

II DOMENICA DOPO L'EPIFANIA (C)

<i>Est 5,1-1c. 2-5</i>	<i>“Invocò quel Dio che su tutti veglia e tutti salva”</i>
<i>Sal 44</i>	<i>“Intercede la regina, adorna di bellezza”</i>
<i>Ef 1,3-14</i>	<i>“In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo”</i>
<i>Gv 2,1-11</i>	<i>“La madre di Gesù gli disse: Non hanno vino”</i>

La domenica odierna ha un carattere mariano particolarmente marcato. Infatti, la prima lettura si apre con la figura di Ester che, alla presenza del re Artaserse, ottiene il suo favore qualunque sia la propria richiesta (cfr. Est 5,1c.2-5). Analogamente, anche il brano evangelico delle nozze di Cana mette in luce la forza di intercessione di un'altra regina, la Vergine Maria, presso il re dell'universo (Gv 2,1-11). L'epistola estende poi a tutti i cristiani il carattere dell'immacolatezza, che rende Maria gradita agli occhi di Dio (cfr. Ef 1,3-14).

La regina Ester, giudea di origine e sposa di Artaserse, si ritrova ad affrontare una grande prova: un gioco diplomatico di vendetta, da parte di Aman, dignitario della corte, ha ottenuto dal re di Persia la convalida di un decreto di sterminio per i Giudei abitanti nei territori dell'impero. Ester sente il bisogno di soccorrere il suo popolo, ingiustamente perseguitato, e decide, dopo avere pregato e digiunato, di entrare al cospetto del re senza essere stata convocata. Questo atto, secondo le consuetudini del palazzo, potrebbe costarle la vita, perché a nessuno è concesso impunemente di presentarsi al re, senza previa convocazione. Ma l'urgenza della situazione non le permette altra scelta. Così percorre le stanze del palazzo fino alla sala del trono (cfr. Est 5,1c). Il re è descritto dal narratore in tutta la sua maestà spaventosa, tanto che Ester sviene, mentre l'ancella accompagnatrice la sostiene (cfr. Est 5,1cd). Ma proprio in questo momento cruciale, il narratore registra l'intervento divino in favore di Ester, che lo aveva richiesto nella sua supplica penitenziale: «Dio volse a dolcezza l'animo del re: ansioso, balzò dal trono, la prese tra le braccia, fino a quando essa non si fu rialzata, e la confortava con parole rassicuranti» (Est 5,1e). Il lettore può, a questo punto, fare un'osservazione sul rapporto tra l'azione di Dio e i personaggi della vicenda: Aman aveva agito tramando contro i Giudei e ingannando il re, ma Dio non lo ferma e lo lascia libero di portare a compimento i suoi propositi criminali. Dinanzi a Ester, che si presenta nella sala del trono senza essere stata convocata, il re non è libero di agire secondo il proprio arbitrio, ma è Dio che determina la disposizione del suo cuore. In definitiva, i personaggi della narrazione, anche i peggiori, agiscono con libero arbitrio, ma fino a un certo punto, perché Dio si riserva di far approdare la storia alla destinazione da Lui prestabilita. Si potrebbe anche tentare di trarne un principio teologico, dicendo che il libero arbitrio è un fatto evidente nella nostra esistenza, e solo così si può spiegare la presenza del male nel

mondo. Dall'altro lato, tale libertà dell'esercizio del volere non è assoluta, ma si ferma a un preciso confine stabilito da Dio, perché l'ultima parola sulla storia universale spetterà al Cristo Re.

Torniamo a Ester. Il re Artaserse assume verso di lei l'atteggiamento che Dio gli suggerisce e che, in fondo, personifica l'atteggiamento stesso di Dio verso di lei, trattandola con grande tenerezza e sollecitudine. Il lettore comprende, però, che Dio sta operando per renderla strumento di salvezza per Israele. L'atteggiamento del re, descritto ordinariamente in termini di severità e durezza, appare stranamente cambiato dinanzi a lei, mostrandosi disponibile a esaudirla in qualunque richiesta: «Che cosa vuoi Ester, e qual è la tua richiesta? Fosse pure metà del mio regno, sarà tua» (Est 5,3). Emerge qui un Artaserse mansueto, rispettoso, privo di orgoglio regale. Un tale mutamento non può spiegarsi, se non con un misterioso intervento divino. Dall'altro lato, Ester si muove con grande prudenza e non svela subito al re quale sia la vera intenzione di quella udienza; si limita a invitare il re, insieme ad Aman a un banchetto preparato da lei stessa (cfr. Est 5,4-5). Sarà, infatti, in quel contesto che le trame ingannevoli di Aman, nei confronti di Artaserse e nei confronti dei Giudei, saranno smascherate, ponendo fine a ogni minaccia.

