

# Lectures dominicali

Commento Biblico a cura di Gianantonio Borgonovo

## SECONDA DOMENICA DOPO L'EPIFANIA

Nel Quarto Vangelo, l'acqua cambiata in vino a Cana apre la rivelazione del Figlio Unigenito, che è "esegesi" del Dio invisibile (cf Gv 1,18), dapprima nel *Libro dei segni* (Gv 1,19 – 12,50) e poi nel *Libro della gloria* (Gv 13,1 – 20,31). Vi sono sette segni, inaugurati appunto dalle nozze di Cana (2,1-11), cui seguono la guarigione del figlio dell'ufficiale regio, sempre a Cana (4,46-54), la guarigione del paralitico presso la piscina di Bethzatha/Bethesda (5,1-15), la moltiplicazione dei pani e dei pesci in Galilea (6,1-15), l'attraversamento del Mare di Galilea (6,16-21), la guarigione di colui che era cieco dalla nascita a Gerusalemme (cap. 9) e la risurrezione di Lazzaro a Betania (cap. 11). Già il primo segno è un anticipo, a motivo di diversi elementi simbolici, del momento culminante del *Libro della gloria*, l'ora della croce gloriosa, quando il Figlio «consegna lo Spirito» (Gv 19,30) e, a seguito del colpo di lancia inferto al suo costato da uno dei soldati, «subito ne esce sangue e acqua» (Gv 19,34).

Per la tradizione giovannea il Figlio di Dio «è colui che è venuto con acqua e sangue, Gesù Cristo; non con l'acqua soltanto, ma con l'acqua e il sangue. Ed è lo Spirito che dà testimonianza, perché lo Spirito è la verità. Poiché tre sono quelli che danno testimonianza: lo Spirito, l'acqua e il sangue, e i tre sono concordi» (1 Gv 5,6-8).

Il banchetto, e in particolare il banchetto nuziale, ha una profonda carica simbolica, ampiamente sfruttata dalla pagina della *Lettura* isaiana, quale promessa che avrà come esito la vittoria sulla morte e quindi la rigenerazione della creazione. È la sconfitta definitiva del Grande Nemico, la Morte, a portare a compimento l'opera creatrice di Dio nella pienezza del progetto del Creatore, ovvero la Sua mano potente che si posa sul monte Sion.

La promessa profetica non ha un compimento vago e indeterminato, ma mira alla Pasqua di Cristo Gesù: qui la Creazione e la storia della salvezza intessuta da  $\overline{\text{ADONAI}}$  con Israele trova il suo punto di approdo.  $\overline{\text{ADONAI}}$ , il Padre del nostro Signore Gesù Cristo, porta così a perfezione la rivelazione dell'immagine che Egli voleva manifestare a quell'umanità che aveva deciso di scegliersi come *partner*, singolare interlocutore di libertà e di conoscenza (cf Gn 1,26-27).

A coloro che aderiscono al suo progetto è dato il compito di non tradire la rivelazione dell'autentica conoscenza del mistero di Dio «con la filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo» (Col 2,8; cf *Epistola*), perché in Cristo «dimora tutto il *pleroma* della divinità in forma corporea e voi [ne] siete ripieni in Lui, *che è il capo di ogni Principio è Potenza*» (Col 2,9-10: *κατοικεῖ πάν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς, καὶ ἐστὲ ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι, ὅς ἐστιν ἡ κεφαλὴ πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας*; l'ultima frase relativa «*il quale è il capo di ogni Principio e Potenza*» non è letta nella liturgia odierna).

LETTURA: Is 25,6-10a

La sezione di Is 24-27 è una visione escatologica, in cui lo schema prevalente è quello di un giudizio cui fa seguito l'instaurazione di un ordine definitivo. A differenza degli oracoli (*maššāʾ*) di Is 13-23, che riguardano un solo popolo, lo sguardo ora è universale e riguarda il mondo intero. Tutto questo è tipico di un genere letterario tardivo con somiglianze che attraversano altre sezioni profetiche (Is 34-35; 65-66; Ez 38-39; Gl 3-4; Zc 12-14). Il tema è postesilico, lo stile s'inquadra meglio alla fine della tradizione isaiana che non al suo inizio.

La struttura complessiva della sezione è difficile da individuare. Quella che meglio riesce a rendere ragione del diverso materiale che la compone mi sembra la seguente, che quasi completamente dà ragione alla divisione in capitoli di Stephen Langton (ca 1150-1228):

- 1) 24,1-23: La maledizione finale divina contro il mondo malvagio
  - a. la maledizione divina porta distruzione (24,1-3)
  - b. il motivo della maledizione divina (24,4-13)
  - c. gioia e afflizione a seguito della distruzione (24,14-16a)
  - d. dopo la distruzione, *ADONAI* regnerà (24,16b-23)
  
- 2) 25,1-12: Lode escatologica a Dio
  - a. un canto di ringraziamento (25,1-5)
  - b. il banchetto gioioso di *ADONAI* (25,6-8)
  - c. un canto di lode per la liberazione divina (25,9-12)
  
