

# Lecture domenicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## SECONDA DOMENICA DOPO L'EPIFANIA

Le domeniche a partire dalla II dopo l'Epifania presentano la messianicità di Gesù attraverso la considerazione dei “segni” da lui compiuti nel suo ministero galilaico. L'ordinamento delle letture segue il ritmo triennale dei sinottici a eccezione proprio di questa seconda domenica, che in tutti e tre gli anni proclama la pericope giovannea del “primo dei segni” a Cana di Galilea. Così l'antica festa dell'Epifania – che porta già in sé la memoria delle manifestazioni cristologiche davanti ai Magi, nel Battesimo al Giordano e nel segno di Cana (cf il *Canto alla comunione* della festa dell'Epifania) – riecheggia nella manifestazione del Signore per due altre domeniche dopo l'Epifania.

LETTURA: Est 5,1-1c. 2-5

«Sono così contrario al secondo libro dei Maccabei e al libro di Ester che desidererei non esistessero affatto; poiché essi sono molto giudaizzanti e hanno un tenore molto pagano». Queste aspre parole di Lutero esprimono bene il problema dell'interprete davanti al libro di Ester, almeno per un interprete che non vuole abbandonarsi subito a quella spregiudicata *allegoresi*, che prescinde dal senso letterale del testo.

In effetti, il libro di Ester è l'unico tra i libri biblici a non essere stato trovato nella “biblioteca” di Qumrān. Tale difficoltà è rimasta sia nella tradizione giudaica sia nella tradizione cristiana. Nella prima, come attesta il *Talmud*, ancora nel III e IV secolo d.C. vi sono maestri che ritengono che il libro di Ester «non sporchi le mani», ossia non appartenga ai libri del canone scritturistico. Nella tradizione cristiana, soprattutto in ambito orientale, e siro-anatolico in particolare, vi furono forti episodi di opposizione all'accettazione di Ester tra i libri ispirati. In Occidente, pur non essendoci episodi espliciti di opposizione, si deve attendere sino a Rabano Mauro – e siamo nell'836! – per avere un primo commentario dedicato al libro di Ester!

I nomi dei due principali protagonisti tradiscono un'origine genuinamente babilonese: Ester = *Ištar* (*stareh* in persiano, ovvero stella), con un secondo nome altrettanto compromettente, in ebraico *Hādassā* «sposa», l'epiteto caratteristico di *Ištar*; e Mardocheo = *Marduk*, la divinità principale di Babilonia, sposo di *Ištar*.

La duplice attestazione testuale, ebraica e greca, che ci consegna alla fine due libri diversi e non solo delle aggiunte *deuterocanoniche*, non diminuisce, ma acuisce ancora di più il disagio dell'interprete. Infatti, l'aggiunta principale del testo greco rispetto a quello ebraico è la presenza stessa di «Dio». Com'è noto, infatti, il testo ebraico non contiene il nome divino e forse proprio questa fu la ragione per la quale il libro non era preso in considerazione a Qumrān.

Per cercare di spiegare la complessa storia della tradizione del racconto, si potrebbe ipotizzare un'evoluzione di questo racconto in cinque tappe. L'esercizio serve solo a

spiegare la complessità del libro e il perché della sua difficile accoglienza nel canone biblico:

1. all'inizio si potrebbero ipotizzare due racconti separati: un racconto di corte strutturato sullo schema conflitto-risoluzione, con al centro Mardocheo, e un secondo racconto di successo-liberazione, con al centro Ester;
2. in una seconda fase, i due racconti furono uniti nella trama di un unico romanzo, verosimilmente da collocare prima del racconto così com'è attestato nel testo massoretico (= TM);
3. una terza fase, sempre antecedente alla redazione del TM, avrebbe introdotto nel racconto il concetto di irrevocabilità della legge persiana, già evidente nel racconto ebraico;
4. il TM aggiunse a questa precedente trama tre appendici: la prima parte del capitolo nono (9,1-19), con l'intento di demilitarizzare la storia precedente; la seconda parte del medesimo capitolo (9,20-32), che stabilisce gli estremi della festa di *Purîm* da celebrare nella tradizione giudaica; infine, l'inizio del capitolo decimo (10,1-3), che descrive la funzione positivamente salvifica di un giusto ebreo, in questo caso Mardocheo, nel teatro politico di un regno straniero;
5. l'ultima fase della formazione è rappresentata dalla *Septuaginta*: con le sue aggiunte (sei le principali), la versione greca dà una revisione radicalmente diversa della storia. Il suo intento primario è di assimilare il romanzo di Ester al resto delle Sacre Scritture, soprattutto alle leggi che si trovano nei libri di Ezra, Nehemia e Daniele.

Questo preambolo critico era necessario, per esprimere le difficoltà interpretative che non possono essere cancellate da una lettura immediatamente allegorica, nemmeno smussando i duri spigoli dell'*allegoresi* pura. L'accostamento di Est 5 a Gv 2,1-11 nella liturgia odierna rimane problematico; per giustificare il salto allegorico improprio non basta il riferimento alla «donna» o all'ambientazione del segno di Cana durante un banchetto, né è sufficiente accostare la mediazione di Ester a quella di Maria presso il figlio Gesù!

<sup>1</sup> Il terzo giorno, quando ebbe finito di pregare, Ester si tolse le vesti da schiava e si avvolse della sua gloria. <sup>1a</sup> Fattasi splendida, invocò quel Dio che su tutti veglia e tutti salva, e prese con sé due ancelle. Su di una si appoggiava con apparente mollezza, mentre l'altra la seguiva sollevando il manto di lei. <sup>1b</sup> Era rosea nel fiore della sua bellezza: il suo viso era leggiadro, come piacevole, ma il suo cuore era oppresso dalla paura. <sup>1c</sup> Attraversate tutte le porte, si fermò davanti al re. Egli stava seduto sul suo trono regale e rivestiva i suoi ornamenti ufficiali: era tutto splendente di oro e di pietre preziose e aveva un aspetto che incuteva paura (\*). <sup>2</sup> Alzato lo scettro d'oro, lo posò sul collo di lei, la baciò e le disse: «Parlami!».

(\*) NeoVg aggiunge: «e teneva in mano uno scettro d'oro».

<sup>2a</sup> Gli disse: «Sire, ti ho visto come un angelo di Dio e il mio cuore è rimasto sconvolto per paura della tua gloria, perché tu sei meraviglioso, sire, e il tuo volto è pieno di grazie».

<sup>2b</sup> Mentre parlava, cadde svenuta. Il re si spaventò; e tutti i suoi servi cercavano di rianimarla. <sup>3</sup> Allora il re disse: «Che vuoi, Ester? qual è la tua richiesta? Fosse pure metà del mio regno, ti sarà data!».

<sup>4</sup> Ester rispose: «Oggi è un giorno speciale per me: se così piace al re, venga egli con Hamàn al banchetto che io farò oggi».

<sup>5</sup> E il re disse: «Fate venire presto Hamàn, così che eseguiamo la parola di Ester».

E ambedue vennero al banchetto che Ester aveva preparato.

#### SALMO 44 (45)

Il ritornello del salmo, con altra *allegoresi*, legge il bellissimo epitalamio scritto in occasione del matrimonio di un re d'Israele con una principessa di Tiro (cf v. 13) come una *figura* di intercessione, al fine di illustrare il ruolo della Madre di Gesù nelle nozze di Cana.

