

## II DOMENICA DOPO L'EPIFANIA (B)

<i>Is 25,6-10a</i>	<i>“Il Signore Dio asciugherà le lacrime su ogni volto”</i>
<i>Sal 71</i>	<i>“Benedetto il Signore, Dio d’Israele, egli solo compie meraviglie”</i>
<i>Col 2,1-10a</i>	<i>“È in lui che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità”</i>
<i>Gv 2,1-11</i>	<i>“Qualsiasi cosa vi dica, fatela”</i>

La liturgia odierna descrive il dono della comunione con Dio sotto la metafora del banchetto: la prima lettura contempla un ricco banchetto come il luogo di raduno dell’umanità in Sion. Vengono menzionati cibi e vini di ottima qualità (cfr. Is 25,6), simboli di gioia e di festa. Analogamente, il vangelo delle nozze di Cana ripropone l’immagine di un banchetto, dove il simbolo della comunione e della gioia è indicato da un solo elemento: il vino eccellente offerto miracolosamente da Gesù (cfr. Gv 2,9-10). L’epistola, infine, descrive la comunione della comunità cristiana compaginata dal mistero di Cristo (cfr. Col 2,2-3).

Il brano del profeta Isaia è un testo di genere apocalittico. L’immagine del banchetto allude all’intimità gioiosa, in cui l’umanità sarà introdotta, quando Dio: «Eliminerà la morte per sempre. Il Signore Dio asciugherà le lacrime su ogni volto, l’ignominia del suo popolo farà scomparire da tutta la terra» (Is 25,8). Si tratta di una promessa che ovviamente non si lascia racchiudere dentro i limiti della storia, ma si compirà nel giudizio finale, quando verrà alla luce la verità di ogni cosa e sorgeranno cieli nuovi e terra nuova.

L’azione di convocare i popoli e di predisporre il menu per il grande banchetto è attribuita a Dio come unico soggetto. L’umanità appare solo come la destinataria di un dono, la cui motivazione non è mai detta. Si tratta, infatti, di pura gratuità. Lungo la storia, ogni popolo ha imboccato la sua via, ma l’esito finale di ogni percorso approda a un appuntamento nel quale tutti siamo attesi da Dio: «Preparerà il Signore degli eserciti per tutti i popoli, su questo monte, un banchetto di grasse vivande, un banchetto di vini eccellenti, di cibi succulenti, di vini raffinati» (Is 25,6). Non si tratta, però, di un semplice banchetto, dove si sperimenta la gioia della convivialità. Vi sono tre obiettivi che Dio persegue nell’aver invitato tutti presso di sé, espresso con tre azioni consecutive compiute nel medesimo contesto del banchetto: strappare un velo, eliminare la morte e il lutto, annullare il disonore. Quanto al velo, viene strappato dal volto dei popoli: «Egli strapperà su questo monte il velo che copriva la faccia di tutti i popoli e la coltre distesa su tutte le nazioni» (Is 25,7). Si tratta di una metafora del giudizio finale di Dio, che porterà alla luce ogni verità. I giudizi

pronunziati sul mondo che ci circonda sono inevitabilmente approssimativi, parzialmente veri, e non di rado del tutto falsi. Il fatto che un velo copra la faccia dei popoli, significa che quasi nulla sappiamo dei veri risvolti di certi eventi storici e degli scopi della politica internazionale, in parte sommersi e ignoti all'opinione pubblica. Quel banchetto finale, a cui Dio invita tutti i popoli, è anche un luogo di verità. In questo senso va probabilmente compresa l'esortazione dell'Apostolo Paolo: «Non vogliate perciò giudicare nulla prima del tempo, fino a quando il Signore verrà. Egli metterà in luce i segreti delle tenebre e manifesterà le intenzioni dei cuori; allora ciascuno riceverà da Dio la lode» (1 Cor 4,5).