- 3) 26,1 – 27,1: La fiducia di Giuda per la liberazione
  - a. un canto di fiducia in *ADONAI* (26,1-6)
  - b. un lamento nell'attesa della salvezza (26,7-19)
  - c. *ADONAI* distruggerà il nemico (26,20 – 27,1)
  
- 4) 27,2-13: L'assicurazione divina per la salvezza
  - a. il canto di *ADONAI* per la sua vigna (27,2-6)
  - b. una spiegazione delle vie divine (27,7-11)
  - c. raccolto e culto (27,12-13)

<sup>6</sup> Preparerà *ADONAI* *Seva'ot*  
per tutti i popoli, su questo monte,  
un banchetto di grasse vivande,  
un banchetto di vini eccellenti,  
di cibi succulenti, di vini raffinati.

<sup>7</sup> Egli strapperà su questo monte  
il velo che copriva la faccia di tutti i popoli  
e la coltre distesa su tutte le nazioni.

<sup>8</sup> Eliminerà la morte per sempre.  
*ADONAI* Dio asciugherà le lacrime su ogni volto,  
l'ignominia del suo popolo  
farà scomparire da tutta la terra,  
poiché *ADONAI* ha parlato.

<sup>9</sup> E si dirà in quel giorno: «Ecco il nostro Dio;  
in lui abbiamo sperato perché ci salvasse.  
Questi è <sup>YADONAI</sup> in cui abbiamo sperato;  
rallegriamoci, esultiamo per la sua salvezza!».

<sup>10</sup> Sì, la mano di <sup>YADONAI</sup> si poserà su questo monte,  
*mentre Moab sarà calpestato al suolo,  
come si pesta lo strame nell'acqua della concimaia.*

<sup>11</sup> *Lì dentro tenderà le mani,  
come le tende il nuotatore per nuotare.  
Ma egli abatterà il suo orgoglio e gli sforzi delle sue mani;*

<sup>12</sup> *gli alti baluardi delle sue muraglie  
li piegherà, abatterà e rovescerà al suolo, nella polvere.*

La pagina isaiana si divide in due paragrafi: il primo riguarda la descrizione del banchetto gioioso imbandito da <sup>YADONAI</sup> per tutti i popoli (vv. 6-8) e il secondo è invece un inno di vittoria per la liberazione divina (vv. 9-10a; per comodità del lettore ho riportato l'intero oracolo sino al versetto di chiusura, il v. 12).

**vv. 6-8:** È la descrizione di un sontuoso banchetto con cibi succulenti e vini generosi che <sup>YADONAI</sup> *š'ba'ôl*, «il Signore delle schiere» preparerà per tutti i popoli. Tale banchetto sarà celebrato sul Monte di <sup>YADONAI</sup>. Gli aggettivi superlativi, più che al contenuto, mirano alle allitterazioni e chiasmi poetici:

*mištēh š'mānîm*  
*mištēh š'mārîm*  
*š'mānîm m'mūhājîm*  
*š'mārîm m'zuqqāqîm*

Quando un re fa il banchetto, ricolma di regali i suoi invitati (v. 7). Il primo regalo che <sup>YADONAI</sup> fa a tutti i popoli è la possibilità di vedere il suo volto, togliendo il velo che creava un diaframma di cecità, impedendo tale visione.

Il secondo regalo (v. 8) è quello decisivo: la vittoria sulla morte. Mentre la morte ingoia (*bl'*) la vita agli uomini, <sup>YADONAI</sup> ingoia (*bl'*) la morte per sempre, così che l'umanità possa vivere sempre in comunione con <sup>YADONAI</sup> una vita senza l'aggressione del Grande Nemico e senza lacrime.

S. Paolo (1 Cor 15,54) applica il versetto 7 alla vittoria di Cristo risorto sulla morte; l'Apocalisse applica i due versetti alla vita nel cielo (Ap 21,4). «L'ha detto il Signore» (*keî YADONAI dibbēr*), e non ha fatto promessa più grande in tutto l'AT.<sup>1</sup>

**vv. 9-10a:** Il secondo paragrafo è un inno di vittoria contro il nemico che in questo passo si chiama Moab (cf v. 10b, non letto nella liturgia).

La vittoria è stata la salvezza di tutto il popolo. Colui che era la speranza è stato anche la salvezza del suo popolo e per questo il popolo è invitato a lodarlo (cf Is 12). La battaglia è stata vinta da <sup>YADONAI</sup>. Contro le mani nemiche che si agitano invano, la mano di <sup>YADONAI</sup> si posa sul monte santo, proteggendo il suo popolo, mentre i piedi di <sup>YADONAI</sup> si posano sul terreno nemico in segno di vittoria (cf Is 2,6-8; 28,3).

<sup>1</sup> L. ALONSO SCHÖKEL – J.L. SICRE DÍAZ, *I Profeti* (Commenti Biblici), Edizioni Borla, Roma 1984, 31996, p. 233.