L'alta poetica di questa composizione combina molti stilemi della tradizione fenicia o comunque di una forma linguistica settentrionale, con una inclusione tra la breve introduzione del primo versetto (v. 2) e la benedizione degli ultimi due (vv. 17-18).

La composizione è divisa in due sezioni. La prima (vv. 3-10) esalta le virtù del re; la seconda (vv. 11-16), da cui è tratta la parte utilizzata in questa liturgia, esorta la regina a sottomettersi al suo nuovo re e, mentre ne descrive il guardaroba finemente ricamato, punta l'attenzione al momento in cui la regina entra in solenne processione insieme alle sue damigelle nel palazzo, a prendere il suo posto di paredra accanto al re.

#### **Ṛ. Intercede la regina, adorna di bellezza.**

<sup>11</sup> Ascolta, figlia, guarda e porgi l'orecchio:  
«Dimentica il tuo popolo e la casa di tuo padre!

<sup>12</sup> Il re desidera la tua bellezza.

Sì, è lui il tuo sire: rendigli omaggio».      **Ṛ**

<sup>14</sup> Tutto il suo corredo è un abbigliamento regale,  
con dentro broccati dorati.

<sup>15</sup> Sia condotta al re la vergine  
e le sue compagne siano presentate dietro a lei. **Ṛ**

<sup>17</sup> Al posto dei tuoi padri ci saranno i tuoi figli  
e tu li farai principi su tutto il paese.

<sup>18</sup> Celebrerò il tuo nome per tutte le generazioni  
e i popoli ti loderanno in eterno e per sempre.      **Ṛ**

L'inno della lettera agli Efesini è una delle pagine più abissali di tutto il Nuovo Testamento. Il centro del progetto di Dio – Gesù Messia e la sua croce ivi piantata – s'irradia all'infinito sino a coinvolgere l'intero universo, anzi addirittura il pensiero originario divino «prima della progettazione del mondo». La storia di Israele, sin dalla risposta di Abramo nella fede, rende ragione della *primazialità* di Israele che non viene cancellata o sminuita dal centro di Gesù Messia, ma al contrario rimane un “prima” essenziale per comprendere la continuità della promessa di JHWH a Israele, discendenza di Abramo, e – tramite Israele – a tutta l'umanità.

<sup>3</sup> Benedetto [sia] Iddio e Padre del Signore nostro Gesù Messia,  
Egli che ci ha benedetto con una piena benedizione spirituale  
nei luoghi celesti, nel Messia,

<sup>4</sup> perché ci ha eletto in Lui prima della fondazione del mondo  
per essere santi e senza colpa davanti a Lui nell'amore,

<sup>5</sup> avendoci predestinato all'adozione mediante Gesù Messia,  
in vista di Lui, secondo il benevolo disegno della sua volontà,

<sup>6</sup> a lode dell'irradiazione della sua grazia,  
con cui<sup>a</sup> ci ha gratificato nell'Amatissimo,<sup>b</sup>

<sup>7</sup> nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue,  
la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia,

<sup>8</sup> che Egli ha in abbondanza riversato in noi  
con ogni sapienza e pensiero,

<sup>9</sup> avendoci fatto conoscere il mistero della sua volontà,  
secondo il benevolo disegno che in lui si era proposto

<sup>10</sup> per la gestione della pienezza dei tempi:  
ricapitolare il tutto nel Messia,

le cose nei cieli e quelle sulla terra, in lui,

<sup>11</sup> nel quale fummo resi anche eredi,  
essendo stati predestinati secondo il progetto di colui  
che tutto opera secondo la decisione della sua volontà

<sup>12</sup> a essere a lode della sua irradiazione,  
noi, che già abbiamo sperato prima nel Messia,

<sup>13</sup> nel quale anche voi,  
avendo ascoltato la parola della verità,  
il vangelo della vostra salvezza,

<sup>a</sup> Il *Textus Receptus*, seguendo  $\aleph^c$  D G K L  $\Psi$  e molti minuscoli, ha  $\acute{\epsilon}\nu\ \eta$  invece di  $\eta$ s. Ma quest'ultima lezione è da preferire sia per ragioni di critica esterna ( $P^{46}$   $\aleph^*$  A B P e molti manoscritti, con Origene e Crisostomo) sia per il criterio della *lectio difficilior praeferenda*.

<sup>b</sup> Hanno solo  $\eta\gamma\alpha\pi\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omega$  i migliori manoscritti ( $P^{46}$   $\aleph$  A B  $D^2$   $\Psi$  e altri manoscritti minori, con alcuni importanti padri della Chiesa, come Origene e Crisostomo); aggiungono  $\upsilon\acute{\iota}\hat{\omega}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$  alcuni manoscritti della tradizione occidentale ( $D^*$  F G e versioni varie), insieme ad alcuni padri.

in cui avendo anche creduto  
 siete stati segnati con lo Spirito Santo della promessa,  
<sup>14</sup> il quale <sup>c</sup> è caparra della nostra eredità,  
 in vista della redenzione pienamente acquisita,  
 a lode della sua gloria.

La *struttura letteraria* della pagina è un primo passo importante per la sua comprensione, che deve tener conto dell'unità di pensiero e di sintassi.<sup>2</sup> È sintatticamente una sola frase, che si svolge, si riavvolge e si sgroviglia con sorprendente coerenza a partire dalla struttura fondamentale della lode salmica: «*Benedetto sia Ἰησοῦς, Dio d'Israele, perché...*» (cf vv. 3 e 4).

Vi sono due o tre possibili approcci a questo solenne inno. Anzitutto, leggere il tutto da un punto di vista “storico-salvifico”, iniziando dall'eterno progetto del Padre (v. 4), passando attraverso la sua realizzazione nel momento di Cristo (v. 7) e infine completato nella vita dei credenti in Gesù Messia (vv. 13-14). In altre parole, dall'*alef* al *taw*, dalla A alla Z, dal principio alla fine che appartengono solo a Dio. Il passaggio dal momento storico di Gesù all'esperienza di tutti i credenti è reso possibile dall'opera dello Spirito Santo che è caparra e anticipa la piena salvezza della fine dei tempi. Si potrebbero trovare analoghe *b'ērākôt* nella liturgia giudaica con questo stile di narrazione della storia della salvezza; certo il modello originario è variato sia per riguardo degli uditori ellenisti sia per rispetto al contenuto nuovo da trasmettere.

In secondo luogo, si potrebbe vedere nell'intero passo poetico e lirico, un *modello* preso a prestito dalla liturgia cristiana nascente. Questo sarebbe forgiato su una disposizione tipica di un *layout* fatto di participi e frasi relative per narrare la storia della salvezza in modo “trinitario”. Certo si tratta di un modello narrativo ancora rudimentale e non sviluppato teoreticamente: il Padre sceglie il suo popolo nell'amore (vv. 3-5); tutto si adempie per mezzo del Figlio Messia, che è il redentore tramite il suo personale sacrificio (v. 7); e infine lo Spirito applica l'opera di Cristo a tutta l'umanità, rendendo possibile il disegno del Padre (vv. 13-14).

Vi potrebbe essere anche una terza via per spiegare l'inno, ovvero il problema del rapporto tra coloro che provenivano dal giudaismo e coloro che provenivano dal paganesimo. Proprio a costoro si rivolge l'autore della lettera nei vv. 13-14, per ricordare loro che anch'essi fanno parte dell'*unica* speranza in Cristo, sebbene debbano riconoscere di non essere i *primi*, ma i *sopraggiunti*. In ogni modo, per l'autore della lettera, la novità consiste nell'essere una sola cosa in Cristo Messia, perché Dio ha pensato il suo piano sin dall'eternità proprio per “ricapitolare tutto in Cristo”.