Mentre la verità di ogni cosa sarà svelata, si avrà anche il pieno recupero della dignità umana, negata a molti lungo i secoli e in particolare al popolo che Egli considera suo: «l'ignominia del suo popolo farà scomparire da tutta la terra» (Is 25,8cd). Il significato base è certamente connesso alla speranza di Israele di essere riscattato da tutte le sue sofferenze storiche, ma anche la speranza del popolo cristiano, non meno perseguitato nella sua storia. Il giudizio finale di Dio, insomma, renderà a ciascuno la giusta dignità, negata durante il tempo della vita terrena per motivi religiosi, politici o economici. Questa promessa ha una conclusione particolarmente solenne: «il Signore ha parlato» (Is 25,8e). Dio si fa garante, con giuramento, del ristabilimento definitivo di ogni giustizia.

L'eliminazione della morte e del lutto (cfr. Is 25,8ab) è un'azione squisitamente escatologica. La giustizia resa ai diseredati, sebbene sempre in modo parziale, può essere talvolta anche un fenomeno storico. Infatti, nel corso della storia certi crimini contro l'umanità sono stati riconosciuti e processati come tali, ma alle vittime nessuno poteva più restituire la vita, pur effettuando la punizione dei colpevoli. In ogni caso, è sempre possibile una qualche giustizia terrena. La morte, invece, non sarà vinta, se non quando finisce la storia (cfr. 1Cor 15,26).

La comunità dei salvati è infine descritta, analogamente agli scenari celesti dell'Apocalisse giovannea, come un'assemblea liturgica: «E si dirà in quel giorno: "Ecco il nostro Dio; in lui abbiamo sperato perché ci salvasse. Questi è il Signore in cui abbiamo sperato; rallegriamoci, esultiamo per la sua salvezza, poiché la mano del Signore si poserà su questo monte"» (Is 25,9-10a). L'unica attività che resterà in vigore, dopo che tutte le cose di questo mondo saranno passate, è l'attività più eccellente di tutte: la preghiera. Al tempo stesso, viene riconosciuta una verità, che prima era solamente creduta senza alcuna prova: il Signore in cui abbiamo sperato, ha davvero realizzato le sue promesse di bene e di felicità. Non era una parola di semplice consolazione per gli infelici o una promessa fatta solo per attutire il dolore, come fa un analgesico

su una malattia. Alla fine, si scopre che tutto ciò che era stato annunciato e creduto solo per fede, era vero e reale.

Il brano dell'epistola ha bisogno di una breve premessa: la comunità di Colosse non ha ricevuto il vangelo direttamente da Paolo, ma da un suo collaboratore: Epafra. L'Apostolo scrive a questa comunità sulla spinta di una preoccupazione: una minaccia di eresia che rischia di snaturare la purezza della fede dei Colossesi. In modo particolare, è il primato di Cristo che viene messo in ombra da un esagerato culto degli angeli, insieme a pratiche ascetiche senza equilibrio e osservanze scrupolose di determinati tempi sacri. Il vertice di tutta l'epistola è rappresentato dall'inno cristologico di 1,15-20. In esso, il primato di Cristo è affermato a chiare lettere al di sopra di ogni altra realtà pensabile.

Andiamo alla pericope odierna. L'Apostolo fa innanzitutto riferimento alla propria sofferenza, quella cioè connessa all'esercizio del ministero, da cui la Chiesa riceve edificazione: «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, perché i loro cuori vengano consolati» (Col 2,1-2a). Il medesimo concetto ricorre anche in Col 1,24, dove con maggiore chiarezza viene specificato che il mistero pasquale si replica nella sofferenza apostolica, come se Cristo attendesse un contributo umano alla sua personale Passione, per generare la Chiesa. L'Apostolo, insomma, raduna la Chiesa mediante la predicazione della Parola e la genera in virtù della sua adesione al Cristo crocifisso. E il risultato è così descritto: «E così, intimamente uniti nell'amore, essi siano arricchiti di una piena intelligenza per conoscere il mistero di Dio, che è Cristo» (Col 2,2bd). Infatti, in Cristo è stato svelato tutto ciò che l'umanità ha bisogno di conoscere, perché in lui «sono nascosti tutti i tesori della sapienza e della conoscenza» (Col 2,3; cfr. Col 2,9-10a). Questo implica che ogni ricerca di sapienze alternative o di vie di accesso ai misteri, non può condurre alla verità. Per Paolo, può trattarsi solo di un equivoco seducente (cfr. Col 2,4). Inoltre, tali ricchezze sapienziali sono “nascoste”, cioè non evidenti, e si raggiungono soltanto attraverso un corretto processo iniziatico. Ancora una volta, la gioia dell'Apostolo è interamente racchiusa nella fede autentica della comunità (cfr. Col 2,5).