L'epistola odierna, dal punto di vista della sua forma letteraria, potremmo definirla come un inno cristologico che delinea il grande disegno di salvezza preordinato da Dio e realizzato mediante il Sangue di Cristo. Il suo obiettivo finale è duplice: la glorificazione dell'umanità a immagine di Cristo (cfr. vv. 5-6) e l'unificazione del cosmo avendo il Risorto come centro di gravitazione (cfr. v. 10). Nel brano odierno, l'Apostolo Paolo fa alcune affermazioni basilari circa la realtà della vita cristiana. Ci soffermeremo sui suoi versetti chiave.

Il primo grande enunciato è quello che inquadra la vita cristiana all'interno della divina predestinazione: «In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo [...] predestinandoci a essere per lui figli adottivi mediante Gesù Cristo» (vv. 4a.5ab). *Il disegno di salvezza è presente nella mente di Dio come la formazione di una comunità di figli* che, per opera del Primogenito, entrano nella grande famiglia divina; infatti: «ci ha benedetti con ogni benedizione spirituale nei cieli in Cristo» (v. 3bc). Vale a dire: nella dimensione celeste, prima ancora del nostro venire all'esistenza, il Padre ci ha pensato come figli suoi in Cristo, e in Lui ci ha benedetti con ogni benedizione. Nel momento in cui Dio ha pensato all'umanità, l'ha pensata nel modello del Figlio che doveva incarnarsi nella pienezza dei tempi.

L'opera di Gesù Cristo è qui definita principalmente come un'opera di guarigione interiore, identificata con la remissione dei peccati compiuta nella potenza del suo Sangue: «a lode dello splendore della sua grazia, di cui ci ha gratificati nel

Figlio amato. In lui, mediante il suo sangue, abbiamo la redenzione, il perdono delle colpe» (vv. 6-7ab). È quindi solo grazie al suo Sangue che si realizza il disegno di salvezza, concepito da Dio anteriormente alla creazione. Tutto ciò che Cristo ha fatto prima della sua morte, acquista, in sostanza, la sua definitiva efficacia *solo a partire dalla sua elevazione sulla croce*. In altre parole, il regno di Dio è svelato e preparato dal ministero della Parola e dalle opere di guarigione e di liberazione del Cristo terreno, ma è *realizzato dall'alto della croce*. L'obiettivo finale è quello di «ricondere al Cristo, unico capo, tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra» (v. 10bc). Il Cristo crocifisso è, insomma, il cuore del mondo e centro di unità per tutto l'universo.

Dobbiamo infine osservare il senso della divina predestinazione, per non cadere in facili fraintendimenti: «In lui ci ha scelti prima della creazione del mondo per essere santi e immacolati di fronte a lui nella carità» (v. 4). *L'obiettivo della predestinazione, dunque, è la comunicazione della santità di Dio alle creature umane*, una santità che si realizza nella carità e mai senza di essa. La santità equivale insomma al grado di amore che abbiamo raggiunto nel nostro cammino di fede. Le due realtà sono così strettamente connesse che non può esserci maturazione d'amore senza santità, né santità senza maturazione d'amore. Così la *santità* e l'*immacolatezza* sembrano raggiungere il loro vertice, quando giunge al vertice anche l'amore. A partire da questo presupposto, dobbiamo affermare parimenti che, se siamo predestinati a essere santi, ciò comporta l'esclusione totale di qualunque predestinazione di condanna. Sono, perciò, in errore coloro i quali ritengono che ci sia una predestinazione di gloria per alcuni, mentre altri sarebbero "predestinati" a trovarsi esclusi dal Regno. L'ingresso nel Regno è un invito universale, dinanzi a cui ciascuno, nell'esercizio della sua libertà, prenderà la decisione che vorrà prendere. Inoltre, il senso ultimo della divina predestinazione è la perfetta glorificazione del Padre: «a lode dello splendore della sua grazia» (v. 6a). A maggior ragione la perdizione non potrebbe mai essere il risultato di una divina predestinazione, perché Dio riceve gloria e lode solo da coloro che si salvano e non da coloro che si perdono. Se, infatti, Egli restringesse nella predestinazione il numero di coloro che si salvano, diminuirebbe anche la gloria che gli viene dalle sue opere, e in tal modo Dio andrebbe contro se stesso. Quindi *l'essere umano è predestinato ad essere figlio di Dio nella potenza del Sangue di Cristo, e non vi è altra predestinazione all'infuori di questa*. I destini che si differenziano da questo obiettivo, sono tali perché voluti dall'uomo, in contrasto con il disegno di Dio.