La triplice fondamentale strutturazione è giustificata dalle tre vie alle quali ho fatto riferimento: la *b'ērākâ* (v. 3) con la sua motivazione (*καθώς*, vv. 4-6) esprime il primo momento della scelta di Dio Padre, che si prolunga nel compimento in Gesù Messia

<sup>c</sup> Il relativo si riferisce a τὸ πνεῦμα. Hanno quindi il relativo neutro ὃ P<sup>46</sup> A B F G L P e altri minori manoscritti con Ireneo, Origene e altri; il maschile ὅς, attestato in N D Ψ e altri minori, con padri della Chiesa soprattutto latini, sembra dovuto all'attrazione del genere maschile del seguente ἀπαβών.

<sup>2</sup> E. NORDEN (*Die antike Kunstprosa*, Teubner, Leipzig – Berlin <sup>4</sup>1923, vol. II) definisce la sintassi di questo inno «the most monstrous sentence conglomeration ... I have ever met in the Greek language».

del progetto del Padre (vv. 7-10) e nell'opera che il Padre compie per mezzo dello Spirito (vv. 11-12). Nella terza sezione (vv. 13-14), infine, si esplicita la relazione con gli interlocutori e con il futuro di redenzione assicurato dalla caparra dello Spirito.

La precisa suddivisione è stabilita in base alle ripetizioni della mediazione cristologica. Infatti, le sezioni dell'inno iniziano o terminano con un riferimento alla mediazione di Gesù Messia: i vv. 3 e 12 terminano con *ἐν Χριστῶ* «nel Messia»; il v. 6 termina con *ἐν τῷ ἡγαπημένῳ* «nell'Amatissimo»; i vv. 9 e 10 con *ἐν αὐτῷ* «in Lui»; i vv. 7, 11 e 13 iniziano con il relativo *ἐν ᾧ* «nel quale» (nel v. 13b *ἐν ᾧ* «nel quale» non è computato in quanto si riferisce al vangelo).

In breve, la struttura dell'inno potrebbe essere così tratteggiata:

I parte –	v. 3:	la <i>b<sup>e</sup>rākā</i>
II parte –	vv. 4-12:	la motivazione ( <i>καθώς</i> )
		{ A. vv. 4-6: l'elezione del Padre <i>ab aeterno</i>
		{ B. vv. 7-10: il compimento in Gesù Messia
		{ C. vv. 11-12: Dio all'opera nella vita umana per mezzo dello Spirito
III parte –	vv. 13-14:	la relazione con gli interlocutori e la caparra dello Spirito

Come constatazione marginale ma non secondaria, si noti l'importanza dell'inno per la formazione del linguaggio che porterà alle dossologie di fede e poi alla formulazione della teologia trinitaria del IV secolo.

**v. 3:** La *b<sup>e</sup>rākā* «benedizione», *εὐλογία* in greco, è rivolta a *ὁ θεός* «Iddio (JHWH)» e «Padre del Signore nostro Gesù Messia». L'importanza di quel *καί* «e» che unisce le due parti dell'unico nome divino è di rilevanza teologica fondamentale: la rivelazione dell'unico Dio attraversa la storia di Israele e senza soluzione di continuità arriva sino all'«abbà» di Gesù di Nazaret. L'Uno e l'Altro Testamento sono entrambi necessari per trovare il vero volto dell'unico Dio. D'altra parte, soltanto a partire dalla rivelazione esodica è possibile porre il problema dell'identità di Gesù Messia e del suo singolare rapporto con Dio, che non può minare il monoteismo della tradizione in cui Gesù ha vissuto la sua fede, ma nemmeno può semplificare il problema riducendo l'incarnazione della Parola eterna di Dio alla prima delle creature (cf Ario).

La benedizione ha due direttrici e due valenze tra loro diverse. Quando Dio benedice, pone in essere e crea, come la benedizione che Dio promette ad Abramo (Gn 12,1-3). Quando l'uomo benedice riconosce la benedizione ricevuta, innalzando la sua lode a Dio (cf ad esempio Es 18,10-11, la prima benedizione jahwista della Bibbia). Ecco infatti nel v. 3 concentrate le due direttrici: sia benedetto quel Dio che ci ha benedetto!

Perché fosse più chiaro il duplice significato, nel greco del NT si distingue tra *εὐλογητός*, quando è Dio ad essere «benedetto» dagli uomini, ed *εὐλογούμενος*, quando è un essere umano ad essere «benedetto» da Dio (cf Lc 1,68 e 19,38; nel greco classico, l'aggettivo verbale *εὐλογητός* significa «degno di lode»).

Inoltre vi è la specificazione di essere benedetti da Dio «con una piena benedizione spirituale»: l'aggettivo *πάση* non mira a suddividere in parti l'unica e totale benedizione divina, ma a sottolineare che l'opera illustrata nei versetti seguenti è unica e indivisibile (ottimo spunto per la giornata di preghiera e di riflessione odierna per le relazioni tra chiesa e sinagoga). Quindi si può dedurre che l'inno dei vv. 3-14 sia anche la sintesi del messaggio di tutta la lettera agli Efesini e l'aggettivo «spirituale» sottolinea la continuità di una storia salvifica mossa non dalle forze umane, ma dalla forza dello Spirito che

abita sì nei luoghi celesti (*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*), ma che Dio ha trasmesso all'umanità fatta di carne e di sangue mediante Gesù Messia.

Per trovare il senso dell'«essere benedetti nel Messia» dobbiamo pensare alla mediazione di Abramo. «In Abramo» (Gn 12,3 e parr.) o «nella sua discendenza» (Gn 22,18), sono benedette tutte le famiglie della terra. Abramo è nello stesso tempo il beneficiario, l'inizio, il modello e lo strumento della benedizione alla quale devono partecipare tutte le famiglie della terra. Proprio a questa mediazione si deve far riferimento per comprendere anche la mediazione «in Cristo» di Ef 1.

**vv. 4-6:** Il *motivo* della benedizione dovuta a Dio sta nell'essere stati pensati in Cristo Gesù, «prima della fondazione del mondo» per partecipare della sua stessa identità di figli. Senza nessun riferimento gnostico, s'intende il momento della progettazione divina, l'*alef* originario che sta prima dell'«in principio», del *b<sup>e</sup>rēšît* di Gn 1,1 (il primo versetto di Genesi infatti inizia con il *bet*).

L'essere pensati fin dall'inizio «in Cristo» dice la centralità della vita di Gesù di Nazaret, ma anche la sua originaria preesistenza in Dio e la sua progressiva rivelazione ai figli di Israele, di cui egli è il Messia e compimento della loro speranza (cf v. 12). Pur non citando esplicitamente alcun testo delle Scritture ebraiche, l'autore di Efesini allude a molte figure bibliche che parlano del rapporto tra Israele e le genti e anticipano quel compimento che si ha «in Cristo».