La sapienza e la scienza che sono nascoste in Cristo, implicano anche un passaggio dalla illuminazione dell'intelletto alla illuminazione della vita. L'idea che egli vuole chiarire è che *la comunità cristiana può sperimentare la salvezza a condizione che accolga e viva l'annuncio di Cristo nella stessa forma in cui l'ha ricevuto dagli Apostoli*: «Come dunque avete accolto Cristo Gesù, il Signore, in lui camminate (Col 2,6). Nel linguaggio semitico, il

verbo “camminare” è sinonimo di comportarsi. La conoscenza di Cristo, e in particolare del suo modo di essere uomo, deve ispirare la vita di ogni cristiano, anche sul piano sociale e relazionale: «radicati e costruiti su di lui, saldi nella fede come vi è stato insegnato, sovrabbondando nel rendimento di grazie» (Col 2,7). L’Apostolo è insomma preoccupato che il vangelo non venga snaturato nella sua autenticità, accogliendo elementi estranei o alterando quelli originari. Sembra che entrambe le cose stessero accadendo nella comunità di Colosse. Infatti, il vangelo corre sempre e dovunque questo duplice rischio: o essere reinterpretato alla luce di ermeneutiche estranee, come l’esistenzialismo di R. Bultmann o l’antroposofia di R. Steiner, oppure l’alterazione dei suoi elementi originari, come ad esempio l’annuncio dell’amore del prossimo sistematicamente svincolato dal messianismo del dolore. Paolo insiste sulla custodia del vangelo apostolico, in forma esortativa: «Fate attenzione che nessuno faccia di voi sua preda con la filosofia e con vuoti raggiri ispirati alla tradizione umana, secondo gli elementi del mondo e non secondo Cristo» (Col 2,8). La fede della comunità di Colosse poteva essere quindi snaturata da due cose: la filosofia e la tradizione umana. Con il termine “filosofia” qui Paolo non si riferisce alla nobile disciplina nata in Grecia prima dell’epoca ellenistica, ma a tutte quelle forme di pensiero filosofico-religioso che pullulavano nel I secolo d. C. Si trattava, per lo più di dottrine iniziatiche, di culti misterici e di proposte per conseguire una conoscenza nascosta, quella che poi sarà la gnosi vera a propria del II secolo. Il problema si pone, però, quando nel cristianesimo, che è una religione iniziatica, penetrano, come sembra stesse accadendo a Colosse, le medesime pratiche, sia pure riadattate, in uso nell’iniziazione ai culti misterici. Per questo, il primo rischio che l’Apostolo addita, consiste nelle tendenze di sincretismo che finirebbero per snaturare il vangelo apostolico, assimilandolo a una qualunque filosofia religiosa iniziatica, che promette la conoscenza dei misteri e un’esperienza salvifica. In questo caso, Cristo si troverebbe a convivere, nel dogma e nella prassi, con una serie di elementi estranei che relativizzerebbero la sua unica e definitiva mediazione. Ad esempio, il culto degli angeli stava assumendo una tale proporzione, da suggerire l’idea che la mediazione di Cristo avesse bisogno di essere integrata dalla mediazione di una serie entità intermedie, che gli gnostici chiameranno eoni. Qui ci troveremmo evidentemente molto lontani dal vangelo apostolico.

Accanto a questo rischio, che potremmo definire più sofisticato, e in cui cadono sovente i cristiani più colti, c’è un secondo rischio costituito dalla tradizione umana, perennemente presente dietro l’angolo di ogni esperienza religiosa; esso si verifica quando la tradizione umana si sostituisce allo spirito che anima l’esperienza cristiana. Potrebbe, in altre parole, imporsi nel corso del tempo una forma di abitudine, una consuetudine senz’anima. Così, ad esempio, la

celebrazione eucaristica, vissuta come una tappa domenicale inconscia, può diventare semplice tradizione umana, potrebbe diventare un culto senza Cristo, nel momento in cui l'abitudine, o l'obbligo canonico, si sostituisce appunto allo spirito di questa celebrazione, che invece è l'evento originario della vita cristiana. Parteciparvi per un motivo diverso che non sia l'incontro col Risorto, costituisce appunto quel cristianesimo senza Cristo, a cui abbiamo fatto allusione precedentemente. Questa forma di cristianesimo non è chiaramente apostolica, e non avrebbe alcuna forza di rinnovamento, perché esso stesso sarebbe come un gigantesco meccanismo che si muove girando una manovella.