SALMO: Sal 71(72),12-13. 17-19.

**℟ Benedetto il Signore, Dio di Israele, egli solo compie meraviglie.**

<sup>12</sup> **יְהוָה** libera il misero che invoca  
e il povero che non trova aiuto.

<sup>13</sup> Abbia pietà del debole e del misero  
e salvi la vita dei miseri. **℟**

<sup>17</sup> Il suo nome duri in eterno,  
davanti al sole germogli il suo nome.

<sup>18</sup> In lui siano benedette  
tutte le stirpi della terra  
e tutte le genti lo dicano beato. **℟**

<sup>19</sup> Benedetto **יְהוָה**, Dio di Israele:  
egli solo compie meraviglie.

E benedetto il suo nome glorioso per sempre:  
della sua gloria sia piena tutta la terra. Amen, amen. **℟**

LETTURA: Col 2,1-10a

La tradizione ci consegna la Lettera ai Colossesi tra le «lettere della prigionia» (insieme a Efesini, Filippesi e Filemone), in quanto dovrebbe risalire a uno dei periodi di «catene» subiti da Paolo (cf Col 4,3. 10. 18; di sofferenze in generale parla Col 1,24). In effetti, la lettera ha la struttura caratteristica delle grandi lettere paoline: *a*) dopo l'indirizzo, subito un paragrafo di «benedizione»; *b*) il corpo della lettera con argomentazioni teologiche e parentesi strettamente intrecciate; *c*) la conclusione con un tono più caratteristicamente «epistolare» con annotazioni personali e saluti.

Tuttavia, pur essendo verosimilmente della stretta cerchia dei collaboratori di Paolo, è difficile ammettere che la lettera sia stata dettata direttamente dall'apostolo. Nello sviluppo, appaiono inni (Col 1,15-20), accenni a temi liturgici (Col 2,13-15), ampi sviluppi parentetici (Col 3,18 – 4,1). Ma ciò che sorprende è la mancanza di citazioni – o anche solo di allusioni – scritturistiche che siano poi ampiamente discusse, come è uso comune nelle grandi lettere paoline. In ogni modo, Colossesi è senza dubbio un documento eccellente che testimonia l'ambiente culturale e religioso dell'Asia Minore nella seconda metà del I secolo d.C., prima di quella variegata corrente culturale e spirituale che genericamente qualifichiamo sotto il nome di *gnosticismo*.

Ecco di seguito la *struttura generale* della lettera:

A) 1,1-8: *Apertura* (indirizzo e benedizione)

B) 1,9 – 4,6: *Corpo della lettera*

i. 1,9 – 2,7: il vangelo apostolico

ii. 2,8-23: ammonimenti circa i falsi insegnamenti

a. ammonimento generale a riguardo delle tradizioni umane: vv. 8

b. motivazioni dell'ammonimento: vv. 9-15

c. circa le norme inutili: vv. 16-23

- iii. 3,1 – 4,6: esortazioni per una vita in Cristo
  - a. appello fondamentale: 3,1-17
  - b. consigli di vita quotidiana: 3,18 – 4,6
- C) 4,7-18: *Chiusura* (notizie della cerchia apostolica di Paolo, saluti, conclusione autografa e benedizione finale)

Il brano liturgico scelto è dunque composto da due paragrafi diversi: la conclusione della presentazione del vangelo apostolico (Col 2,1-7; il paragrafo era iniziato con 1,9) e gli ammonimenti circa i falsi insegnamenti, con l'invito a seguire una vita «secondo Cristo» e non «secondo la tradizione degli uomini» o «secondo gli elementi del mondo» (Col 2,8 e 9-10). Propriamente questo secondo paragrafo si conclude a Col 2,15 o, in modo più ampio e preciso, dovrebbe comprendere anche Col 2,16-23, con la critica alle norme-“ombra”: «Nessuno dunque vi condanni in fatto di cibo o di bevanda, o per feste, noviluni e sabati. Queste cose sono ombra di quelle future, ma la realtà è di Cristo» (Col 2,16-17).

<sup>1</sup> Voglio infatti che sappiate quale dura lotta devo sostenere per voi, per quelli di Laodicea e per tutti quelli che non mi hanno mai visto di persona, <sup>2</sup> perché i loro cuori vengano consolati. E così, intimamente uniti nell'amore, essi siano arricchiti di una piena intelligenza per la conoscenza del mistero di Dio, che è Cristo: <sup>3</sup>in lui sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza. <sup>4</sup>Dico questo perché nessuno vi inganni con argomenti seducenti: <sup>5</sup>infatti, anche se sono lontano con il corpo, sono però tra voi con lo spirito e gioisco vedendo la vostra condotta ordinata e la saldezza della vostra fede in Cristo.

<sup>6</sup>Come dunque avete accolto Cristo Gesù, il Signore, in lui camminate, <sup>7</sup>radicati e costruiti su di lui, saldi nella fede come vi è stato insegnato, sovrabbondando nel rendimento di grazie.