In questi versetti, però, Paolo transita anche verso il tema dell'eredità, che è una conseguenza della predestinazione; infatti, ogni figlio è anche erede (cfr. v. 11). Se, dunque, secondo il piano della predestinazione, entriamo in una relazione di intimità con il Padre, modellata

su quella del Cristo storico, essendo figli diventeremo anche eredi, partecipando ai beni del Padre; proprio come avviene ad ogni figlio rispetto ai beni della sua famiglia. È questa consapevolezza che, nella parabola del figliol prodigo, il padre vorrebbe comunicare al figlio maggiore, quando, andandogli incontro per placare il suo ingiusto risentimento, gli dice: «tutto ciò che è mio è tuo» (Lc 15,31). Egli è rimasto per anni a vivere sotto lo stesso tetto con suo padre, ma non ha vissuto da figlio e non ha capito di essere partecipe della dignità di uomo libero che gli deriva dal fatto di essere il figlio del padrone e non un lavoratore dipendente tra gli altri.

Ci sembra che queste parole pronunciate dal padre nella parabola, possano essere idonee ad esprimere la verità dell'adozione, un dono che proviene da Dio in Cristo, ma che ha bisogno di essere conosciuto, prendendone coscienza per non correre il rischio di abitare nella casa del Padre senza apprezzare il destino di gloria che questa adozione contiene, e soprattutto la sua finalità: «a essere lode della sua gloria» (v. 12a). La nostra adozione a figli, con la partecipazione alla sua santità, non sarà quindi un bel vestito da mettere addosso e contemplarci nella nostra nuova bellezza, ma sarà piuttosto la sua gloria riflessa e risplendente in noi: *l'essere rivestiti della sua santità è per la sua gloria e non per il nostro compiacimento personale*. Ciò è valido e vero fin da quaggiù: a nostro modo di vedere, il nemico maggiore nella vita cristiana non è il peccato, inteso come gesto trasgressivo, ma *il peccato inteso come sottrazione della gloria di Dio per dare gloria a noi stessi*.

Il testo odierno, dopo aver considerato il futuro di gloria che attende i credenti, ridiscende anche verso l'esperienza quotidiana della comunità cristiana che riceve lo Spirito Santo, il quale è il principio attivo dell'adozione. Va notato come il dono dello Spirito Santo sia qui collegato all'ascolto della Parola: «In lui anche voi, dopo avere ascoltato la parola della verità, il Vangelo della vostra salvezza, e avere in esso creduto, avete ricevuto il sigillo dello Spirito Santo [...] il quale è caparra della nostra eredità» (vv. 13-14). La grazia non è soltanto una relazione d'amicizia con Dio, risanata dalla frattura del peccato; essa ha anche un aspetto rivelativo: Dio «l'ha riversata in abbondanza su di noi con ogni sapienza e intelligenza, facendoci conoscere il mistero della sua volontà, secondo la benevolenza che in lui si era proposto» (vv. 8-9). La nostra felicità terrena è tutta racchiusa nella possibilità di accedere alla conoscenza di Dio e della sua volontà. In cielo, sarà la sua visione diretta che ci renderà beati. Questa partecipazione embrionale ai beni futuri, tanto quanto la nostra debolezza può sopportare, *avviene nella comunicazione dello Spirito Santo che si effonde sulla comunità al suono della Parola accolta e creduta*. È quindi nel cammino di fede che possiamo gustare in anticipo un dono che riceveremo in pienezza soltanto con

la finale risurrezione, ovvero la «completa redenzione di coloro che Dio si è acquistato» (v. 14); tuttavia, già fin da adesso, lo Spirito Santo comunica alle nostre persone le energie del mondo futuro e ci dà la coscienza di essere cittadini della Gerusalemme celeste nella comunione dei santi.