In conclusione, l'Apostolo mette in guardia la comunità cristiana dinanzi a queste due forme di snaturamento del cristianesimo, così simili ad una eutanasia, che ucciderebbe il cristianesimo in modo indolore, attraverso le iniezioni della "filosofia", nel senso deterioro della parola, come s'è detto, e della tradizione umana.

Il brano evangelico presenta il primo segno dell'attività del Messia a Cana di Galilea. È presente la "Madre", così come lo sarà alla fine, sotto la croce. Dal punto di vista narrativo dobbiamo notare che Maria emerge sopra tutti gli altri personaggi del racconto, i quali rimangono sullo sfondo, in un piano secondario.

Notiamo che Giovanni dice subito che «c'era la madre di Gesù» (Gv 2,1), mentre Gesù e i suoi discepoli erano "invitati". Il gruppo apostolico non è integrato nella scena delle nozze; Gesù stesso ha la posizione del semplice invitato (cfr. Gv 2,2). Infatti, quella festa di nozze, nella simbologia del racconto, rappresenta, come vedremo, l'antica alleanza stipulata con la mediazione di Mosè. Il fatto che venga a mancare il vino, significa che essa non è in grado di mantenere fino in fondo la sua promessa di condurre il popolo all'incontro con Dio.

L'antica alleanza è indicata in molti modi. Le idrie hanno nel racconto proprio la funzione di richiamare le prescrizioni della legge mosaica. Esse sono elementi richiesti dalle prescrizioni mosaiche; l'evangelista ci dice anche la motivazione della loro presenza: «per la purificazione rituale dei Giudei» (Gv 2,6). Si tratta di una esigenza radicata nella legge di Mosè. Ma il precetto di purificazione è destinato ad essere superato dalla nuova alleanza che ha Cristo come mediatore. L'atto di Gesù di trasformare l'acqua in vino, proprio a partire dalle idrie, sta ad indicare che l'antica alleanza non viene soppressa, ma rinnovata nei suoi significati basilari e arricchita di nuove prospettive; l'acqua, simbolo dell'antica alleanza, viene trasformata in vino, a sua volta simbolo dell'alleanza nuova stipulata nel Sangue di Cristo e nel suo Spirito.

Maria dice a Gesù: «Non hanno vino» (Gv 2,3). Come si vedrà più avanti, Maria qui rappresenta quel resto di Israele che ha conservato la fede e che ancora è capace di aspettare l'intervento salvifico di Dio. In Maria, Israele prende le distanze dall'antica alleanza per prepararsi

ad aderire alla nuova. Per questo Ella dice «Non hanno vino», e non dice *non abbiamo* più vino. La legge mosaica, che ha perduto la forza di unire Dio e l'uomo, adesso deve cedere il passo a un'altra legge e a un altro mediatore. Maria si sente già distante rispetto a un ordinamento sorpassato.

L'evangelista descrive il rivolgersi della Madre a Gesù con la locuzione greca *pros auton*; questa espressione è la stessa utilizzata da Giovanni per descrivere l'attitudine del Verbo verso il Padre nel prologo (cfr. Gv 1,1b), e indica anche una intensità, un'enfasi, talvolta qualcosa di urgente che spinge qualcuno a rivolgersi ad un altro. Una intensità di rapporto che è la stessa del *Logos* nei confronti di Dio e che si replica, al v. 3, in Maria nei confronti di Gesù. Se così non fosse, non capiremmo perché l'evangelista usi un'altra costruzione, quando Maria si rivolge ai servi (cfr. Gv 2,5: con il dativo, costruzione molto più ordinaria).