<sup>8</sup> Guardate che non vi sia nessuno che vi tragga in preda mediante la filosofia e vuoti raggiri secondo la tradizione degli uomini, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo.

<sup>9</sup> È in lui che abita tutta la pienezza della divinità in forma corporea, <sup>10</sup>e voi [ne] siete ripieni in Lui, *che è il capo di ogni Principio e Potenza.*

La prima parte di questa pericope (Col 2,1-7) chiude il paragrafo precedente ed è meglio considerarla unita allo sviluppo che inizia con Col 1,24, anche per la struttura chiastica che è stata messa in evidenza da J.N. Aletti:

1,24	<i>Χαίρω</i>	<i>io sono lieto / gioisco</i>	2,5
1,27	<i>γνωρίσαι / ἐπίγνωσις</i>	<i>far conoscere / per conoscere</i>	2,2
1,27	<i>πλοῦτος ... μυστηρίου</i>	<i>la ricchezza ... del mistero</i>	2,2
1,29	<i>ἀγωνιζόμενος / ἀγῶνα</i>	<i>io lotto / lotta</i>	2,1

I vv. 6-7 sono un passaggio molto importante, in quanto viene impostato il tema su cui verterà lo sviluppo successivo della lettera, vale a dire l'intreccio necessario di fede e prassi. Essi suggeriscono che la principale minaccia per i Colossesi era sia riferita al

carattere della loro professione di fede, sia la traduzione della loro fede in un adeguato modello di vita. Ciò spiega anche la struttura e il carattere delle sezioni seguenti, che non può essere semplicemente suddiviso in parti dottrinali e pratiche.

Il secondo paragrafo compreso nella pericope odierna (2,8-15) inizia con l'ammonimento a non lasciarsi accalappiare dalla filosofia o da vuoti raggiri, che in realtà conducono a vivere *κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων* «secondo tradizioni umane» o *κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* «secondo gli elementi del mondo»: noi, al contrario, dobbiamo camminare *κατὰ Χριστόν* «secondo Cristo». Con i vv. 9-10, si danno due motivi per sostenere l'esortazione precedente a fuggire i falsi maestri che non insegnano a vivere «secondo Cristo»: in lui, infatti, abita fisicamente la pienezza (*τὸ πλήρωμα*) della divinità e i credenti sono riempiti (*πεπληρωμένοι*) in colui che è il capo di ogni Principio e Potenza.

**vv. 1-5:** Il modismo con cui inizia il paragrafo è tipico dello stile epistolare paolino (ed anche della sua cerchia): *θέλω γὰρ ὑμᾶς εἰδέναι* «voglio infatti che sappiate» (cf I Cor 11,3), spesso con la doppia negazione retorica della litote *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* «non voglio che ignoriate» (Rm 1,13; 11,25; I Cor 10,1; 12,1; 2 Cor 1,8; I Ts 4,13).

La metafora sportiva dell'atleta (*ἀγών*) è ripresa dal verso precedente ed è particolarmente amata da Paolo e dalla sua scuola (cf Fil 1,30; I Ts 2,2; I Tim 6,12; 2 Tim 4,7; anche Eb 12,1). Si noti il ricordo anche di quelli di Laodicea e degli altri mai incontrati di persona: Colosse, Laodicea e Gerapoli, a distanza di una ventina di chilometri l'una dall'altra erano un territorio in cui ha lavorato Epafra; anzi, probabilmente fu proprio la città di Laodicea che diede una risposta più entusiastica alla missione apostolica, come dimostra il fatto che l'Apocalisse ricorda solo questa delle tre.

Dal momento che l'Apostolo non può essere presente di persona, lo scritto deve servire a tenere calde le relazioni personali tra queste chiese e soprattutto a portare consolazione e conforto in questo momento di dura prova, dato dalla prigionia di Paolo. A differenza della precedente preghiera per i Colossesi, che potrebbe essere compresa semplicemente in termini individuali (cf Col 1,9-14), l'orizzonte è ora quello di tutta la comunità, *συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ* «tenuta insieme dall'amore».

La speranza ulteriore è espressa con un'eco alla preghiera di Col 1,9-10, con una specie di tautologia: *πάν πλοῦτος τῆς πληροφορίας* «tutta la ricchezza della piena certezza» che è specificata subito *τῆς συνέσεως* «della comprensione». Ovviamente non si tratta di un semplice fattore intellettuale, perché questa certezza piena non cambia il valore di quella confidenza esistenziale, garantita dallo Spirito secondo Col 1,9.

L'integrazione di mente e cuore è fondamentale nel pensiero di chi scrive, come subito è dimostrato da quanto segue: *εἰς ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ* «per la conoscenza del mistero di Dio, che è Cristo». Dal momento che questo mistero è già stato definito come «Cristo in voi» (cf Col 1,27), si comprende come non si possa ridurre a dimensione solo intellettualistica.