Nel brano evangelico delle nozze di Cana, il tema dell'acqua in rapporto alla fede (trattato nella prima lettura) e il tema dello Spirito (trattato nell'epistola) vengono a convergere. Il racconto giovanneo si apre con una determinazione cronologica: «Il terzo giorno» (Gv 2,1). Viene perciò spontaneo chiedersi: “dopo che cosa?”. Va ricordato che l'evangelista si era collegato al racconto della creazione fin dal prologo. Qui egli riprende tale collegamento, lasciando trasparire la sua concezione dell'uomo: la creazione dell'uomo, così come è uscito dalle mani di Dio nel sesto giorno, non è ancora completo senza il dono dello Spirito, che sarà effuso dal Messia crocifisso. L'allusione al terzo giorno – che aggiunto ai precedenti dà una sequenza di sei giorni: 1,29; 1,35, 1,43 – sta ad indicare il giorno delle nozze di Cana, sesto della sequenza; infatti, proprio in esso Gesù segna l'inizio della sua opera in coincidenza con il giorno sesto della creazione. Il Messia dà allora inizio al suo ministero pubblico nello stesso giorno in cui Dio aveva completato la sua opera creativa: il sesto giorno. Cana rappresenta, dunque, il collegamento e la continuazione della creazione originaria e, al tempo stesso, anche l'anticipazione, nel segno operato da Gesù, del dono dello Spirito nell'ora del Messia.

Inoltre, il riferimento al terzo giorno, richiama la rivelazione sinaitica, dove la teofania si verifica appunto nel terzo giorno (cfr. Es 19,16). Il miracolo di Cana avviene pure nel terzo giorno, in cui ha luogo la teofania che rivela la gloria (cfr. Gv 2,11); ciò si collega allora al dono della Torah che, nella Nuova Alleanza, si muta in legge nuova mediante l'effusione dello Spirito, ossia la legge interiore impressa nel cuore dei credenti.

A Cana si ha, dunque, il primo segno dell'attività del Messia, e la “Madre” è presente, 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.

Notiamo che Giovanni dice subito che “Maria era lì”, 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 (come vedremo), rappresenta 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 anfore hanno nel racconto proprio la funzione di richiamare le prescrizioni della legge mosaica. Esse sono elementi richiesti dai precetti

mosaici; l'evangelista ci dice anche la motivazione della loro presenza: erano lì per la purificazione dei Giudei (cfr. Gv 2,6). Si tratta di un'esigenza radicata nella Torah. 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 anfore, sta ad indicare che l'Antica Alleanza non viene soppressa, ma rinnovata nei suoi significati basilari e arricchita di nuove prospettive. Ma torneremo su questo.

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* 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 esprime il rivolgersi della Madre a Gesù con la locuzione greca *pros auton* (cfr. Gv 2,3); questa espressione è la stessa utilizzata da Giovanni per descrivere l'attitudine del Verbo verso il Padre nel prologo, e sottolinea un'intensità, un'enfasi, talvolta qualcosa di urgente che spinge qualcuno a rivolgersi ad un altro. La medesima intensità di rapporto, che il Logos ha nei confronti di Dio (cfr. Gv 1,1), viene indicata dalla medesima costruzione *pros auton*, tra Maria e Gesù (cfr. Gv 2,3). 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, molto più ordinaria e che non vuole sottolineare alcuna enfasi).

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). Esso viene a specificare anche una particolare gioia: quella che gli sposi provano nell'amarsi (cfr. Ct 4,10). Nella grande apocalisse di Isaia, il vino rappresenta la gioia del banchetto escatologico, che è caratterizzato dalla eccellenza del vino (cfr. Is 25,6), e a Cana c'è un accenno evidente proprio all'eccellenza del vino, conservato fino all'ultimo.