L'intervento di Maria, secondo il piano narrativo, è motivato dalla mancanza di vino e anche questa osservazione, inquadrata nella prospettiva dell'antica alleanza, allude al fatto che in essa manca qualcosa. Nell'AT il vino ricorre nei contesti di gioia (cfr. Sal 104,15). Il vino viene a specificare anche una particolare gioia: quella che gli sposi provano nella loro reciproca intimità (cfr. Ct 4,10). Nella grande apocalisse di Isaia, il vino rappresenta la gioia del banchetto escatologico, che è caratterizzato dalla eccellenza del vino (Is 25,6), e a Cana c'è un accenno evidente proprio all'eccellenza del vino conservato fino alla fine.

Le nozze tra Israele e Dio, celebrate al Sinai, sono dunque prive di qualcosa di essenziale; se il vino – come abbiamo osservato – nell'AT rappresenta la gioia dell'intimità sponsale, allora la mancanza del vino a Cana è simbolo di una precisa insufficienza: la legge mosaica non è capace di introdurre l'uomo a una vera e profonda comunione con Dio, facendogli gustare l'intimità sponsale con Lui. Il Messia ovvierà a tale incompiutezza. Maria fa parte dell'antica alleanza, è infatti la figlia di Sion che attende il compimento delle promesse; nondimeno, pur facendone parte, ne esce fuori; nel momento in cui riconosce il Messia, prende le distanze dalle nozze dell'antica alleanza: «Non hanno vino» (Gv 2,3). Possiamo dire che la sua figura personifica le attese messianiche dell'antico Israele che si mantiene fedele. In conclusione: Maria personifica le attese messianiche di Israele emergendo dall'antica alleanza, e al tempo stesso prendendone le distanze; così ella si costituisce come nuovo popolo nell'atto di riconoscere in Gesù il Messia che realizza l'incontro escatologico con Dio.

Alla luce delle cose dette, ci chiediamo nel v. 4 come convenga tradurre l'espressione piuttosto singolare di Gesù: «Donna, che vuoi da me?», che tradotta letteralmente suonerebbe “che cosa a me e a te, o donna?”. Un'espressione di chiaro stampo semitico. Il senso possibile, nella consuetudine del linguaggio idiomatico ebraico sarebbe: “Che cosa interessa a me e

a te, o donna?». In continuità con la lettura simbolica dell'antica e della nuova alleanza del versetto precedente, non sarebbe sbagliato intendere così: all'Israele personificato in Maria, il Messia suggerisce di prendere le distanze dal suo passato, prima che intervenga il Messia stesso a creare cose nuove. L'attesa della novità prodotta dal Messia, deve in sostanza essere preceduta da un allontanamento intenzionale del cuore dalle cose del passato.

Un altro problema è rappresentato dal fatto che Gesù, nella sua risposta, si rivolga a Maria chiamandola "donna". L'appellativo *gynai* (donna), con cui il figlio chiama la madre, è inconsueto e apparentemente poco rispettoso. Con questo appellativo Maria si dispone però a ricevere nuovi significati simbolici. Nella letteratura giovannea, e precisamente in Apocalisse 12, troviamo una identificazione tra la donna e il popolo: il segno grandioso che appare in cielo, la donna vestita di sole, rappresenta infatti il popolo di Dio. Dall'altro lato, dobbiamo notare pure che, se il Messia invita il resto fedele a prendere le distanze dall'AT, con la medesima frase Gesù prende le distanze anche da sua Madre, o più precisamente dai suoi diritti materni nei confronti di Lui in quanto figlio. Maria gli chiede un miracolo, ma l'inizio dei segni messianici non può essere determinato dalla Madre: "l'ora" del Messia è infatti decisa dal Padre, e in essa sarà svelata la gloria di Dio. Gesù si presenta a Cana come il dispensatore dei doni escatologici, il dispensatore della benevolenza gratuita e dell'amore di Dio (vino nuovo – banchetto sponsale). In ogni suo miracolo, nel IV vangelo, Gesù rivelerà la gloria del Padre attraverso i segni messianici. In questo caso, Gesù manifesta in anticipo, nel segno del vino, la gloria di Dio, che Egli svelerà sul Golgota nell'effusione dello Spirito. Gesù, dunque, svolge la sua opera all'interno di un tempo stabilito dal Padre, e l'anticipazione dell'ora sua non consiste nell'anticipare i tempi del Padre; semmai, il senso di un'anticipazione dell'ora va colto all'interno del libro dei segni: il segno di Cana semplicemente anticipa quello che sarà realizzato nella realtà della sua morte.