In «Cristo in voi» sono nascosti tutti i tesori nascosti della sapienza e della conoscenza (*πάντες οἱ θησαυροὶ τῆς σοφίας καὶ γνώσεως ἀπόκρυφοι*). Il difficile inserimento di «Cristo» alla fine del v. 2 ha l'effetto – senza dubbio intenzionale! – di puntare l'attenzione su Cristo, introducendo così una sintesi efficace dei principali accenti di carattere distintivo della cristologia finora presentato nella lettera. L'immagine dei «tesori nascosti o tesori di sapienza e conoscenza» evoca la tradizione sapienziale biblica e giudaica (cf Pr 2,3-6; Sir 1,24,-25; Wis 6,22; 7,13-14; Bar 3,15). Ma anche l'idea di «mistero» (*rāz*) evoca

le idee apocalittiche dei tesori celesti, nascosti agli umani in questo mondo, ma rivelati ai visionari umani o a coloro che possono attraversare i cieli (1En 18,1; 46,3...).

In prospettiva dell'ulteriore riferimento alla sapienza in Col 2,23, si può intravedere qui il tipo di insegnamento elargito dalla scuola di Paolo in Colosse. Molti hanno infatti notato che molti termini del campo semantico di una certa religiosità "settaria" (mistero, conoscenza segreta, tesoro nascosto...) si possono riferire a i circoli gnostici, ma anche alla comunità di Qumrān e alle diverse sfumature della tradizione essenica.

Col v. 4 Paolo e Timoteo sono ora pronti a entrare nel tema centrale della lettera. In coerenza con lo stile paolino che si può attestare anche altrove c'è un salto retorico (τοῦτο λέγω, ἵνα «dico questo perché...») che vorrebbe attirare l'attenzione dell'uditore (cf 1 Cor 1,12; 7,29; 15,50; Gal 3,17; 1 Ts 4,15): si tratta di una precisazione sul tema che seguirà, anche se l'annuncio principale del tema sta nei vv. 6-7.

Per la prima volta nella lettera appare che Paolo e Timoteo avevano qualche problema con i Colossesi, non troppo grave, visto che non vi è fretta di raggiungerli come invece in 1 Cor 1,10; Gal 1,6; 1 Ts 2,1. Vi è un chiaro avvertimento per non rimanere delusi (παραλογίζομαι). Il rischio è posto nei termini però di πιθανολογία, un vocabolo che denota la persuasività e la plausibilità in particolare dei filosofi popolari; in questo caso il vocabolo potrebbe assumere il senso di «argomentazioni ingannevoli». In altre parole, la forza del vangelo di Paolo non deve temere le «argomentazioni futili» di questi filosofi popolari (la dialettica sarebbe simile a quanto è detto in 1 Cor 2,1-4). La cosa importante è che i Colossesi rimangano ordinati e saldi nella fede in Cristo (τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως). È l'unico passo nelle lettere paoline in cui occorre questo tipo di frase nominale, anche se essa è chiaramente da derivare dalla frase verbale πιστεύειν εἰς Χριστὸν (cf Col 1,4) ed è frequente nei tre discorsi paolini del libro degli Atti (20,21; 24,24; 26,18). In ogni modo, questo esprime la ferma posizione di Paolo che la fede in Cristo (chiaramente in senso oggettivo in questo passo) è la condizione principale dell'essere e dello stare in Cristo.

**vv. 6-7:** Il richiamo al fatto di aver accolto Cristo Gesù, il Signore, diventa il motivo per continuare a camminare nel suo stile. La cosa interessante è che sia l'accoglienza del Signore sia la fedeltà al suo cammino sono espresse con il verbo παραλαμβάνω (ebraico *qibbēl*). Questa parola è spesso collegata al tema della tradizione e in questo senso è utilizzata da Paolo (1 Cor 11,23; 15,1. 3; Gal 1,9. 12; Fil 4,9; 1 Ts 2,13; 4,1; 2 Ts 3,6) in correlazione con l'altro verbo παραδίδωμι «consegno» (1 Cor 11,2. 23; 15,3; in ebraico *māsar*). Questo passaggio di testimone, questa *traditio*, era di importanza cruciale nel mondo antico, in cui era fondamentale la trasmissione orale di tanti contenuti di insegnamento o di speculazione (cf anche *m. 'Ab. 1,1*). E Paolo – o un discepolo della sua stretta cerchia di collaboratori – sta pensando a questo "miracolo" della predicazione degli apostoli, come nella regione della Galazia, come in ogni altra città ove gli apostoli avevano poggiato il loro piede: una parola umana che riesce ad annunciare la grandezza del progetto di Dio in Cristo Gesù, il Signore. La risposta credente non può che essere il rendimento di grazie. Da qui viene l'invito a quella «sovrabbondante eucaristia» (περισσεύοντες ἐν εὐχαριστία).

**v. 8:** L'ammonimento iniziale del v. 8 usa un verbo molto raro, *hapax legomenon* del NT, συλαγωγέω «trarre in preda, accalappiare», nel senso di rendere schiavo qualcuno in uno sviamento erroneo. Il verbo è molto forte e contrappone il sentiero del retto credente

κατὰ Χριστόν «secondo Cristo», a due modi di sviamento: κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων «secondo la tradizione degli uomini» e κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου «secondo gli elementi del mondo».