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 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, ma *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 personifichi le attese messianiche dell'antico Israele che si mantiene fedele.

In conclusione: Maria personifica le speranze di Israele, emergendo dalle antiche istituzioni 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 sponsale escatologico con Dio.

La risposta di Gesù appare alquanto strana: «Donna, che vuoi da me?» (Gv 2,4). Il testo greco dice letteralmente: «Che c'è tra me e te, o Donna?» (*ti emoi kai soi, gynai*), o ancora più letteralmente: «Che cosa a me e a te, o donna?». Da un punto di vista filologico, si tratta di un'espressione di chiaro stampo semitico, il cui senso possibile 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.

Un altro problema è il fatto che Gesù, nella sua risposta, si rivolga a Maria chiamandola “donna”. In tutto il vangelo di Giovanni, Maria non è mai chiamata col suo nome anagrafico. 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 connessi alla sua missione e al suo ruolo nel piano della salvezza. Nella letteratura giovannea, e precisamente in Apocalisse 12, troviamo un'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 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 determinata 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. In ogni suo miracolo, che nel IV vangelo viene definito segno (*semeion*), Gesù rivelerà la gloria del Padre. In questo caso, Gesù manifesterà 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 una anticipazione va colto all'interno della logica dei segni: il vino di Cana è segno del dono escatologico che sarà dato in concomitanza con la sua morte (cfr. Gv 19,30).

Gesù aggiunge: «Non è ancora giunta la mia ora» (Gv 2,4). In questo versetto troviamo un altro indizio, che ci autorizza a leggere in chiave simbolica la figura della Madre. La

frase successiva di Maria: «Qualsiasi cosa vi dica, fatela» (*ib.*), richiama il libro dell'Esodo, dove il popolo di Israele, alle falde del Sinai, fa la sua professione di fedeltà alle parole di Dio: «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 di costituzione come popolo, quando promette fedeltà alle dieci parole, che hanno per Israele valore normativo; dall'altro Maria, che fa da eco a questo atteggiamento, professando la necessità dell'adesione alle parole pronunziate da Dio nel Figlio. La parola di Gesù, nella prospettiva dell'evangelista, è dunque sullo stesso piano della parola originaria del Sinai.

Quindi, Maria qui 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; anzi, tale ubbidienza 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 dirà, ma Gesù non ha ancora detto nulla, né si può prevedere cosa dirà. L'unica certezza che Maria possiede, in questo momento, è un dato di fede: l'accoglienza della Parola può riempire in modo sovrabbondante l'insufficienza umana. E non occorre sapere altro in anticipo. In linea con questa lettura simbolica, i servi, accanto a Maria, personificano l'ideale del discepolato, cioè l'adesione incondizionata alla Parola originaria.

A questo punto, il narratore interrompe il dialogo, che aveva coinvolto Maria, Gesù e i servi, descrivendo nei dettagli le anfore poste nella sala: «Vi erano là sei anfore di pietra per la purificazione rituale dei Giudei, contenenti ciascuna da ottanta a centoventi litri» (Gv 2,6). Questi oggetti polarizzano l'attenzione dell'evangelista che, tralasciato 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: ci viene detto quante sono, come sono, 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 giudaico di nozze. Vediamone il resoconto: Le anfore sono lì (*ekei*): 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 una 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 la sua trasformazione in vino rappresenta il segno della legge dello Spirito Santo: essa si imprime dentro, cioè nel cuore (il vino penetra dentro l'uomo e procura un'ebbrezza), e non tocca solo l'esterno (come l'acqua del precetto mosaico, che lava solo le membra).

Potremmo tradurre in termini teologici il fatto che la legge di Mosè sia incapace di lavare l'interno, ma solo l'esterno. Essa, infatti, produce nella coscienza umana il senso del peccato, ma

non la libera da esso (pone cioè l'umanità in uno stato di colpevolezza); di conseguenza, questo continuo richiamo all'indegnità, che esige continue abluzioni, produce un rapporto con Dio mediato da riti purificatori. C'è, insomma, come un'ossessione giuridica, che rivela un sistema religioso imperfetto, in quanto costruisce un rapporto con Dio di tipo tecnico e senza amore; 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; essa 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, influenzando la mente con un modo diverso di vedere la realtà circostante (i Padri conoscono infatti un'ubriachezza derivante dallo Spirito).