Si dice talvolta che Efesini introduce un linguaggio “protocattolico” in senso negativo, in quanto le singole chiese sono unificate nell'unica *ἐκκλησία* (cf Ef 2,12-21). Tuttavia, in Efesini *ἐκκλησία* non ha il un senso di «chiesa al di sopra delle altre chiese», non è una chiesa «trascendentale», bensì è insieme di coloro che riconoscono la messianicità di Gesù stando *dentro* il popolo di Israele, anzi entrando a partecipare della cittadinanza dell'unico Israele.<sup>3</sup> Dal momento che Gesù Cristo è il capo del corpo e tutt'e due i popoli – circoncisi e incirconcisi – formano l'unico corpo di Cristo, tutti possono far parte dell'unico popolo di Israele, perché sono il corpo di Cristo, dell'ebreo Gesù. In Lui vi è l'adempimento della promessa fatta ad Abramo e l'abbattimento di ogni divisione tra Israele e gli altri popoli. È la grande novità dell'ecclesologia della lettera agli Efesini. In Cristo Gesù noi partecipiamo all'unico Israele perché il corpo di Cristo ci unifica, lasciando a Israele la sua identità e, nel medesimo tempo, offrendo una nuova dignità a tutti gli altri popoli. Israele rimane l'unico Israele che dà identità all'ebreo Gesù, che è la discendenza di Abramo, partecipe del patto e della promessa. Gli altri popoli assumono la nuova dignità di “Israele” entrando a far parte del corpo di Cristo, figli nel Figlio Gesù.

La “predestinazione di tutti gli uomini in Cristo” è quindi all'opposto di ogni *determinismo*. Nella persona di Gesù Cristo si rivela invece il progetto originario di quel Dio di benevolenza e di amore che ci vuole figli nell'accoglienza libera della stessa dignità del Figlio Gesù.

«Per essere santi e senza colpa davanti a Lui nell'amore». Per comprendere bene il senso di questa frase bisogna anzitutto rileggere le pagine di Deuteronomio sul tema dell'elezione e della *b<sup>e</sup>rît*, come Dt 7,6-8. Il vocabolario dell'amore, della santità e della giustizia descrive il sentire di entrambi i partner dell'alleanza: e nessuno più di Gesù

<sup>3</sup> Così bisogna interpretare anche la dialettica tra il «noi» (= ebrei) e il «voi» (= non ebrei) dei vv. 12-13.

può riunire in sé entrambi i versanti, in quanto Amatissimo da Dio e in quanto “benevolente” nei riguardi dei fratelli. «Davanti a Lui» dice l’immediata prossimità dell’uomo a Dio e la fedele presenza di Dio all’uomo. Forse – ipotizzando la possibile retroversione ebraica – *ʾpānājw* potrebbe indicare un comportamento «a suo piacimento».

«In vista di Lui, secondo il benevolo disegno della sua volontà» indica la dignità dell’adozione a figli (v. 5) fondata sulla filiazione messianica di Gesù. Coloro che sono adottati come figli, provenienti da tutte le genti, ricevono un’eredità precedentemente insperata, per la quale gioca un ruolo importante l’azione dello Spirito: lo specifico contenuto di tale eredità è partecipare come gentili all’unica famiglia di Dio, all’unico Israele della fede. Quanto alla *εὐδοκία* «benevolo disegno»<sup>4</sup> di Dio, essa dice la gioia di sapere che dalla parte di Dio non vi è un progetto ambivalente. L’ambiguità sta sul versante della libertà umana, che può accogliere o rifiutare il dono gratuito del perdono offerto da Dio «nell’Amatissimo»: l’irradiazione della sua «grazia con cui ci ha gratificato» è presentata con l’allusione alla *ʿāqēdā* di Isacco (Gn 22), che la letteratura paolina riprende dal pensiero dell’apostolo espresso con diretto riferimento in Rm 8,32.

**vv. 7-10:** Il compimento del disegno benevolo del Padre, la pienezza della benedizione spirituale annunciata nel v. 3, viene ora svelata. Dietro la densità teologica di questi versetti sta la teologia dell’esodo (cf Dt 15,15) e del nuovo esodo (cf Is 40-55), che ora trova compimento nella croce di Gesù Messia, che ha cancellato il peccato e ha permesso di ricominciare attraverso il dono dello Spirito riversato nel cuore di figli perdonati, per vivere per Dio «con ogni forma di pensiero sapiente».

La redenzione e il perdono sono infatti solo un aspetto dell’opera compiuta da Dio in Cristo: il disegno divino che si rivela nella storia, il *mistero* del v. 9, è davvero “universale”. Dio ha pensato di *ἀνακεφαλαιώσασθαι* «ricapitolare», ovvero di riavvolgere tutto il tempo che si è svolto lungo i secoli al suo principio originario e quindi ritrovare in Cristo l’unità della frammentazione storica. Come parallelamente afferma l’inno di Colossesi, Cristo è la fonte (Col 1,16) e colui che regge (Col 1,17) l’intera creazione.

Probabilmente l’inno si contrappone già a quella forma di pensiero che nel II secolo sarà la *gnosi*, che fu una specie di *scientology* dei nostri tempi. Per l’apostolo non vi è alcun *mistero nascosto* o conoscenza segreta (*γνώσις*) che può dare accesso a una via di auto-salvazione. Al contrario, il piano divino è svelato in Cristo ed è accessibile a tutti i credenti. Il *mistero* cristiano non è qualcosa di ignoto o posseduto solo da una *élite* che ne dà la soluzione a pochi “eletti”; esso è *μυστήριον* nel senso che nessuna ricerca umana può comprenderne la profondità, se non accogliendo la rivelazione *universale* di Dio in Cristo Gesù: un disegno mirabile che attraversa la *storia di Israele* e giunge alla *storia di Gesù*. Si può parlare certo di “elezione”, ma non nel senso di una predestinazione discriminante da parte di Dio. Egli ha eletto in Cristo tutti quelli che lo accolgono, prima i giudei e poi tutte le genti. Se l’essenza della *gnosi* era il dualismo, l’essenza del mistero cristiano è l’unità di tutto l’universo in Cristo.

**vv. 11-12:** Lo scrivente dichiara ora la sua appartenenza all’Israele della fede; il «noi» lo mette bene in luce. C’è una primazialità e un privilegio di Israele che permane anche nel momento del compimento cristologico (l’«adesso» di cui parla Ef 3,6). Giudei e

<sup>4</sup> *εὐδοκία* occorre 9× nel NT (cf Lc 2,14), 8× nel salterio dei LXX e 16× nel Siracide greco: alla decisione, il vocabolo unisce il sentire positivo e la relazione personale di colui che decide.

gentili formano l'unico corpo del Messia, l'ebreo Gesù; ma il popolo giudaico porta con sé la propria storia, le alleanze e l'eredità (v. 11), perché – come dice Dt 7,6 – Israele è diventato *l'cam s'gullâ* «un popolo gioiello» per JHWH, condizione che il nostro inno traduce con il verbo *ἐκληρώθημεν* «fummo resi eredi». Le genti entrano a far parte di questa eredità (*κληῆρος*) tramite Cristo stesso. Questo è il senso della primazialità di Israele: il popolo giudaico ha sperato nel Messia *prima* che le genti entrassero a far parte di questa *attuale* e comune condizione di figli.

**vv. 13-14:** Ora però la via della fede unifica i due gruppi e, dall'interno dell'unico Israele, “convoca” (è il senso della scelta di *ἐκκλησία*!) coloro che accolgono il vangelo, senza più distinzione tra giudei e gentili.