Non è facile capire se con l'espressione κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων si pensi alla tradizione giudaica, in particolare alla *tôrāh b'pî* «*tôrāh* orale» farisaico-rabbinica (e allora saremmo davanti a un giudizio analogo a Mc 7,8) oppure si alluda all'insegnamento dei “filosofi” popolari greci o a “tradizioni” pre-gnostiche (e allora saremmo davanti a un giudizio analogo al *πατροπαράδοτος* di 1Pt 1,18). Il giudizio è comunque rivolto a qualche forma di pensiero che è creazione umana e non viene «dall'alto» come il *kerygma* centrato su Gesù Cristo come *Kyrios*.

Parallelamente, anche l'espressione κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου<sup>2</sup> allude a un pensiero umano sincretistico o a una “tradizione” in cui speculazioni angeliche (della tradizione enochica), elementi teosofici, astrologici e magici si mischiavano con i problemi di calendario, tanto importanti nella tradizione giudaica.

La storia dell'esegesi presenta tre fondamentali linee interpretative a riguardo di τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου:

- a) un'interpretazione *soteriologica*: «principi» ed «elementi» nel senso di un'umanità che sta al di fuori di Cristo, Giudei o Greci che siano; in ambito giudaico sarebbe la concezione paolina della «Legge», in ambito greco sarebbe la concezione paolina della «carne». Sarebbero questi gli elementi da cui uomini e donne hanno bisogno di essere liberati da Cristo;
- b) un'interpretazione *cosmologica*: si tratterebbe degli elementi che compongono il mondo materiale, ovvero aria, acqua, terra e fuoco, e delle speculazioni che in diverso modo sono generate dalla considerazione degli elementi fondamentali (di tipo pitagorico, gnostico, simbolico, ecc.);
- c) un'interpretazione *angelologica*: gli elementi del mondo sarebbero esseri spirituali, personali e attivi nelle sfere celesti, con il compito di controllare e conservare l'ordine dell'universo. Per essi si sarebbe sviluppato anche un verso e proprio culto, favorito dallo spirito sincretistico del periodo ellenistico. Benché in ambito giudaico il rigido monoteismo impedisse ogni altra forma di culto, essi si sviluppò a partire dall'angelologia della tradizione enochica (cf 1Enoc 43,1-2; 60,11-12; 80,6; 2Enoc 4,1-2...). In almeno tre passi neotestamentari si allude alla mediazione angelica nel momento in cui fu donata la *Tôrāh* al Sinai, del tutto assente nel testo “canonico”: At 7,53; Gal 3,19; Eb 2,2. Il testo di Gal 4,3 presuppone almeno una qualche identificazione di questi angeli con «gli elementi del mondo».

L'interpretazione angelologica è quella prevalente nell'esegesi contemporanea e in essa s'inquadrano anche le ἀρχή «principio» ed ἐξουσία «potenza», di cui si parla anche nei vv. 10 e 15.

Questa terminologia è tipica della letteratura enochica (cf ad es., 2Enoc 20,1; 1Enoc 41,9; 61,10; *Test. Levi* 3,8; *Test. Sal.* 8,2; 18,2; 20,15) e molti di questi termini appaiono anche nei Papiri Magici Greci (PGM), per indicare esseri soprannaturali (ad es., PGM I, 215; III, 35; IV, 1193. 1275. 1599. 2198-99; XXIIb, 2. 4. 7 [= *Preghiera di Giacobbe*]).

In Ef 2,2; 6,12 essi appaiono sotto l'autorità del demonio e il loro influsso è stato comunque debellato dalla vittoria di Cristo, esaltato alla destra di Dio (Ef 1,20; 1Pt 3,22).

In Colossesi, «principii» e «potenze» sembrano essere la componente più importante dell'insegnamento dei falsi maestri. Comunque, come anche cantato nell'inno di Col

<sup>2</sup> L'espressione κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου «secondo gli elementi del mondo» occorre 3 volte nel NT: Col 2,8. 20 e Gal 4,3.



1,15-20, la potenza di Cristo è al di sopra di ogni altro potere (cf Col 2,20): la croce è il momento decisivo della loro sconfitta (cf v. 15). Per questa ragione non ci si deve sottomettere alle dottrine degli insegnamenti dei falsi maestri, in quanto ispirati agli «elementi del mondo» (v. 8).

Proprio perché pienamente solidali con la morte di Cristo, coloro che sono battezzati in Cristo (con il linguaggio di Colossesi: coloro che sono circoncisi di una circoncisione “achiropita”) sanno di essere salvaguardati dall’influsso negativo di questi spiriti (v. 20; cf anche Rm 8,38).