Le anfore 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: nelle feste giudaiche; il IV vangelo ne registra in tutto sei (3 pasque); una festa di cui non ci viene detto il nome (cfr. 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 le antiche mediazioni 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. La vera purificazione operata dall'interno sarà invece prodotta dal sangue di Cristo, ovvero attraverso il vino offerto come dono del 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 un amore nuovo, toglie la mediazione della legge antica e mette i credenti in rapporto diretto con Dio nello Spirito.

Le anfore vengono riempite fino all'orlo, e ciò indica la sovrabbondanza del dono escatologico della salvezza, donata da Dio in Cristo. Inoltre, in quanto 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 dal progetto di Dio. Infatti, le sue strutture portanti, come il Decalogo, restano valide, ma d'ora in poi saranno vissute nello Spirito. L'Antica Alleanza *continua ad esistere nelle sue esigenze fondamentali*, ma viene 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, vale a dire, l'energia pneumatica della Nuova Alleanza, che è lo Spirito.

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 reazione del maestro di tavola, che non è in grado di riconoscere l'origine del dono messianico. La sua prima reazione è lo stupore del non sapere la provenienza del vino (greco: *ouk edei poten estin*). L'avverbio "da dove è" (greco: *poten estin*) nel vangelo di Giovanni ricorre molto spesso, quasi sempre in riferimento all'identità di Gesù e alla possibilità di riconoscerlo (es.: *poten estin* è usato anche in 7,27 a proposito del Messia e della possibilità di riconoscerlo. La medesima forma è presente anche in 8,14).

Il vino di Cana, come l'identità del Messia, è ignoto nella sua origine. 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, un amore che esiste come incontro senza precetti esteriori, e con una legge impressa nella coscienza umana. È chiaro che qui l'allusione va al dono dello Spirito, che come il vino, penetra dentro l'uomo. 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 nell'ora del Golgota) e il vino che lo anticipa nel segno nelle nozze di Cana.

Lo Spirito viene, dunque, 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 che avevano preso l'acqua» (Gv 2,9). Cioè coloro che hanno risposto positivamente all'invito di Maria (cfr. Gv 2,5).

Qui si può scorgere anche una opposizione tra il maestro di tavola, che nel suo 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 a ignorare l'identità di Gesù, come accade al maestro di tavola nei confronti del vino della Nuova Alleanza.

Il maestro di tavola chiama allora in causa lo sposo per complimentarsi con lui (cfr. Gv 2,10). Nel vangelo di Giovanni, il termine *sposo* è 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 del Cristo Sposo.

Il maestro di tavola conosce bene solo l'antico ordinamento, e dietro l'espressione da lui usata nei confronti dello sposo: «Tu invece hai tenuto da parte il vino buono finora» (Gv 2,10), c'è un'allusione alla graduale evoluzione del piano di Dio. L'avverbio *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 sulla creazione e sulla Chiesa nascente.

Qui l'episodio si conclude: «Questo, a Cana di Galilea, fu l'inizio dei segni compiuti da Gesù» (Gv 2,11a). Il narratore si rivolge direttamente al lettore per offrirgli una chiave interpretativa dell'episodio: il segno di Cana è solo *l'inizio*. Non potremmo dire che Cana sia il primo segno compiuto da Gesù, se non fosse lo stesso evangelista a dircelo; si tratta, insomma, del prototipo di una serie di segni che seguiranno. Saranno in tutto sette segni, e avranno lo stesso scopo: «egli manifestò la sua gloria» (Gv 2,11b). La rivelazione della gloria richiama Es 24,17, dove la gloria di Dio si rivela ad Israele. 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 Nazareth, e si manifesta fin dall'inizio della sua attività, fino alla rivelazione finale, che è rappresentata dall'ora della croce. Tale rivelazione della gloria conduce i discepoli ad una più profonda intelligenza della sua divina Persona.