È quasi un itinerario di fede ad essere qui tracciato. Esso inizia con l'ascolto della parola della verità (v. 13) ovvero il vangelo di Paolo specificato come *τὸ εὐαγγέλιον τῆς σωτηρίας ὑμῶν* «il vangelo della vostra salvezza». Si noti che tutto il peso va sul possessivo «vostra», in quanto ora le genti sono entrate per mezzo di questo annuncio a far parte dell'unico Israele della fede, che aveva espresso con la propria speranza l'attesa del Messia. A seguito della risposta della fede, la nuova condizione è descritta con una stupenda metafora: «siete stati segnati con lo Spirito Santo della promessa, il quale è caparra della nostra eredità». La metafora commerciale dell' *ἀρραβῶν* «caparra» rimanda alla nuova situazione in cui il credente si trova dopo la risurrezione di Cristo: Egli è *già* risorto, mentre noi camminiamo ancora verso la morte ed *εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως* «in vista della redenzione pienamente acquisita» (cf Rm 8,18-25). Il progetto di salvezza che Dio ha operato nella storia umana è ormai chiaro; manca ancora da scriverne l'ultimo capitolo, ma esso non sarà se non la piena manifestazione di ciò che ora è già manifestato nella croce e risurrezione di Cristo.

I credenti che non provengono dalla stirpe di Abramo non devono temere: anch'essi sono parte viva dell'unico Israele da cui è stata convocata l'unica chiesa!

VANGELO: Gv 2,1-11

Il “primo segno” ha grande rilievo nel Quarto Vangelo, anzitutto dal punto di vista cronologico, in quanto dà inizio al “sabato” in cui agisce il Figlio dell'Uomo. La struttura ebdomadaria ritorna per due volte, all'inizio e alla fine del vangelo, con una scansione troppo marcata per passare inosservata, anche se variamente interpretata dai commentatori.

A partire dal giorno in cui Giovanni il Battista rende la sua testimonianza a Gesù (Gv 1,19-28), si ha una prima sequenza di giorni: *τῇ ἐπαύριον* «il giorno dopo» (Gv 1,29. 35. 43) e *τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ* «il terzo giorno» (Gv 2,1), ovvero il giorno sesto di questa prima settimana, che allude al giorno della creazione dell'uomo e della donna in Gn 1. Con la notazione di Gv 2,12, *μετὰ τοῦτο* «dopo questo», la sequenza sfocia in un voluto nascondimento dei «giorni», eccetto le emergenze del «sabato» (Gv 5,9. 10. 16. 18; 7,22. 23(2×); 9,14. 16). Il primo segno di Cana, si faccia bene attenzione, non è da collocare di sabato, bensì nel giorno sesto: il computo della sequenza raggiunge quindi il settimo giorno soltanto con i segni compiuti da Gesù dopo Cana. Da qui in avanti inizia la sequenza di segni che conducono il lettore a vivere il giorno del Figlio dell'Uomo sino al compimento della sua “ora”, preannunziata dalla sovrabbondante

quantità e insuperata qualità di quel vino. Tuttavia, prima di andare oltre al «sabato», bisogna percorrere un'altra settimana.

Lo schema ebdomadario viene ripreso alla fine del Vangelo, quando si avvicina quella pasqua, che in Gv 12,1 non è più ricordata come «la pasqua dei Giudei». È la pasqua che cade in un «grande sabato» e sfocia *al di là* dei sabati. Quest'ultima settimana è segnalata in Gv 12,1 (*πρὸ ἕξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα*) e ripresa poco dopo in Gv 12,12 (*τῆ ἑπαύριον*). In modo non preciso (*πρὸ δὲ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα*: Gv 13,1) è richiamata nel prologo degli eventi che dall'ultimo *δεῖπνον* «pasto» – che per il Quarto Vangelo non è cena pasquale – conducono sino all'ora della croce. In Gv 19,14 (cf anche 19,31 e 42), si ricorda che la crocifissione di Gesù sta avvenendo la vigilia di pasqua, che quell'anno a Gerusalemme cadeva in un sesto giorno: il giorno seguente – coincidente con la pasqua dei Giudei – era infatti un «grande sabato» (Gv 19,31).

<sup>1</sup> E il terzo giorno vi fu un matrimonio a Cana di Galilea e c'era anche la madre di Gesù. <sup>2</sup> Furono invitati alle nozze tanto Gesù come i suoi discepoli.

<sup>3</sup> Venuto a mancare il vino, la madre di Gesù gli dice:

– Non hanno vino!

<sup>4</sup> E le dice Gesù:

– Che ne viene a me e a te, donna? Non è ancora giunta la mia ora.

<sup>5</sup> Ma sua madre dice ai servitori:

– Qualsiasi cosa vi dica, fatela!

<sup>6</sup> C'erano per terra sei giare di pietra per la purificazione dei Giudei, contenenti ciascuna due o tre metrète.<sup>a</sup> <sup>7</sup> E Gesù dice loro:

– Riempite d'acqua le giare.

E le riempirono fino all'orlo. <sup>8</sup> Poi dice a loro:

– Prendetele ora e portatene all'architriclino.

E gliene portarono.

<sup>9</sup> Appena l'architriclino ebbe assaggiato l'acqua diventata vino, senza sapere da dove venisse – ma ben lo sapevano i servitori che avevano preso l'acqua – l'architriclino chiama lo sposo <sup>10</sup> e gli dice:

– Ogni persona serve il vino buono all'inizio e, quando si è bevuti, quello peggiore; tu hai conservato il vino buono fino ad ora!

<sup>11</sup> Gesù fece questo in Cana di Galilea come inizio dei segni e manifestò la sua gloria; e i suoi discepoli credettero in lui.

La struttura della pagina è indotta dalle relazioni dei personaggi in scena, fra una breve ambientazione dell'evento (vv. 1-2) e la conclusione teologica del quadro (v. 11). Ciascun incontro, introduce i personaggi del quadro seguente: così il dialogo tra Gesù e sua madre introduce i servi; il dialogo tra Gesù e i servi introduce l'architriclino, il quale è il solo a riferire allo sposo.

<sup>a</sup> Una metrète equivale a 38,88 litri.

Ecco in sintesi la struttura del breve quadro narrativo:

- vv. 1-2: ambientazione dell'evento (tempo, luogo e circostanza)
- A. vv. 3-5: Gesù e sua madre ⇒ *i servi*
- B. vv. 6-8: Gesù e i servi ⇒ *l'architriclino*
- C. vv. 9-10: l'architriclino e lo sposo
- v. 11: il valore del "primo segno"

**vv. 1-2:** Dopo l'allusione del segno del sandalo utilizzato dal Battista per annunciare lo *sposo* messianico, titolo che il Battista darà esplicitamente a Gesù in Gv 3,29-30, la circostanza di un matrimonio assume immediatamente una valenza *epifanica* singolare.<sup>5</sup> Il fatto che avvenga a Cana di Galilea non deve portare a fantasticare troppo: i dati minimi e importanti sono che quel matrimonio avviene in un paesino insignificante, almeno quanto Nazaret, e in una zona non rinomata per vigneti e vino. Cana è anche il punto di partenza della predicazione e dell'attività di Gesù con il popolo, secondo Gv 4,46.

La notazione del «terzo giorno» è importante per il computo della settimana con cui inizia il Quarto Vangelo. Con il segno di Cana, si è al giorno sesto, il giorno della creazione dell'umanità in quanto maschio e femmina. Questo evento avviene dunque quando inizia la rivelazione del Figlio d'Adamo, che attraverserà un lungo sabato sino al cap. 11. In effetti, molti dei segni seguenti si svolgeranno proprio di sabato e altre notazioni riguardanti i giorni della settimana sono volutamente trascurate.