Al v. 5 troviamo un altro indizio che ci autorizza a leggere in chiave simbolica la figura della Madre. La frase di Maria: «Qualsiasi cosa vi dica, fatela», richiama il libro dell'Esodo, dove il popolo di Israele, alle falde del Sinai, fa la sua professione di fedeltà alle parole di Dio trasmesse da Mosè: «Tutto il popolo rispose insieme e disse: "Quanto il Signore ha detto, noi lo faremo!"» (Es 19,8). L'evangelista stabilisce un parallelismo: da un lato Israele, nella sua fase costitutiva come popolo, quando promette fedeltà alle dieci parole, che hanno un valore normativo anche per le generazioni seguenti; dall'altro Maria, che fa da eco a questo atteggiamento, professando la necessità dell'adesione alle parole pronunziate da Dio nel Figlio, ancor prima di sapere quali siano. La parola di Gesù, nella prospettiva dell'evangelista, è dunque sullo stesso piano della parola originaria del Sinai. Quindi Maria dà voce alla professione di fedeltà del popolo. Notiamo che, nel racconto dell'Esodo,

l'ubbidienza di Israele non pone condizioni alla parola di Dio; di fatto tale fedeltà è professata ancora prima che la legge del Sinai sia rivelata. Lo stesso fatto si riscontra nella professione di fedeltà di Maria: occorre fare tutto quello che Gesù dice, ma Egli *non ha ancora detto nulla*. L'unica cosa che Maria sa in questo momento è un dato di fede: l'accoglienza della Parola può riempire in modo sovrabbondante l'insufficienza umana. In linea con questa lettura simbolica i servi, accanto a Maria, personificano l'ideale del discepolato, cioè l'adesione perfetta alla Parola originaria.

Il versetto 6 interrompe il dialogo che aveva coinvolto Maria, Gesù e i servi, spezzando quindi l'andamento dialogico del brano e introducendo una descrizione che ha come oggetto le idrie: «Vi erano là sei anfore di pietra». Queste anfore polarizzano l'attenzione del narratore che, interrotto il dialogo, le descrive con cura; il fatto stesso di questa descrizione dettagliata ci induce a pensare che esse abbiano un ruolo ben preciso all'interno del contesto. Il narratore le descrive nei minimi particolari: ci dice quante sono, come sono, che cosa contengono, in quale misura, a che cosa servono. Se esse non avessero un significato preciso, non avrebbe certamente alcun senso descrivere con tanta accuratezza quello che era in fondo un arredamento normale in un contesto di nozze:

- Le idrie sono lì (*ekēi*): avverbio che indica il loro esserci, la loro presenza nel cuore dell'antica alleanza.
- Esse sono di pietra. Taluni esegeti hanno pensato di leggere questo particolare come un'allusione alla Legge, scritta su tavole di pietra; questa prospettiva è accettabile, se pensiamo che quell'acqua si trasformerà in vino. L'acqua lava l'esterno, mentre il vino entra nel corpo e procura un'ebbrezza; questa trasformazione in vino rappresenterebbe il segno della legge dello Spirito Santo, che viene impressa dentro, cioè nel cuore, e non tocca solo l'esterno, come la legge antica. La legge di Mosè, inoltre, produce nell'uomo il senso del peccato, ma non lo libera da esso (pone cioè l'umanità in uno stato di colpevolezza); di conseguenza, questo richiamo all'indegnità produce un rapporto con Dio mediato dai riti di purificazione. Proprio questo fatto rivela un sistema religioso imperfetto, in quanto costruisce un rapporto con Dio senza amore, improntato a uno stato di paura; dai precetti relativi alla purificazione rituale, emerge infatti un'immagine di Dio non paterna, ma solo forense, di legislatore e di giudice. Questo sistema non è capace, quindi, di rivelare l'amore di Dio. La legge mosaica, in definitiva, non è un mezzo per arrivare a Dio, ma è un codice che genera solo la conoscenza del peccato; così, alle nozze di Cana, l'acqua della legge mosaica, incapace di purificare interiormente, deve essere cambiata con la legge dello Spirito, che purifica l'uomo dall'interno, come il vino che entra nelle viscere e dà un'ebbrezza, cioè un modo diverso di vedere la realtà circostante.



