguiranno e ci presenta Gesù come sposo nella nuova alleanza (cf Gv 3,29). Non ha ancora finito di porre «il primo segnale» del nuovo tempo nuziale, che già lo stesso Gesù sente l'esigenza di anticipare l'ultimo segno, «il segno dei segni»: la morte e risurrezione; scacciando i venditori del tempio che avevano trasformato la casa di preghiera in spelunca di latrocinio, Gesù sfida: «Distrugete questo tempio e in tre giorni lo farò risorgere» (Gv 2,18-19). Il segno/tempio di cui parla Gesù è il suo corpo, il luogo dove Dio viene annientato e dove l'umanità viene fecondata. Per questo possiamo dire che la morte e risurrezione di Gesù sono «il segno ottavo», l'ultimo, il compimento della storia della salvezza o meglio della salvezza che si è fatta storia.

Il secondo segno che svela Gesù è la guarigione del figlio del funzionario regio (Gv 4,46-54). Lo sposo ha fecondato la sposa e dona la vita al figlio che ne era privo.

Il terzo segno è la guarigione del paralitico, compiuta di sabato (Gv 5,1-9), atto sacrilego e bestemmia per la religione. È il segno che Dio si riappropria della sua prerogativa di creatore e non esita a sconfinare i limiti della religione.

Il quarto e il quinto segno sono la moltiplicazione dei pani e Gesù che cammina sulle acque (Gv 6,1-12). Il segno è duplice: per un verso Gesù si presenta come il creatore che nutre Adam e domina le acque della creazione, e dall'altra è colui che dà la nuova manna discesa dal cielo e attraversa il nuovo Mare Rosso per l'esodo verso il Regno di Dio. È per noi il segno dell'Eucaristia che è la sintesi dell'esperienza dell'esodo, ma anche l'anticipazione del Regno che viene.

Il sesto segno è la guarigione del cieco nato (Gv 9,1-41); siamo invitati a vedere in Gesù la «luce del mondo» per non fare la fine «dei suoi» che, come le tenebre, lo hanno rifiutato (cf Gv 1,3-5).

Il settimo segno è l'anticipo dell'ottavo: la risurrezione di Lazzaro dopo la sua putrefazione; erano infatti trascorsi quattro giorni dalla sua morte (Gv 11,17-44). È Gesù stesso che ne spiega il significato nel dialogo con Marta: «Io sono la risurrezione e la vita, chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morirà in eterno. Credi questo?» (Gv 11, 25-26).

Alla fine della prima parte del vangelo (Gv 1-12), se abbiamo seguito i «segni» senza sperperarli in miracoli e prodigi, giungiamo a scoprire che «l'uomo che si chiama Gesù» (Gv 9,11) è lo stesso che sulla croce, morendo, «chinato il capo, consegnò lo Spirito» (Gv 19,30), riportando l'umanità «al

principio» della creazione, quando Adam ed Eva offuscarono lo spirito insufflato da Dio. Ora tutto è ripristinato, lo Spirito di Gesù anima ogni Adam perché scende da quella croce sulla madre e sul discepolo, su un uomo e una donna, sui soldati romani e sugli Ebrei, sull'umanità tutta. Ora veramente la nuova storia può cominciare.

Indice

LE NOZZE DI CANA.....	1
Indice	5
(1) Un matrimonio senza sposi	7
(2) Un fatto mille domande.....	14
(3) Un vangelo, tanti autori.....	20
(4) Segni e indizi per imparare a crescere.....	29
(5) Un vangelo, moltissime prospettive: dall'ora alla gloria	36
(6) A Cana manca la sposa, ma c'è la donna (la «Madre»).....	43
(7) Otto personaggi in cerca di simboli	50
(8) A Cana finisce la vedovanza di Gerusalemme.....	58
(9) Rahab anticipa il terzo giorno	63
(10) Un protagonista delle nozze: il vino del Messia	66
(11) Un protagonista delle nozze: il vino dell'abbondanza	71
(12) Un Dio «straniero» abolisce i confini	78
(13) Dal Targum al midràsh: acqua, sangue e vino	84
(14) Rilettura cristiana di Genesi	90
(15) Le nozze di Cana, oltre le nozze di Cana	96
(16) Le nozze di Cana, il futuro è dietro di noi.....	102
(17) Simbologia del terzo giorno	108
(18) Ecco il santuario della santa alleanza.....	113
(19) Il matrimonio al tempo di Gesù, nella Scrittura, nel Giudaismo	119

(20) Tre villaggi per una sposa assente.....	126
(21) «C'era là la madre di Gesù».....	132
(22) «Fu invitato alle nozze anche Gesù con i suoi discepoli».....	138
(23) «Ecco lo sposo».....	144
(24) «Vino non hanno».....	150
(25) Da madre a donna.....	154
(26) La «donna» sacramento dell'abbandono credente.....	160
(27) Ubbidire è imitare.....	166
(28) Gesù il figlio di Giuseppe.....	172
(29) Le giare di pietra e le tavole in pietra della legge.....	177
(30) Storia d'Israele in sei giare di pietra.....	183
(31) La gioia è la vera purificazione cristiana.....	189
(32) Non schiavi ma amici a servizio.....	195
(33) «Gustate e vedete come è buono il Signore».....	201
(34) Sapere dove si sta.....	207
(35) E io dissi: «Chi sei, o Signore?».....	213
(36) Il racconto delle nozze di Cana.....	219
(37) Il racconto delle nozze di Cana.....	225
(38) Dal miracolo al segno.....	231
Indice.....	237

Insegnaci a pregare



COSÌ STA SCRITTO

di Paolo Farinella, prete



RIVISTA MISSIONI CONSOLATA
CORSO FERRUCCI 14 - 10138 TORINO (TO)