La presentazione della Madre di Gesù senza ricordarne il nome è un primo rimando a Gv 19,25-27 (cf anche Gv 6,42). La figura importante della Madre nel quadro narrativo seguente avrà bisogno di una spiegazione circa il suo valore simbolico, anche perché la presenza di Gesù non è strettamente legata alla presenza di sua Madre. È solo una presenza concomitante con un Gesù che per la prima volta è presentato come un maestro, che si presenta ufficialmente portando con sé un gruppo di discepoli. È vero che nei passi precedenti erano stati presentati diversi personaggi che sarebbero diventati poi suoi discepoli, ma era un incontro quasi individuale con ciascuno di loro. Qui Gesù entra in scena con un gruppo di discepoli.

**vv. 3-5:** Il vino in un pranzo di nozze è l'elemento necessario per la festa. Ma queste nozze sembrano fermarsi perché non hanno più vino. È un elemento simbolico importante, come il freddo dell'inverno di Gerusalemme in Gv 10,22-23. Il Cantico, del resto, inizia proprio mostrando il parallelo tra il vino e l'amore (Ct 1,2; e poi 7,10 e 8,2). L'antica alleanza sinaitica, che avrebbe dovuto significare la gioia di conoscere quanto Dio vuole da Israele (cf Bar 4,4), sembra essere naufragata. In questa situazione di mancanza di vino-amore interviene la Madre.

Una premessa, per non confondere una valenza simbolica come fosse un altro genere di *allegoresi*. Il valore simbolico di un evento non è allegoria, perché uno dei suoi significati viene desunto dal retroterra biblico che dà spessore all'evento.

<sup>5</sup> Si veda in particolare il commentario di J. MATEOS - J. BARRETO, in collaborazione con E. HURTADO - Á.C. URBÁN FERNÁNDEZ - J. RIUS CAMPS, *Il vangelo di Giovanni; Analisi linguistica e commento esegetico*, Traduzione di T. TOSATTI, Revisione redazionale di A. DAL BIANCO (Lettura del Nuovo Testamento 4), Cittadella Editrice, Assisi 1982, pp. 129-147 (da leggersi tuttavia *cum grano salis*, soprattutto per quanto riguarda la relazione di Gesù con il giudaismo).

Nel contesto dunque del matrimonio che si sta festeggiando, è importante anzitutto notare il fatto che la Madre non sia chiamata per nome, che non si rivolga a Gesù chiamandolo figlio, come Gesù non si rivolga a lei chiamandola madre. Si tratta dunque di un rapporto che vuole mettere in luce quella relazione che i figli d'Israele hanno vissuto nella fedeltà a Dio, sperando ancora nelle sue promesse (cf già Natanaele in Gv 1,47). Ella ha riconosciuto il Messia e la sua speranza è centrata su di lui.

A una prima lettura, la risposta di Gesù sembra respingere ogni richiesta della Madre: «Che ne viene a me e a te, donna?» è un modismo semitico che potrebbe avere diversi significati. Nel contesto, il significato più ovvio sembra essere quello del disinteresse per i due interlocutori in gioco, nel senso: «Che ne viene a noi?».

Questo sta a dire il relativo disinteresse per quanto è avvenuto della prima alleanza sinaitica: l'opera di Gesù non è vincolata al passato, ma al dono dello Spirito, che sarà consegnato nell'ora della croce. Dunque, il «vero» Israele rappresentato dalla Madre si accorge della sua condizione di insufficienza, ma non è in grado di prevedere come e quando sarà dato di ricevere lo Spirito, se non a partire da quanto stabilito dal Padre.

La condizione è di mettersi a completa disposizione del Messia, per comprendere che cosa questi può dare al «vero» Israele. Nelle parole della Madre ai servitori vi è una diretta citazione di Es 24,3 e 7 (cf anche Es 19,8), perché è la parola del Messia ad esprimere come sarà l'adempimento della prima alleanza.

**vv. 6-8:** Le giare sono rovesciate a terra. Esse sarebbero dovute essere piene di acqua per la purificazione; e invece erano vuote. Avrebbero potuto contenere dai 77 ai 117 litri d'acqua ciascuna; e invece erano vuote. Erano *di pietra*, come le tavole della prima legge: vi è bisogno dello Spirito per dare vita alla prima alleanza e per fare in modo che davvero si dia la purificazione interiore (cf soprattutto Ger 31,31-34 ed Ez 36,24-28). Di più, si dice che siano *sei* le giare: è l'incompiutezza che anela alla pienezza del *sette*, anzi al superamento escatologico dell'*otto*, che si darà soltanto dopo la risurrezione. È la prima alleanza che – nonostante la santità della *Tôrâ* – non riesce a portare Israele al compimento di quanto essa rivela: manca quel vino-amore che porta la legge non solo ad essere un comandamento scritto su tavole di pietra, ma – molto di più – ad essere una legge viva, trascritta in ogni atto di vita sulle tavole del cuore. «Vino nuovo in otri nuovi» (cf Mc 2,22 e parr.).

*'abad* «servire» è il termine tecnico in Deuteronomio per indicare il rapporto di alleanza tra il partner minore Israele e il suo Dio JHWH. I «servitori» dunque eseguono l'ordine di Gesù, che li mette nella condizione di capire quanto vuote siano effettivamente le giare. Lo capiscono molto bene, perché le riempiono fino all'orlo.

L'opera di Gesù non distrugge e non butta via quanto di bene Israele aveva costruito, ma viene in soccorso perché davvero possa compiersi la nuova alleanza, in cui non ci sarà più bisogno di istruirsi gli uni gli altri, perché il Maestro interiore che è lo Spirito scriverà la legge sulle tavole del cuore.

**vv. 9-10:** L'ordine di Gesù di portare all'architriclino l'acqua cambiata in vino (v. 9) mette in luce che per riconoscere la novità della nuova alleanza bisogna sapere che quel vino proviene dall'azione di Gesù. Ciò che Gesù offre è la relazione nello Spirito e il dono di amore che proviene dalla croce. Cana infatti rilancia all'ora della croce: è in quell'ora che si manifesterà l'amore di Gesù sino all'estremo e a tutti sarà consegnato lo Spirito. Ecco il senso della nuova alleanza compiuta da Cristo Gesù.

Il vino viene offerto all'architriclino che è la figura delle autorità giudaiche, in particolare dei sacerdoti.<sup>6</sup> Ma costoro non sanno riconoscere quel dono ultimo offerto da Dio perché davvero si possa adempiere la nuova alleanza nel suo Spirito. «Venne tra la sua gente, ma i suoi non l'accosero» (Gv 1,11): è l'amara costatazione che sintetizza l'incomprensione dei capi di Gerusalemme.

Il dolce rimprovero finale dell'architriclino allo sposo (v. 10) mette in luce che davvero si ha a che fare con un vino *nuovo* e che tale vino nuovo è *migliore* del precedente. Anche in questo passo è in gioco l'ironia di cui è disseminato il racconto giovanneo: quello che l'architriclino riceve senza comprendere è solo un primo assaggio di quanto avverrà al momento della croce, quando effettivamente si realizzerà la nuova alleanza e sarà consegnato lo Spirito.

Per questo è possibile scorgere anche un'allusione al vino dell'eucaristia, che per Giovanni sarà il modo di produrre nella carne e nel sangue dell'umano la vita piena della nuova alleanza: «chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita piena e io lo risusciterò nell'ultimo giorno» (Gv 6,54).