- Le idrie sono sei: numero che indica incompletezza, o imperfezione, in quanto si oppone al sette (simbolo di pienezza). In Giovanni, il numero sei si ritrova in diversi contesti con questa medesima valenza di incompletezza. Il IV vangelo registra in tutto sei feste: 3 pasque, una festa di cui non ci viene detto il nome (cfr. Gv 5,1), poi la festa delle Capanne e la festa della Dedicazione del tempio. Si tratta di un numero che indica la loro provvisorietà, in quanto stanno per essere sostituite dal nuovo ordinamento dell'era messianica. Il numero sei delle anfore indica la loro insufficienza nel produrre nei credenti una reale purificazione interiore. La vera purificazione operata dall'interno sarà invece prodotta dal sangue di Cristo (l'effusione dello Spirito è infatti frutto della Passione), ovvero attraverso il vino offerto gratuitamente dal Messia. Il vino di Cana è il Sangue che purifica e, nello stesso tempo, rivela l'amore di Dio: lo Spirito si sostituisce alla legge esterna che opprime l'uomo, facendolo sentire irrimediabilmente indegno e rendendo così più difficile la conoscenza di Dio come Padre. Con il dono del vino, Cristo rivela così un amore nuovo, toglie la mediazione della legge antica e mette i credenti in rapporto diretto con Dio nello Spirito.

Proseguendo nella lettura del testo, le idrie vengono riempite fino all'orlo (cfr. Gv 2,7) e ciò indica la sovrabbondanza del dono escatologico della salvezza donata da Dio in Cristo. Inoltre le anfore, segno dell'antica alleanza, vengono prese da Gesù come materia dell'anticipazione dell'ora e della sua grazia. L'antica alleanza, almeno nelle sue esigenze fondamentali, viene trasformata senza essere eliminata del tutto. Infatti, le sue strutture portanti, come il Decalogo, o le divine promesse, restano valide. L'antica alleanza viene piuttosto cambiata *al suo interno*; mentre prima dava solo il senso del peccato, ma non la liberazione da esso, adesso, al suo interno, viene inserita una forza nuova, l'energia pneumatica della nuova alleanza, che è lo Spirito. A Cana si annuncia, nel segno, la realizzazione di ciò che nell'antica alleanza era solo immagine e figura.

Dal punto di vista narrativo, dobbiamo considerare il v. 8 come un versetto di transizione. Viene introdotto un personaggio che prima non era presente: il maestro di tavola. Il miracolo del mutamento dell'acqua non è descritto nel suo svolgersi, ma è presentato di riflesso attraverso la sua reazione: egli non è in grado di riconoscere l'origine del dono messianico. L'avverbio «da dove» (Gv 2,9; greco: *poten estin*) nel vangelo di Giovanni ricorre spesso e quasi sempre in riferimento all'identità di Gesù e alla possibilità di riconoscerlo. L'avverbio *poten estin* è usato a proposito del vino a Cana, ma in Gv 7,27 è usato a proposito del Messia e della possibilità di riconoscerlo: quando il Messia verrà, non si saprà di dove sia. La medesima formula è presente anche in Gv 8,14.

Il vino di Cana, come per l'identità del Messia, *non si sa di dov'è*. Si associa così al mistero di Cristo e appare quindi come un dono escatologico. Il dono del Messia è un amore nuovo, che nasce tra Dio e Israele, in un incontro senza precetti esteriori, e con una legge trasferita dalle tavole di pietra al cuore umano. L'alleanza nuova viene dipinta così mediante due figure interscambiabili:

il vino e lo Spirito; cioè: il dono escatologico (lo Spirito Santo, che verrà dato in quell'ora del Golgota) e il vino che lo anticipa nel segno.