Per concludere, in ogni modo entrambi gli sviamenti – vivere «secondo la tradizione degli uomini» e «secondo gli elementi del mondo» – provengono dalla stessa scelta di fondo: l’idolatria, ovvero la scelta di ritenere “dio” una potenza da governare con le proprie forze, giungendo all’esito ingannevole tipico della «filosofia» e dei «vuoti raggiari» (διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης).

È il solo passo del NT in cui appare il vocabolo «filosofia», e per di più è utilizzato in senso negativo. È vero che Filone definisce la *Tôrāh* «la filosofia ereditata dai padri» (*Legum Allegoriae*, 156: ἡ πατριος φιλοσοφία) o anche «la filosofia mosaica» (*De Mutatione Nominum*, 223: ἡ κατὰ Μωϋσῆν φιλοσοφία), e che Giuseppe Flavio presenta sadducei, farisei ed esseni come «filosofie» del Giudaismo del I secolo (cf *Bell.* II,119; *Ant.* XVIII,11). Ma è anche vero, d’altra parte, che molti gruppi di varie religioni, nel vasto e poliedrico impero romano dell’epoca, cercavano di presentarsi come «filosofie», benché fossero in realtà un’accozzaglia di magie e superstizioni. Proprio a queste l’autore di Colossesi sembra alludere, visto il parallelo con «vuoti raggiari» (cf già Clemente Alessandrino, *Strom.* VI, 8, 62), non alla filosofia in generale.

**vv. 9-10:** La centralità di Cristo, già cantata nell’inno di Col 1,15-20, è ora di nuovo messa al centro dell’argomentazione e corre come “filo rosso” in tutta la sezione, che illustra che cosa significa vivere «secondo Cristo»: «in lui» (ἐν αὐτῷ) abita corporalmente tutta la pienezza della divinità (v. 9); «in lui» (ἐν αὐτῷ) voi [ne] siete ripieni (v. 10); «nel quale» (ἐν ᾧ) siete stati circoncisi (v. 11); «con lui» (αὐτῷ συν-) siete stati con-sepolti, «e in lui» (ἐν ᾧ) siete stati anche con-risuscitati (v. 12); Dio ha con-vivificato voi «con lui» (σὺν αὐτῷ, v. 13); dopo aver trionfato su di loro «in lui» (ἐν αὐτῷ, v. 15).

Le parole dell’inno di Col 1,15-20 sono riprese e applicate all’insegnamento dei falsi maestri: dalla confessione di fede cristologica si fa derivare lo sviluppo teologico. In particolare è Col 1,19 ad essere ripreso in questo punto specifico: ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι «poiché in lui [Dio] decise di far abitare ogni pienezza». Si riprende il verbo κατοικέω «abitare»; si specifica πᾶν τὸ πλήρωμα «tutta la pienezza» con il genitivo τῆς θεότητος «della divinità». Ma perché aggiungere σωματικῶς? e come tradurlo correttamente?

L’avverbio indica come la pienezza della divinità abita in Cristo, ma proprio qui la discussione è più che mai aperta:<sup>3</sup>

1. come corpo organizzato (e questo “organismo” è Cristo)
2. esprimendosi come corpo (come “corpo di Cristo” che è la chiesa)
3. nella concreta realtà, realmente (non in figura)
4. in essenza

<sup>3</sup> Si veda questa sintesi in CH.F.D. MOULE, *The origin of Christology*, Cambridge University Press, London – New York 1977, 1979<sup>2</sup> (ristampa: 1995), pp. 92-94.

5. assumendo un corpo visibile, incarnato

Ch.F.D. Moule conclude scegliendo come più probabile la quinta possibilità, in quanto *σωματικῶς* «corporalmente», allude al *σῶμα* e sta ad indicare la singolarità di questa “inabitazione” di Dio nella «carne» di Gesù.

Il discorso continua, spostandosi immediatamente sul «voi» perché la pienezza della divinità che inibita «corporalmente» in Cristo Gesù permette anche ai credenti – per azione divina – di esserne riempiti (si noti la paronomasia tra il *πλήρωμα* «pienezza» e il *πεπληρωμένοι* «riempiti»). Il «ne» che la nostra traduzione aggiunge è molto audace, perché fa riferimento alla «pienezza di divinità» immediatamente precedente. Ma il senso non può essere che questo: per i credenti, l'essere incorporati in Cristo significa poter partecipare già da ora a ciò che Egli è, perché egli è «il capo di ogni Principio e Potenza». La struttura escatologica del pensiero del mittente è ormai ben lontana dall'attesa apocalittica espressa nella Prima Tessalonicesi o nella Prima Corinzi: per Colossesi, le potenze angeliche avverse sono *già* sconfitte dalla vittoria del Crocifisso Glorioso, che ne è diventato il loro capo e dominatore.

VANGELO: Gv 2,1-12

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: *τῆ ἐπαύριον* «il giorno dopo» (Gv 1,29. 35. 43) e *τῆ ἡμέρα τῆ τρίτη* «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 durante il sabato, bensì nel giorno sesto, perché il computo della sequenza raggiunge 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 infatti ripreso alla fine del Vangelo, quando si avvicina la Pasqua, quella che in Gv 12,1 non è più qualificata 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 ἑξ ἡμερῶν τοῦ πάσχα*) ed è ripresa poco dopo in Gv 12,12 (*τῆ ἐπαύριον*). 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. 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.