**v. II:** La conclusione è molto importante perché segnala che inizia una serie di segni, nel grande sabato del Figlio dell'Uomo. Ogni segno compiuto da Gesù sarà la manifestazione della sua gloria e l'invito a credere in Lui: tutto questo è iniziato a Cana, quando per la prima volta «manifestò la sua gloria e i suoi discepoli credettero in lui». Cana non è solo il primo dei segni operati da Gesù, ma anche il loro principio, il loro modello e la loro origine. Tutti i segni del Quarto Vangelo sono una manifestazione di quell'amore che raggiungerà il suo acme nell'«ora» della croce.

## PER LA NOSTRA VITA

### I. *Per la Giornata di approfondimento dell'Ebraismo...*

Le parole di Giovanni Paolo II, pronunciate il 17 novembre 1980 a Mainz, davanti ai rappresentanti della comunità giudaica tedesca, suonano come una sorprendente e cristallina formulazione e come provocazione per una teologia cristiana della vocazione perenne d'Israele, «*il popolo di Dio di quell'antica alleanza che Dio non ha mai revocato*», e come punto di non ritorno per ripensare con nuova sensibilità il valore perenne del Primo Testamento. Oggi, 17 gennaio 2010, papa Benedetto XVI ritorna nella sinagoga della comunità ebraica di Roma per riaffermare la stessa convinzione: il disegno di salvezza del vero Dio e Padre del Signore nostro Gesù Cristo è davvero unico e singolare, in quanto permane la via della *Tôrâ* accanto al riconoscimento messianico nella vita, croce e risurrezione di Gesù di Nazaret.

Nasce dall'interno di questo discorso il superamento radicale di ogni anti-giudaismo, più o meno polemico, più o meno esplicitamente avvertito. Nella storia dell'esegesi e della teologia, si è trattato più che altro di mancanza di sensibilità, perché si era di fatto persa la capacità di sentire, per un latente "marcionismo" non dichiarato teoricamente, ma vissuto concretamente. Nella nuova prospettiva con cui si guarda al Primo Testamento, subito ci si accorge che vi è un'altra ermeneutica della Scrittura che ha genera-

<sup>6</sup> Non è possibile non sentire l'analogia tra questo strano nome per indicare il capo-banchetto e il comune titolo del sommo sacerdote: ἀρχιτρίκλινος / ἀρχιερεὺς.

to la nostra stessa ermeneutica e con cui la situazione di incomunicabilità significa impoverimento.

Eppure – a partire dalla seconda metà del II secolo d.C. – la tradizione cristiana, eccetto pochi, ma non marginali rappresentanti, come Origene, Girolamo e Gregorio Magno (per citare almeno alcuni nomi), ha vissuto il rapporto con il giudaismo come se si trattasse di una realtà del passato o, comunque, non pertinente per il pensiero teologico cristiano.

È da tale intrinseca necessità che nasce anche il discorso ecumenico. «Un passo necessario di questo cammino è la conoscenza del modo in cui la tradizione del popolo ebraico ha letto le Scritture, vive oggi la sua fede e si rapporta alla sua storia. [...] Non bisogna dimenticare che già i primi tentativi di riaprire un dialogo con il mondo ebraico dopo il 1945 furono effettuati in ambiti ecumenici. In particolare ricordiamo e facciamo nostra l'intuizione di Karl Barth, il grande teologo svizzero, secondo il quale *“Esiste, in ultima analisi, un solo grande problema ecumenico: quello delle nostre relazioni con il popolo ebraico”*»<sup>7</sup>.

2. Il Quarto Vangelo offre dei simboli, che hanno la forza di scavare in noi l'interiorità, spesso inaridita dal disincanto e dall'indifferenza; siamo ancora tentati di risalire alla superficie, perché i simboli, che chiedono spazio, ci tolgono il fiato, lasciano su un terreno nuovo.

La profondità ha molte pretese ed è tanto misteriosa perché è lo spazio che sentiamo crearsi, grazie all'azione di qualcosa che è sul punto di tradire il suo essere per offrirlo in una consegna suprema, come è ogni consegna di ciò che non si possiede originariamente e s'acquiesce per offrirlo a chi solo così può volgersi verso colui che lo chiama. La profondità è un appello amoroso. Per questo ogni abisso attrae.<sup>8</sup>

Nei segni – e Cana è il prototipo dei segni con cui Gesù si rivela – noi cerchiamo risposte. Ma tutto il Vangelo di Giovanni pone i segni come svelamento dell'identità profonda di Gesù, il suo “essere da Dio”, e come domanda proposta all'interlocutore dell'evento evangelico. Siamo abituati all'evidenza e alla constatazione più che all'itinerario, allo spazio aperto e progressivo della conoscenza dei segni. Intuire, crescere nella consapevolezza, avere la pazienza dei percorsi è laboriosità e azione pasquale per il discepolo.

3. Gesù svela progressivamente la sua condizione divina tra di noi, e lo fa ad una festa di nozze, a Cana di Galilea. Il simbolo delle nozze tra Dio e l'umanità, tracciato nella Scrittura fino alla pagina intrisa di un vino nuovo di Alleanza, che diventa sangue, sul Calvario, vita donata a noi, ha il suo primo svelamento a Cana. Quell'«ora» non ancora giunta è infatti l'ora della croce.

Il segno è una domanda posta a noi, non è la tanto attesa risposta, aspettativa di miracolo da soddisfare. La pagina evangelica interroga e risponde, a suo modo. L'inganno sarebbe di considerare i segni come dei miracoli, delle cose strepitose. In

<sup>7</sup> Dal *Messaggio del Consiglio delle Chiese cristiane di Milano alle proprie Comunità ecclesiali in preparazione del 17 gennaio 2004* (cf <http://www.nostreradici.it/ebraismo04-Milano.htm>).

<sup>8</sup> M. ZAMBRANO, *Verso un sapere dell'anima*, Ed. Cortina, Milano 1996, p. 51.

un'umanità talvolta inaridita noi cerchiamo prodigi per dire "Dio", identificandolo con qualcosa di miracoloso.

La festa nuziale è il simbolo di pienezza e di inaudita gratuità, di Gesù che è "da Dio". Segno che manifesta la gloria, apre alla fede in Lui i discepoli, *ri-vela* Dio. «Vedere Dio – nessuno ha mai potuto. Un Dio unico generato – proteso al cuore del Padre – Lui ha saputo narrarne» (Gv 1,17-18).

I passi di Gesù raccontati dal Vangelo di Giovanni, incontreranno la fede ma anche l'opposizione dura: riveleranno e scandalizzeranno. Il segno non è dunque un miracolo da catturare, comprendere, desiderare, ma un avanzamento e un'attesa. «*Dio è lo sposo e tocca allo sposo avanzare verso colei che egli ha scelto, parlarle, condurla con sé: la sposa deve solo attendere*».<sup>9</sup>

4. Confessare che Gesù è *da Dio*. Il compito dei segni è di inoltrarci nella profondità della conoscenza del mistero di Gesù. Per noi che conosciamo la cronaca e abbiamo la stoffa della transitorietà, c'è lo sconcerto di essere chiamati a *vedere oltre il segno* ed essere trascinati *dentro al mistero*. La ragionevolezza imporrebbe di *vedere* le cose che ci sono e non oltre. Ogni trascendimento e capacità di *vedere* sono il dono della sovrabbondanza del Dio che ama e fa nozze con noi.

L'amore trascende sempre, è l'agente di ogni trascendenza nell'uomo. E per questo apre il futuro; non l'avvenire, che è il domani che si presume certo, ripetizione con variazioni dell'oggi e replica del passato: il futuro, l'eternità, quell'apertura senza limiti a un altro spazio e a un altro tempo, a un'altra vita che ci appare davvero come la vita. Il futuro che attrae anche la storia.