Lo Spirito viene a completare l'opera del Creatore. Il maestro di tavola non riconosce il dono messianico (non sa di dove è) «ma lo sapevano i servitori» (Gv 2,9), cioè coloro che hanno risposto positivamente all'invito di Maria. Qui troviamo anche un'opposizione tra il maestro di tavola, che nel ruolo di guida *non sa*, e i servi, che invece *sanno*. Si può vedere attraverso queste due figure contrapposte il conflitto – descritto nel prologo – tra le tenebre e la luce, che nel ministero pubblico di Gesù si concretizza nel rifiuto di Lui da parte della classe dirigente. Il popolo, rappresentato a Cana dai servi, non avrà difficoltà a vedere in Gesù il Messia atteso. La classe dirigente continuerà invece a ignorare l'identità di Gesù, come il maestro di tavola fa col vino della nuova alleanza. Questi chiama in causa lo sposo, per complimentarsi con lui. Per il vangelo di Giovanni il termine *sposo* va applicato in senso proprio solo a Cristo. Quella festa di nozze, una volta trasformata l'acqua dentro le anfore, diventa annuncio e profezia delle nozze di Cristo. Lo Sposo a cui fare i complimenti per la qualità ottima del vino era un altro. Infatti, per l'AT, il vino è simbolo della gioia dell'intimità sponsale, che somiglia a un'ubriacatura (cfr. Ct 4,10; 7,10). L'umanità diventa finalmente capace di essere la sposa di Dio, e di riflesso anche la coppia cristiana: essa si sposa, ma l'Amore lo procura il Cristo-Sposo. In questa prospettiva, Egli intende essere *il terzo tra i due*, per mettere i due in grado di amarsi come ama Lui. Sotto questo profilo, nelle nozze di Cana può essere individuato un testo riferibile, sul piano del *sensus plenior*, al matrimonio come sacramento.

Il maestro di tavola conosce bene solo l'antico ordinamento e dietro la sua espressione nei confronti dello sposo: «Tu invece hai tenuto da parte il vino buono finora» (Gv 2,10) si scorge un'allusione alla graduale evoluzione del piano di Dio. «Finora» è un'espressione che indica l'inizio della nuova alleanza. L'*ora* verso cui tende tutto il vangelo di Giovanni è il dono dello Spirito effuso dalla croce, che a Cana – come si è detto – viene anticipato nel segno della trasmutazione dell'acqua. Il maestro di tavola, senza saperlo, allude al momento in cui lo Spirito, tenuto in serbo da Dio *fino all'ora di Cristo*, viene effuso dalla croce su tutta la creazione.

Dal punto di vista narrativo, al v. 11 il racconto si interrompe: il narratore a questo punto si rivolge direttamente al lettore per offrirgli una chiave interpretativa dell'episodio. Non potremmo dire che Cana è il primo segno compiuto da Gesù, se non fosse lo stesso evangelista a dircelo; si tratta insomma di un prototipo di una serie di segni che seguiranno. L'espressione «manifestò la sua gloria» richiama Es 24,17, dove si rivela la gloria di Dio ad Israele in cammino nel deserto. Il narratore intende, ovviamente, inserire il segno di Cana in una linea teofanica che parte

da Es 24,17. La gloria del Dio del Sinai è presente nell'uomo Gesù di Nazaret, e si manifesta fin dall'inizio della sua attività fino alla rivelazione finale, che è quella della croce. La rivelazione della gloria conduce i discepoli ad una più profonda intelligenza del mistero della sua Persona.

Cana è una tappa reale del cammino storico di Gesù, che però si riempie anche di una valenza simbolica. L'evangelista definisce Cana come "primo" segno del Messia. Il secondo segno comparirà in Gv 4,46. Gesù rivela la gloria di Dio che è connessa ai segni messianici. Tuttavia, non tutti possono vederla; per essere vista, si ha bisogno di uno sguardo particolare: quello del discepolo. La gloria, infatti, si manifesta attraverso una apparenza umile; Gesù, anche quando compie i suoi miracoli più grandi, è sempre presentato in termini profondamente umani, senza pose solenni o altisonanti. Ma lo sguardo del discepolo attraversa le apparenze, per contemplare la gloria di Dio. A Cana, Gesù non si trasfigura. L'evangelista ci dice però che i discepoli contemplano la sua gloria, e solo di essi si dice che credettero in Lui.