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>4</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

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

<sup>4</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 le relazioni con il Giudaismo: non si capisce il loro spirito anti-giudaico!).

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.

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 *Tôrāh* – 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.).

*ʿabad* «servire» è il termine tecnico in Deuteronomio per indicare il rapporto di alleanza tra il partner minore Israele e il suo Dio <sup>יְהוָה</sup> *YHWH*. 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>5</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 constatazione 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. 11:** 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

<sup>5</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 / ἀρχιερεύς.

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

1. L'annuncio evangelico che risuona oggi nelle nostre chiese e nelle nostre comunità, è non raramente languido e stereotipo, e la reazione degli ascoltatori è spesso l'annoiata sazietà delle cose troppe volte ascoltate. E questo è molto grave, perché se il Vangelo perde la sua nota di "lieta notizia" non è più Vangelo. Può succedere in diversi modi. [...]

In quest'ottica, la salvezza non è più grazia ma merito, non dono ma conquista. Non lieta notizia ma affanno. E non è tutto. Si priva l'annuncio cristiano del suo carattere "lieto", anche quando lo si appiattisce sul buon senso dell'uomo, indebolendo la sua nativa paradossalità e la sua carica di rinnovamento: non più meraviglia e sorpresa, ma discorso scontato e prevedibile; non più novità che ribalta le vecchie strutture, ma quasi una ragione in più che le rafforza. [...]

Nei discorsi di addio dell'ultima cena leggiamo una delle più solenni affermazioni di Gesù su se stesso: «Io sono la via, la verità e la vita» (Gv 14,6). In questa affermazione è racchiusa l'essenza della lieta notizia. Nel Vangelo di Giovanni la verità è la rivelazione di Dio.<sup>6</sup>

2. La donazione come atto e il dono come dinamica globale esigono la libertà: nel donatore come scelta di dare, nel donatario come consenso a ricevere. Così la libertà, per ambedue si fa gratuità. [...] La gratuità è anzitutto la libertà del bene che si traduce nel dono. Poi è anche la qualità disinteressata degli atti e degli atteggiamenti: è il per-nulla-in-cambio, che non deve essere confuso con il mero per-nulla, che trasformerebbe la gratuità in assurdità. Infine la gratuità è, per così dire, la misura della sua dismisura. [...] Ogni dono è un messaggio che configura o rigenera simbolicamente la relazione e le esistenze. Questo va inteso anzitutto nel senso che esso esprime il valore di legame.<sup>7</sup>

3. Dalla rivelazione evangelica si può cogliere che Dio, in quanto Padre, non è interessato alla religione, ma desidera il compimento della filialità universale. Vuole quella rinascita dell'umanità che è il compimento della creazione grazie alla libera e amorevole adesione di ognuno alla condizione filiale divina incarnata in Gesù. Questa adesione non è una dichiarazione di principio, genera una vita nuova. La fede è fedele, se è feconda ed è tale non se dà luogo a forme religiose di esistenza, ma se dà alla luce nuova umanità. Qui la connotazione di "nuova" sarebbe travisata se fosse intesa come lo stato di vita di una porzione privilegiata di umanità separata da tutti gli altri. L'umanità è nuova se vive

<sup>6</sup> B. MAGGIONI, *La pazienza del contadino. Note di cristianesimo per questo tempo* (Paralleli), Vita e Pensiero, Milano 1996, pp. 35-37.

<sup>7</sup> R. MANCINI, *L'uomo e la comunità* (Sequela Oggi), Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose - Magnano BI 2004, pp. 65-67.

dell'amore del Padre di Gesù. Nuova perché rinnovata rispetto a ogni vecchia complicità con il male.<sup>8</sup>

4. In ogni istante il nostro essere ha come stoffa e sostanza l'amore che Dio nutre per noi. L'amore creatore di Dio che ci tiene in vita non è solo generosità sovrabbondante: è anche rinuncia, sacrificio. Non solo la passione, ma anche la creazione è rinuncia e sacrificio da parte di Dio. La passione ne è solamente la conclusione. Già come creatore, Dio si svuota della sua divinità, prende la forma di uno schiavo, si sottomette alla necessità, si abbassa. Il suo amore mantiene nell'esistenza.<sup>9</sup>

5. 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 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.<sup>10</sup>

6. «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>11</sup>

7. 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.

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.

<sup>8</sup> R. MANCINI, *Il senso della fede: una lettura del cristianesimo* (Giornale di Teologia 306), Editrice Queriniana, Brescia 2010, p. 167.

<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, <sup>3</sup>1994, p. 103.

<sup>10</sup> F. CECCHETTO, *Testi inediti*.

<sup>11</sup> S. WEIL, *L'amore di Dio*, p. 109.

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

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>

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