Ma l'amore ci proietta verso il futuro obbligandoci a trascendere tutto quello che promette. La sua promessa indecifrabile squalifica ogni raggiungimento, ogni realizzazione. L'amore è l'agente più poderoso della distruzione, perché scoprendo l'inadeguatezza e a volte l'inutilità del suo oggetto, lascia aperto un vuoto, un nulla che atterrisce nel momento in cui viene percepito. È l'abisso in cui sprofonda non solo l'amato, ma la vita, la realtà stessa di colui che ama. È l'amore che scopre la realtà e l'inutilità delle cose, che scopre il non-essere e anche il nulla. [...]

È il futuro inimmaginabile, l'irraggiungibile futuro di quella promessa di vita vera che l'amore insinua in chi lo sente. Il futuro che ispira, che consola del presente facendo perdere la fiducia in esso; che raccoglierà tutti i sogni e le speranze, da cui scaturisce la creazione, il non previsto. È libertà senza alcuna arbitrarità. Ciò che attrae il divenire della storia, che corre alla sua ricerca. Quello che non conosciamo e ci invita a conoscere. Quel fuoco senza fine che soffia nel segreto di ogni vita. Ciò che unifica con il volo che trascende vita e morte, semplici momenti di un amore che rinasce sempre da se stesso. Quanto dell'abisso del divino è più nascosto; l'inaccessibile che discende in ogni istante.<sup>10</sup>

Così il Quarto Vangelo si offre a noi. Sovrabbondante di segni, di ulteriori significati da scoprire e da contemplare. Fino al segno più radicale della croce, spazio in cui nessun appariscente miracolo accade. E tuttavia la nostra fede trova là fondamento.

Ogni segno di Gesù chiama il commensale della relazione con lui a riconoscerlo. Nel segno della sponsalità donata non c'è la paura che qualcosa manchi. Puro acco-

<sup>9</sup> S. WEIL, *L'amore di Dio*, Traduzione di G. BISSACA - A. CATTABIANI, con un saggio introduttivo di A. DEL NOCE, Edizioni Borla, Roma 1968, 1994<sup>3</sup>, p. 109.

<sup>10</sup> M. ZAMBRANO, *L'uomo e il divino* (Classici e Contemporanei), Edizioni Lavoro, Roma 2002, pp. 249-252.

glimento oltre la nostra misura, inizio del settimo giorno. Da questa caparra di infinità è possibile sottrarre, svuotarci per fare posto al *vino nuovo* della via, della verità e della vita, non per privazione, ma per beatitudine. Nella festa di nozze non c'è posto per l'avarizia, per l'angustia, per la distanza.

Il nuovo in noi, il sopravvenuto, è entrato nel nostro cuore, è penetrato nella sua carne più interna e anche là non è più, è già nel sangue. [...] Noi non possiamo dire chi sia entrato, forse non lo sapremo mai, ma molti indizi suggeriscono che *il futuro entra in noi in questa maniera per trasformarsi in noi, molto prima che accada*.<sup>11</sup>

È così!

Ogni volta che la sovrabbondanza di Dio si offre ai nostri giorni e alle nostre vite.

L'alleanza nuova, la Legge trasformata in Spirito (energia), dono oltremisura.

L'amore si vive, non si argomenta.

Il vino delle nozze si tinge di sangue.

Gesù traccia la via per seguirlo fino alla gloria, manifestata sulla croce.

In questa festa nuziale l'amore è l'amante.

Il dono totale è sempre incalcolabile.

Nell'amore sovrabbondante, muoiono le parole.<sup>12</sup>

5. Ogni volta che leggo questo brano mi stupisco sempre di nuovo: perché mai – mi chiedo – il quarto Vangelo comincia a descrivere l'attività di Gesù con un fatto in apparenza così profano come un banchetto di nozze? [...]

Come mai l'evangelista ha potuto farne l'inizio dell'attività pubblica di Gesù e addirittura della sua rivelazione? Infatti, il brano termina proprio con le parole: «Così Gesù diede inizio ai suoi miracoli» e «manifestò la sua gloria».

Vorrei dunque provare a rileggerlo con attenzione. Innanzitutto occorre partire dall'indicazione cronologica d'apertura: «Tre giorni dopo...». Che senso può avere una simile indicazione? Se si sommano questi tre giorni con quelli menzionati nel capitolo precedente giungiamo a una settimana intera, in cui si descrive l'inizio del ministero di Gesù. Sembra vi sia una corrispondenza tra questa prima settimana e l'ultima settimana di vita di Gesù, quella della resurrezione. C'è anche probabilmente un riferimento alla prima settimana del mondo, quella della creazione, portato a termine nella resurrezione e nell'effusione dello Spirito Santo (cfr. Gv 20,22).

L'occasione di questa rivelazione del mistero di Gesù è data da una realtà umanissima, ossia un banchetto di nozze, nel quale Gesù si inserisce con naturalezza. Questa festa ci ricorda quelle dell'Antico Testamento e la gioia della festa promessa ai discepoli di Gesù.<sup>13</sup>

6. Che cos'è la festa se non la sovrabbondanza della bellezza, [...] liberata dall'utilità, dalla pesantezza, lo scambio dell'amicizia, la vita tanto intensa da far dimenticare la morte. [...] La festa ci rivela ogni essere e ogni cosa come un miracolo ed

<sup>11</sup> R.M. RILKE, «Lettera del 12 agosto 1904», in ID., *Lettere a un giovane poeta; Lettere a una giovane signora; Su Dio*, Traduzione di L. TRAVERSO (Piccola Biblioteca Adelphi 110), Adelphi, Milano 1980, 1989<sup>4</sup>.

<sup>12</sup> F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

<sup>13</sup> C.M. MARTINI, *Colti da stupore. Incontri con Gesù*, a cura di D. MODENA (Saggi Mondadori), Mondadori, Milano 2012, pp. 159-160.

è là la ragione per cui, intorno all'uomo santificato, anche il mondo entra in festa, ritrovando nel miracolo la propria trasparenza originale. [...]

Ora la festa pasquale, come la festa eucaristica che l'attualizza sono esse stesse un'anticipazione vera, nutritiva, della festa definitiva della nuova Gerusalemme. Allora, Dio stesso «asciugherà le lacrime dai nostri occhi» (Ap 21,4) e il simbolismo della festa della Chiesa sarà contemporaneamente abolito ed universalizzato: la festa si rivelerà come l'essenza delle cose. Non vi sarà più un tempio perché l'Agnello irradierà direttamente tutte le cose. [...] L'essenza stessa della natura umana concepita nell'amore tra le persone, ad immagine e cala mitizzazione della Trinità si rivelerà come una festa, e festa si rivelerà in particolare l'essenza dell'*eros* e del nutrimento, doppio rapporto eucaristico con "l'altro" e con il mondo. Il regno sarà un banchetto di nozze, come a Cana: «Ralleghiamoci, beviamo il vino della grande gioia... Ecco il fidanzato e la fidanzata... Ecco il nostro Sole... Per amore si è fatto simile a noi e come noi si rallegra; trasforma l'acqua in vino per non interrompere la gioia degli ospiti; ne attende degli altri, li chiama continuamente, nei secoli dei secoli. Ecco che viene portato il vino nuovo» (DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*).<sup>14</sup>

<sup>14</sup> O. CLEMENT, *Riflessioni sull'uomo* (Già e non ancora 200), Jaca Book, Milano 31990, pp. 168-170.